حواشي على العقايد الجلالية

حاشيه كانقري عبد الله افندي على حاشيه جلال على شرح عقايد النسفي

لسعد الدين التفتازاني

٤١٥
٢١

ط
٢٧

٧٠٢٧
٧٠٢١

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار الايكادية وتنزه صفاته عن ادراك الانظار الافكارية
تلالاء في ظلم الليالي انوار جمالك الباهرة واستناد على صفحات الايام اثار جلالك القاهرة
فسبحان الذي جمع بين الجلال والجمال هدى عباده الى معرفته باتصافه بصفات الكمال وتنزهه
عن سمات النقص والزوال ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقايد الدينية وخولتنا من عوارف
المعارف اليقينية وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد ونلتنا عليه من نفس الاستقامة
ومنح السداد ونصلي على نبيك المبعوث باكرم الخلائق المبعوث رحمة للخلايق الجامع لجميع الكمالات
الانسية والسعادات الانسية ارسلته حين درست اعلام الهدى وظهرت اعلام الردى
وانطمس طرق الحق وعفا واشرف مصباح الصدق على الانطفاء فاحيى من الدين معالمه ومن اليقين
مراسمه واقام للحق محجته وانار للشرع محجته حتى انشرح الصدور وبنور البينات وانزاح
عن القلوب عشاء الشبهات واشرق وجه الايام وانسفر الاسلام باهتدائهم الى ملته المصطفوية
وشريعته المرتضوية وعلى اله واصحابه مصابيح الامم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم وبدور الحكم قد
صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار ونوروا الطرائق بانوار الاثار فادعوا على الدين فكشفوا
عنه القوادح والكروب وسارعوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب فابتسم ثغر الاسلام
وانتظم امر المسلمين فاتضح اثار وعد الله تعالى بقوله تعالى وكان حقا علينا نصر المؤمنين
فيقول العبد الفقير الى الله تعالى الشيخ عبد الله بن الشيخ حسن الكانقري الانصاري احسن الله اليه واكفه
في المقام القراري ان اولى ما ينبغي ان يصرف اليه حوايج العقول واعلى ما ينجح الى تحصيله جوانح الفحول
ما يتوصل به الى معرفة ذاته تعالى وصفاته ويتوصل به الى رضائه وجناته وهو علم الكلام الذي به
يعتلي ذوي الحقايق الاسلامية ومنه يجتلي عرائس الدقايق الدينية الكلامية كيف لا وهو المتكفل باثبات

٢

باثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عزت به الاجرام وانصافه بصفات الجلال والاكرام
واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام وعليه مبنى الشرايع والاحكام وبه يترقى في الايمان باليوم الاخر
من درجة التقليد الى مرتبة الايقان وهو المشتمل على المقاصد الجليلة والمواقف السنية والطوالع
البيضاء والمطالع الشرقاء والمطالب العاليه والتجريدات الزاكية والفوائد اليقينية والعقايد
الدينية فلذا كان عمدة في الارشاد وكافيا في الوقوف على المراد وسببا للهدى والنجاح والفوز
والفلاح وقد صنف فيه العلماء الاعلام وعظماء الاسلام بوأهم الله تعالى دار السلام كتبا مطوله
ومختصره كل منها شفى العلة ويروى الغلة لاسيما شرح العقايد العضدية للفاضل المحقق
والينبوع المدقق العلامة محمد بن اسعد الدواني ملكه الله تعالى نواصي الامانى نبراس فيه شفاء للناس مشحون
بنفايس الفرايد مملوء بجواهر العقايد مشرح بزوائد الفوايد شيد فيه قواعد اصول الدين بدلائل
خلاعنها زبد الاولين والاخرين وحقق فيه مقاصد الفن بتحقيقات يجتلى بها اولوا الابصار من
ارباب الشهود واليقين بعبارات رائقة تسابق معانيها الاذهان وكلمات شائقة تتعجب عند
استماعها الاذان وآني بعد ما فرغت عن تدريس الحواشي الخيالية والتعليقات عليها بحل رموزها وكشف
كنوزها والحكومة في مباحثها بين مقتضيها بحيث تلقيها اولوا الاحلام من الكرام وانشانها الحدة
اللئام وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام اردت ان ادرس ذلك الشرح الجليل والكتاب الجميل
فجمعت ما علي من تعليقات الافاضل وتحريرات الاماثل فوجدت اكثرها قاصرا عن افادة المرام وبعض
من يحوم حولها تائها بعا للجمهور فيما قرره من السطور فاورد على الشارح في كثير من المواضع ايرادات حيرة
فيها الصدور مع انه خلاف ما وعده الشارح المحقق اولا مما يقود المقال على ما وفقه الملك المتعال
حسبما يساعده الحال والمجال وان كان مخالفا لما عليه اصحاب القيل والقال فحداني ذلك الامر
الملهم بعد الاستخارة من الملك العلام الى ان اكتب عليه كلمات تشرح منها القلوب الصافية وتنبسط
عنها النفوس الزاكية متلالئا انوارها خلال السطور المحلاة ومستفيدا منها القلوب المجلاة
تنشرح عن مطويات عباراته ابكارها وتظهر عن مخفيات مقاصده العذارى كاشفة عن مواضع
اللبس مميزة بين الشهود والشمس ضامنة ببيان الدلائل والحقايق كافلة بمهمات الاسرار والدقايق
فجاءت بحمد الله تعالى كزاهد فونا في فرائد القلائد وبحرا مشحونا بزوايد الفوايد مملوة بتحقيقات
سلخة هم الناظرين للكتاب وحققت فيها ما اراده الشارح مما كان لب الالباب وليس
هذا ازراء بهم بابراز هفواتهم او وضيعا من رفيع قدرهم باظهار سقطاتهم كيف وانى اعترف
بانى اعترف من فضالتهم ومستفيد من فوائدهم بل تنبيه على المرام حسب ما عنى لى من الرد والقبول والنقض
والابرام كعادة الشارح في تقرير المقام بما يخالف جمهور الانام فلعلهم لفرط اهتمامهم

في هذه الكلمات اشارة الى الاسامي الكتب

في بعض الاستكان شاهد على هذا ما به عجبه وهو كاف في المرام
استمع ويقول اهذا شخص شبه الى بريد نطيل نطيفا
الى اقف عمري فيها فقط شبه الى هذا ايضا
الكشوى فقار الث المخفف شبه الى هذا ايضا
لا بريد نطيل وانا بريد نطيل شبه الى هذا ايضا
فاذهبت فحصل له الى علم الله المخفف خفيف ارى وجهه على ونت
واخذت عليها هذا والله الموفق بمنه

بالمباحثة والافادة لم يتفرغوا للمراجعة والاعادة مع ان الخلاص عن امثال هذه الذلات مخصوص بمن هو
رفيع الدرجات اذ الانسان قلما يخلوا عن السهو والنسيان على انه لا يسع المجال لتحقيق الصواب
في كل حين وآن لا سيما في زمان كانت طبيعته مجبولة على العداوة لاهل العلم والعرفان ولا يرجى من نوافح
طبعه روايح الكرم والاحسان ترى الافاضل اكثرهم محفوفين بكروب الحوادث وصدماتها وتلقى
الاماثل اوفرهم ملفوفين بخطوب النوائب ونكباتها تشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاض مددها
وانتقاص مددها ما تكاد الانفاس له تنقطع والجبال تنصدع قد ملكتها وحشة المضايع وحيرة المرباع
ووقفت على نية الوداع لا طلول ولا بقاع ولا رسوم ولا رباع وترى الباذلين قواهم لاكتساب العلوم
والعرفان مهجورين في زوايا الذل والهجران بحيث نسجت على مفاوز وجودهم عناكب النسيان فلم
يدع الدهر في مهامه الفهوم والزلفى الادمنة لم تتكلم من ام اوفى ولم يبق من خربها الا قوم ببلدح عجفى كان
لم يكن بين الحجون الى الصفا انيس ولم يسمر بمكة سامر وهكذا يذهب الزمان على العبر ويفنى العلم فيه ويندرس
الاثر لكني بعناية الله تعالى عذرت دهري ونبذت فعلته وراء ظهري فشمرت ذيل الجد وبالغت فيه
الجهد ولم التفت الى لومة اللائمين واستهزاء القاصرين لانهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا
يفعلون فلئن كان ذو عيب في ريب فليات بمثله او ليمت بغيظه وجهله فالله جلت حكمته وعزت
سطوته لا يضيع اجر من احسن عملا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا ثم ان ذلك
الزمان الظلوم الخوان مع اصراره على هذه الملامة قد طرقه طارق من الله الملك الرحمن فشرع يضحك الخلان
ويزيل عنهم سيف النكاية والعدوان فشاهدت ان قد سطعت انوار العلم والعرفان وخمدت نيران
الجهل والخذلان فقلت لهم تداركم نعمة من ربكم وتماسك بكم دعوة من فهمكم ولبكم فعليكم شكر هذه النعمة
العظمى والعناية الكبرى فازلت النقاب عما حررت من لب الالباب فبعد ما اجلت رأيي ورددت
قداحي وشاورت ذوي النهى من اصدقائي اهديت هذه التعليقات الانيقة والتحقيقات البديعة
الدقيقة الى الذات العالي الذي بظهوره نشط الزمان والملوان فطلع شموس الهداية والتبيان
وخمدت اثار الغواية والطغيان شكرا في ذلك على نعم الله الملك المنان اعني به حضرت المولى المكرم
والمخدوم المعظم السيد الفاضل الفاضل والهمام الكامل الواصل جامع شرف الفضائل حائز مزايا الفواضل
شمس العلماء الكرام تاج الفضلاء الفخام آخذ ايدي العلماء والعلوم رافع الوية الشرع والرسوم
منار العلوم العربية والادبية يانع رياض العلوم الشرعية والحكمية جامع سعادتي الباطن والظاهر حاوي رياستي
الاول والاخر رائع مراتع الفضائل الايقانية والاتقانية بارع المعارف البرهانية والعرفانية
وهو الكامل الشهير في الافاق والنائل لمرتبة المشيخة الجليلة بالاستحقاق عالي المناقب
والمآثر حاوي المراتب والمفاخر محيي الشرع القويم ومعين الدين المستقيم سلالة النسب

العنصب الطاهرة وخلاصة الخلص الباهرة شيخ شيوخ الاسلام والمسلمين غياث الدين والدنيا
والمؤمنين تغمدنا واولادنا عطاء الله بن اسعد الحسنين فنعم الولد والوالد حيث كانا من الحسنين
الاحسنين رضي الله عنهما فعند هذا طربت وانشأت بهذه القصيدة العطائية

حسيب نسيب كان من نسل هاشم ... محلى بالاخلاق الكريمة هاشم
شريف عطاء الله وهو ابن اسعد ... فقد طلع السعد السعود بعالم
خصه الباري بجل فضائل ... فحازها قصب سباق المعالم
باذن الله شرعة جده ... الاجد جده نبيل المغانم
الشريف عال على كل اسلاف ... بجمع جهات الفضل فوق المخادم
مجدد وقته ومحيي اوانه ... فيا حبذا ذاك الجليل المكارم
فذا قدم صدق عطاء من الله ... الكريم الموالي كل شعث وهائم
حنيثا لارباب الفضائل كلهم ... خصوصا للاعيان العلاة الاكارم
لنا معشر الاحباب لبشرى فاحضروا ... صحيف عرفان فبعدا للائم
فهل كان وقت فيه يوجد مثله ... لقد حان حين فيه نيل الغنائم
اجل انه ماء الحيوة به يحيى ... مراقد احباب خلت عن رواسم
حوى كل خصلة وحكمة لقمان ... فكان وحيد الدهر خير الطلاسم
الا هو سيف الشرع قصم القواصم ... الا هو سيف الشرع قصم القواصم
ملاذ لمن لاذوا لتحي حريم عنا بته ... يكون له ركنا شديد الدعائم
جزى الله في اولاه خيرا بما سعى ... واولاده في اخراه عيش الاعاظم

لاوالت اعلام العلوم منشورة على وجه الجلال بحسن تربيته وما برقت ارقام الرسوم
مسطورة على برح الجمال بيمن مكرمته ما انتظم امور الدين والدنيا بالترتيب الجاري على نسق
الرشد والسداد والخسم سمات المنازعات الواقعة بين طوايف العباد في القرى والامصار
والبلاد ثم ان من عناية الله تعالى عليه وعلى عامة عباده انه تعالى نصب في زمانه بين الخافقين
خليفة اي خليفة جمع له ما بين المشرقين والمغربين باقيا له الكلي الى الشريعة المصطفوية
واهتمامه باحياء السنن المرتضوية وهو السلطان المجاهد في سبيل الله مع الكفار
المتمثل لاوامره اناء الليل واطراف النهار المستوى على سرير السلطنة بالاستحقاق
المستولي على الممالك ببسيط بساطة الانصاف والارفاق ناظم الامور الشرعية بعد
الشتات عاصم حبل الله المتين عن البتات موصل لواء الشرع الى السماك مؤيد النواميس

فوله هانتم هاء حرف تنبيه
وتم اسم حاضر مرفوع بعده
فظرف والكاف ظاهر كما في قوله
اقول لعبد الله لما سقا فونا
ونحن بوادي عبد شمس بعقوة سقط
فكنوها في البيت بعقوة شمس حاضر
وان كان اسم حاضر شمس هاشم
فافهم سلمه

النازلة من الافلاك ظل الله تعالى على العالمين غياث الحق والدنيا والدين فعند هذا حلتنى الادب
والهزة الاريحية على انشاء هذه القصيدة المصطفوية

خليفة ظهرت من نسل عثمان ... فريدة افردت فى الالف الثانى
اذ اعطى له خلقا ومكرمة ... حتى فشى برّه انواع اكوان
فالخلق كلهم اثنوا عليه وقد ... قالوا له انت سيف للديان
سطوته ملكت افاق دودان ... من ارض غرب الى اقليم تودان
اعانه الله بالتقوى وفرقان ... فالحق كان له عونا ببرهان
الا هو المصطفى من صلب سلطان ... عبد الحميد هو ابن احمد خان
على مشاهدهم يفاض الانوار ... ما جاد وجو السماء قطر ابعمران
يحيى امور عباد الله اجمعها ... فقد سرى الروح فى ارض وبلدان
اطار صاعقة من نصله فيها ... بدت علايم شرع عند عميان
وصار فى الرشد فيها كل مقترف ... قد كان فى ظلل النفس وطغيان
فالدين صار شهيرا بعد ما اغتربا ... والملك اقبل بالزلفى ورضوان
طوبى لاحجاد الامثال الاكابركم ... من فضله سعدوا بالصيت والشان
بشرى لمن سكن القطب الشمالى بل ... بشرى لمن كان فى سند وعمان
فكلهم استراحوا فى مواطنهم ... فضلا من الله ذى لطف ولحسان
بهذه الخصلة الافاق قد ملكا ... فصار فى الكسر فتح فيه عينان
جزاه رب العباد والبلاد بما ... سعى لتدبيرهم بالعز فى الثانى

الا وهو الذى نشر اعلام الرحمة والامان وقلد اعناق الخلق قلائد البر والاحسان برهان الحق على جميع الاعيان ابو المحامد والكرم السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان مصطفى ابن السلطان الغازى عبد الحميد خان ابن السلطان الغازى احمد خان مد الله تعالى سرادقات عظمته على الايام وافاض عليه سجال الخلود والدوام وخلد قواعد سلطنته مشيدة الاساس وصان مبانى دولته عن مساس الاندراس فهو الذى قام بتقوية الدين فى زمان ضعفه وفتوره واستقل بكل دفع قصور الشرع فى آوان قصوره واوقد بعد الخمود نارا لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الاختفاء فى طريق الدين نسلما ومنارا كل ذلك بامداد معنوى من الله الملك المشكور واعانة ظاهرية من المولى الواهد العلامة المذكور فاختصاصها بهذه الكرامات الدينية

الدينية العلية والخصال السنية الجلية اوجبني التوجه الى جنابهما وتزيين هذه التعليقات
الجليلة بشرايف القابهما وكرايم صفاتهما فالمامول من الكرم العميم واللطف الجسيم ان ينظر
هذه البضاعة المزجاة بنظر القبول والاقبال ويلاحظ بعين الرضاء والافضال فان وقعت
في حيز القبول فهو غاية المامول ونهاية المسؤل والا فاني لست اول من طمع في غير مطمع
متى ان تكن حقا تكن احسن المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا والى الله ابتهل باطلق
لسان وارق جنان ان يديم ايام الممدوحين دهرا طويلا ويوفقهما لاكتساب الابقيين
ذكرا جميلا واثرا جزيلا وان ينتفع بهذه البضاعة الخلان من ازكياء الزمان ويجعلها
وسيلة للدخول في اعلى غرف الجنان انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وما توفيقي الا
بالله وهو حسبي ونعم الوكيل قال الشارح المحقق رحمه الله يا من وفقنا اه لما كان الله تعالى
مذكورا باللسان في كل حين واوان وملحوظا في كل آن بالجنان لاصحاب البصيرة والاذهان
وكان المقام مقام الابتهال والتضرع من العبد ومقام الانعام من الله الملك المنان والتكلم
في ذلك بطريق النداء ادل على حصول مرام الانسان من بين الاعيان التفت ونادى فاحسن
غاية الاحسان فكان عبادته التي هي الحمد كما اشار اليه بوصفه تعالى بالتوفيق والعصمة
اللذين هما من اجل اوصاف الرحمن بناء على ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية لله تعالى
عند الاعيان ارباب التحقيق والايقان مع احتمال ان يكونا محمودا عليهما ايضا لكونهما
الجميل الاختياري لله تعالى العلي الديان حسب استعدادات الاعيان وكذا تصليته
التي هي اللازمة على كل مستمد للاعانة والفيضان ممن يفيض الجود على الرسول الكريم صلى الله
عليه وعلى اله سيد ولد عدنان من خلاصة نوع الانسان بطريق المشاهدة والعيان
المعبر عنه بالاحسان في حديث الصادق المصدوق حيث قال عليه الصلوة والسلام
كما في كتب الاحاديث الاحسان ان تعبدوا الله تعالى كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك
الحديث فاستجلب بذلك مزيد النعم في ابتداء الكلام ليكون فائقا على الاقران وسلك
طريق الاستغراب المقبول عند اولي الالباب ليزداد ميل الاخوان الى التلقي والايقان
فنعم الكلام هذا بدئ بالتوفيق والعصمة يتفأول بذلك على ان الشارح موفق في تحقيق
ومعصوم من سوء الفهم في معارك الاعلام والاعيان اذا عرفت هذا ففي كلامه المذكور
التفات على مذهب السكاكي كما ذهب اليه في قوله تطاول ليلك بالاثمد سواء كان البسملة
جزءا من الكتاب اولا اما على الثاني وهو الظاهر فظاهر واما على الاول فلانهم لم يجعلوا
مثل قوله تعالى انا انزلناه وانا اعطيناك اه من قبيل الالتفات وان كان البسملة جزءا من

جمع منية م

خبر كان م

القام م

السورة صرح به التفتازانی فی حواشی التلویح فالحق ان الالتفات فی امثال هذا المقام انما هو علی
مذهب السکاکی کما اشرنا الیه فی اثناء التقریر وان غفلوا عنه ثم اقول کلمة یا ههنا سواء کانت للبعید
اوله وللقریب اولهما وللتوسط ایضا اقوال لیست علی حقیقتها لان وضعه علی ما ان یکون
نداء لما هو مکانی والله تعالی منزه عن ذلک فتوجیه المجاز علی التقدیر الاول ان یقال کلمة یا حقیقة
فی نداء البعید مکانا عن الداعی فاذا استعملت فی نداء البعید مکانا عن المدعو له صارت مجازا
فی نداء البعید مکانا عن الداعی فاذا استعملت فی نداء البعید مکانا عن المدعو له المفخم امره المعتنی بشانه کما ههنا اشارة
الی کمال البعد بین مرتبتی العبودیة والالوهیة صارت مجازا المجاز فی کلمة یا ههنا استعارة
تبعیة بمرتبتین ویمکن ان یعتبر فی المنادی ههنا استعارة مکنیة وفی کلمة یا استعارة
تخییلیة بل یمکن ان یعتبر ههنا استعارة تمثیلیة علی ان یکون الالفاظ فی جانب المشبه به کلها
مفتاح ض فی الارادة ما عدا کلمة یا علی تحقیق الشریف العلامة صرح بتلک الوجوه الثلثة الشریف فی حواشی
المطول فی امثال هذه العبارة وکذا الحال اذا کانت موضوعة لنداء القریب غایته انه علی هذا
یکون المکانة القریبة من قائل امثال هذا الکلام ادعاء منه لاستجلاب مزید النعم من الله
القریب الی عباده کما اشار الیه تعالی بقوله تعالی فانی قریب وبقوله تعالی ونحن اقرب الیه من حبل
الورید فاحفظ هذا المقام اذ قد خلا عنه صدور الکرام والتوفیق جعل الاسباب
متوافقة نحو المسبب ثم خص المسبب بالخیر وفسر بخلق القدرة علی الطاعة او خلق الطاعة
والمراد ههنا هو الجعل المذکور ومسببة تحقیق العقاید ففیه تجرید او تاکید لتحصیل براعة
الاستدلال والتلویح الی سبب التالیف کذا قالوا برمتهم وردّ بان التوفیق عبارة عن الجعل المذکور
والتقیید بالاسباب والمسبب خارج عنه فخروج البیض عن مفهوم العمی ولا معنی للتجرید
المراد هو الکلیة م
عن المفهوم الالتزامی اذ التجرید استعمال اللفظ فی جزء معناه فلا یکون ذلک الا فی المفهوم
التضمنی وبان المسبب المذکور عام لا دلالة له علی خصوصیة التحقیق باحدی الدلالات
الثلث والتاکید اعادة المعنی المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد فی ضمن
الخاص کما هو الواقع ههنا فلا یتصور ههنا تاکید ولا تجرید کیف ولو احتیج فی امثاله الی
شیء من التجرید والتاکید لاحتیج الیه فی کل فعل موضوع للنسبة الی الفاعل لاسیما اذا کان
ذلک الفعل من الاعراض المنسبیه کقام وقعد زید وذاما لا یقدم علیه احد انتهی واقول
بضرة لهم لیس کلامهم ههنا فی مطلق لفظ التوفیق بل فی وقوع هذا اللفظ مضافا ههنا فح لا شک
ان معنی الکلام یا من جعل الاسباب موافقة للمسبب الخاص لتحقیق العقاید والمسبب ههنا هو عین
تحقیق العقاید فلا بد من اعتبار احد الامرین المذکورین فی الکلام لئلا یلزم التکرار فی المراد

~~اليه فالامر في ذلك كما في الاضمال الثاني~~ وعلى كل تقدير فالعبارة المذكورة من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف وقوله والبرهان اما عطف تفسير للحجة القاطعة واما اشارة الى تفاوت
بعض المعجزات عن بعض في الوضوح والجلاء وتفاوت بعض الادلة عن بعض في الدلالة على
الظاهر وان كان الكل قطعيا فيها وقد ذهب المص الى وجود التفاوت في اليقينيات ولعل الفقرة
الاولى اشارة الى الادلة النقلية والثانية الى الادلة العقلية ولكون الثانية مفيدة في مقام
التحقيق وصفها بالسداد واللمعان كالسيف والسنان واما الاولى فانما تفيد الالزام وقطع
اعناق الاوهام فلذا وصفها بالقطع والغلبة ولما كانت الثانية لا يفيد بها الا بالاولى
قدمها عليها هذا ولك ان تقول الفقرة الاولى اشارة الى المعجزات الالزامية القاطعة لشبه
الخصم والثانية الى المعجزات القهرية ولذا اخذ فيها السيف والسنان ضرورة ان غلبته عليه
السلام بالسيف والسنان على الاعداء من الخوارق العظيمة جدا ضرورة انهم ~~عليه السلام~~ عارضوه
عليه السلام بالسيف والاسنة فسل هو عليه السلام مع اصحابه ذوي عدد قليل
بسيوفهم عليهم بل على جميع كفار الاقاليم مع قلة شوكتهم وكثرة عنائهم وعدم غنائهم اموالا
وعبيدا وقلة انصارهم عددا ومددا فغلبوا على جميع الانام فلم يجدوا طريقا الى الخلاص
الا التسليم والانقياد لما امرهم الملك العلام فاي معجزة اعظم واوضح من هذه اذ لا ينكرها
البله والصبيان واولوا الاحلام وان انكرها الحسدة اللئام من الكفرة الفجرة فهربوا عن اوطانهم
الى الاراضي البعيدة دمرهم الله تعالى تدميرا واوصلهم الى جهنم وساءت مصيرا
وعلى اله وصحبه وفي بعض النسخ واصحابه وسيجيء ما يتعلق بالصحب والاصحاب في بيان
الحديث الاتي وذكر للال في القاموس وغيره اثنا عشر معنى والظاهر ان المراد به ههنا كل
مؤمن تقي نقي وقوله الاعيان بمعنى الاشراف قالوا انه صفة للاصحاب وكذا قوله المبشرين
صفة له ايضا لا صفة مجموع الال والاصحاب لئلا يلزم تخصيص الدعاء بالاشراف المبشرين
من الال كالعشرة المبشرة وشهداء بدر وفيه انه وارد ايضا على تقدير كونها صفتين للاصحاب
فقط ضرورة ان من الاصحاب ما ليس بمبشر بدخول الجنان كتبشير العشرة المبشرة وشهداء
بدر واعتبار دخولهم في الال غير مناسب جدا بعد تخصيص الاصحاب بالذكر كما كان السكوت
عنهم غير مناسب جدا فالحق ان التبشير المذكور ليس هو التبشير المتعارف اعني تبشير
العشرة مثلا بل التبشير المطلق وان كلا من الاعيان والمبشرين صفة لمجموع الال والاصحاب
وان كلا من الال بالمعنى المذكور وكذا الاصحاب مطلقا مبشرون بدخول الجنان على ما نطق
به قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان

شامل لكل مومن تقي نقي وهو المراد بالال ههنا كما عرفت فيكون هذا الكلام دعاء للفرقة الناجية
من امة محمد عليه السلام ومدحا لهم كما اشير اليه في الحديث الاتي ويكون حينئذ في كلامه هذا تلميحا
الى الاية المذكورة والحديث الاتي فالفقرة المذكورة بموقع من القبول وان غفلوا عنه
وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني اي المحتاج الى ربه الغني في اعدام ذنوبه كليا بناء على
انهم فرقوا بين العفو والمغفرة بان الاول عبارة عن الاعدام كليا والثاني عبارة عن ستر الذنوب
فلا يخفى المناسبة بين العفو والغني قيل الظاهر ان يقال الى رحمة ربه الغني بناء على ان الرحمة تشمل
لكون العفو من جملتها وايضا هي ملائمة للطباق بين الغني والفقير لكنه عدل عنها الى العفو استعظاما
لذنوبه المحتاجة الى العفو واشارة الى ان العفو ليستوجب بوافي الرحمة ولو بواسطة
الشفاعة واقول انما اختار العفو ههنا لانه لا يكون الا بالرحمة ففي كلامه سلوك طريقة
البرهان وايضا ان العفو هو الملايم بين الفقر والغنى كما اشرنا اليه ثم ان الفقير انما يحتاج
الى المحو الكلي كما يفيده لفظ العفو سواء استعظم ذنوبه اولا فالحق ان لفظ العفو
هنا بموقع من القبول مع الغنى عما ذكره من النكتة
الاعظم ابي بكر عبد الله بن ابي قحافة رضي الله تعالى عنه وعن والده وعن اولاده اجمعين والظاهر
ان النسبة المذكورة من حيث النسب ويحتمل ان يكون من قبيل الانتساب كما كانت تلك
النسبة لاكثر السادات
والملام فيها للاستغراق اذ لا معهد فيشمل المطالب كلها دينوية واخروية والنواصي جمع ناصية
وهي شعر الجبهة وتمليكها كناية عن تمليك النفس الامانى كما انه كثيرا ما يؤخذ من نواصي الاسارى
والخيل وقت ملكها وقيل المراد بالنواصي الاشراف ورد بانه لا تخصيص للمملوك بها وبان نواصي
الامانى ليست بامانى فضلا عن كونها اشرافها كما ان نواصي الخيل ليست بخيل وفيه ان التخصيص
المذكور يحصل به المطلوب مع زيادة لان من يملك الاشراف يملك غيرها بالطريق الاولى
واما لانم ان نواصي الامانى بمعنى اشرافها ليست بامانى والقياس قياس مع الفارق
الا يرى ان زيادة الايمان بمعنى التزايد ايمان قطعا لكن الكلام في كون النواصي بمعنى الاشراف
فان كان ذلك بطريق المجاز من النواصي جمع الناصية بمعنى شعر الجبهة فهي ليست بامانى
الا ان لا يلاحظ المعنى الحقيقي هنا قط فافهم
الاعتقادية التي جمعها القاضي العلامة عضد الملة والدين عبد الرحمن الايجي لم تدع
قاعدة من اصول العقايد الدينية بعد الظهور في مهامه العلوم على حال من الاحوال الا حال
كونها اتية عليها بصرايحها بخلاف سائر العقايد فانها لم تات على صرايح الاصول بل صرحت ببعضها

هنبوء ١

كفوء
الراء هو الكاتب يعني

ان العقايد العضدية اي المسائل

ببعضها واستلزمت الاخرى منها ولم تترك من امهاتها اى امهات العقايد الدينية وهى الاصول
المشار اليه فى الفقرة الاولى ومهماتها وهى الفروع مسئلة على حال من الاحوال الاحال كونها معرحلة
ببعضها وهى الاصول وبعض الفروع الى بعض الاخر من المسائل وهى البعض الاخر من الفروع
فحاصل الفقرة الاولى ان الاصول كلها مصرحة فيها وحاصل الفقرة الثانية ان المسائل قسم منها
مصرح بها وهى الاصول وبعض الفروع وقسم مشار اليه وهى البعض الاخر من الفروع فكان
المسائل اشمل من الاصول من حيث ان الاصول لا تكون الا مصرحا بها بخلاف المسائل فظهر من هذا
ان التقسيم المذكور فى الثانية انما هو بالنظر الى المهمات لا الى الامهات اذ هى داخلة فى القسم
الاول والا لزم التناقض بين الفقرتين فنى هذا الكلام اعتناء بشان الاصول الكلية حيث اشير
اليها فى الفقرتين بخلاف الفروع المندرجة تحتها فانها انما ذكرت فى الفقرة الثانية هذا
واورد على الفقرة الاولى بان قوله لم تدع اه يدل على ان العقايد العضدية اشتملت على
جميع العقايد فلا مجال للاستثناء بقوله الا وانت عليها وجوابه ان المستثنى منه فيه
مقدر عام للمستثنى وغيره كما اشرنا اليه فيصح الاستثناء المذكور قطعا ولا يرد هذا على الفقرة
الثانية وهو ظاهر وقيل فى توجيه الاستثناء فى الموضعين انه من قبيل تاكيد المدح بما يشبه الذم
كما فى قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم تلام بنسبان الاحبة والوطن اى ان كان هذا اى الاتيان
صريحا تركا فهى تاركه لكنه ليس بترك فهى غير تاركة وفى عليه ما فى الثانية وورد بانه لم يسبق
قبل هذا الكلام مدح ليؤكده به ومثل هذا لا يكون فى الاستثناء المتصل الذى مبناه على ان
الحكم فيه بعد الثنيا فى التحقيق محلوا ولا يتم الكلام فيه قبل الاستثناء حتى يعتبر قبل الاستثناء
مدح وبعده مدح اخر شبيه بالذم وهذا هو السبب فى ان الاعتبار المذكور لا يكون الا فى
الاستثناء المنقطع كما قرروه مع ان القائل حمل الاستثناء ههنا على المتصل وفيه ان القائل
ذكر هذا الكلام لتوجيه الاستثناء فى الموضعين لا لدفع الايراد المذكور كما زعمه ثم ان تاكيد
المدح بما يشبه الذم ضربان ضرب يمكن تقدير الاستثناء فيه متصلا وان لم يكن متصلا بل
منقطعا فى الواقع كما فى البيت المذكور وهذا الضرب ابلغ من الضرب الذى لا يمكن
فيه تقدير الاستثناء متصلا لكونه كدعوى الشئ ببينة كما اشير اليه ولا شك ان الاستثناء
فى الفقرتين من هذا القبيل وتقدير الاستثناء فيه متصلا لا يجعله متصلا فى الواقع لانا
نجزم قطعا ان الاتيان غير داخل فى الترك باى قيد قيد ذلك الترك والدعة والحق ان الدعة
والترك المذكور صفتا ذم نفيتا عن العقايد العضدية ثم تعقبا باداء استثناء يليهما
صفة مدح اخرى لها فالاستثناء فى الفقرتين من قبيل تاكيد المدح بما يشبه الذم كما فى قوله

كفوله

المراد هو المنثوم

تعالى ايضا وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد اى وما عابوا منهم صفة من الصفات
الا الايمان بالله تعالى فمع هذا التقدير جعلوها من قبيل تاكيد المدح بما يشبه الذم فليس فى جعل
انتشاء الفقرتين من هذا القبيل وهم فضلا عن كونه جليا واجلى كما لا يخفى على اولى النهى
ولم استرسل مع شعب لقيل والقال هما اسمان بمعنى القول وقد ورد فى الحديث نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال وعن الفراء انهما استعملا استعمال الاسماء وتركا على ما كان
عليهما من البناء ومعنى الحديث نهى عن قوله قيل كذا وقال فلان كذا اى كثرة الكلام ومعنى عدم
الاسترسال المذكور عدم نقله الاقوال المختلفة من اشخاص مجهولة او معينة من غير اهتداء الى
تحقيق المرام وفى قوله هذا الى انه تابع للحق وان خالف المشهور كما اشار اليه بقوله بل اتبعت
فما قيل من ان هذا الكلام اشارة الى الكمالات العدمية كما ان قوله فحدانى فى ذلك الى ان شرحه شرحا
اه اشارة الى الكمالات الوجودية ليس بشئ على انه لا كمال فى العدميات وأخذت بمقتضى الدليل
لا يقال فيه اشارة الى انه كثيرا ما يخالف الجمهور فى المسائل فيلزم ان يكون مجتهدا فيها وقد
منعته لانا نقول لمقتضى الدليل لا يلزم ان يكون مسئلة وهو ظاهر ثم انه لا يلزم من مخالفة
الجمهور مخالفة امامه ان يحتمل ان يكون الخطأ فى جانب الجمهور وايضا كثيرا ما لا يروى عن الامام
شئ فى ذلك فيكون ذلك معركة الاراء على انه لا باس فى المخالفة للجمهور وللامام ايضا فيما لم يكن
من ضروريات الدين مع ان الاجتهاد انما يجرى فى الفروع لا فى الاصول كما حققناه غاية انه
يلزم ان يكون مستنبطا لبعض المسائل مما لم يكن من ضروريات الدين كائمة سائر العلوم
فان ابيت الا ان تطلق الاجتهاد عليه فلا مشاحة فيه لكن الاجتهاد والشرعى الاصولى انما يكون
فى الاحكام الشرعية الفرعية قال النبى صلى الله عليه وسلم اه هذا التعبير يقال له فى
اصطلاح ائمة الحديث تعليق فيكون الحديث المذكور معلقا وانما يؤتى بهذا اذا كان
ثبوت الحديث مقطوعا مع ان فى سنده بعض من تكلم عليه وهو محمد بن عمرو فالاولى ان يقال
روى عن النبى صلى الله عليه وسلم الا ان يقال هذا الاصطلاح خاص ببعض كالبخارى
ولعل غيره لا يشبهه او اعتنى المصر فى ذلك بالترمذى رحمه الله حيث رواه وقال
هذا حديث حسن او قيل بائمة الكلام والله اعلم بالمرام ثم ان هذا الكلام من المصر الى قوله
اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمها للترغيب الى عقايد الفرقة الناجية والتنفير عن عقايد
الفرق الهالكة عصمنا الله تعالى عن الوقوع فى الطرق الهاوية وهوى النبى مطلقا على
ان يرجع الضمير الى المطلق فى ضمن المقيد اعنى النبى المعهود على ما سيصرح به من ان المراد ههنا
الفرد الكامل او على طريق الاستخدام وفى بعض النسخ والنبى بلفظه فلا اشكال لان اعادته

فى المراد ولا نقول لمثله انه من اضمحلال العام فى الخاص حتى يكون منافيا لكونه تاكيدا او تجريد
لان ذلك انما يوجد فى مثل ما راى زيد وقال رايت انا وقد صرح التفتازانى فى شرح
التلخيص بكون مثل ذلك حقيقة فلا يكون ما نحن فيه من هذا القبيل نعم لو كان الكلام فى مطلق
التوفيق لامكن عدم الاحتياج الى احد هذين الاعتبارين بناء على ان عبارة عن الجعل المذكور
لكن انى يكون ذلك ههنا على انا لا نسلم ان التقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه بل الخارج
انما هو نفس القيود لا التقييد ايضا فلم لا يجوز ان يكون داخلا لهذا التقييد كافيا فى اعتبار
احد هذين الامرين ثم اقول اما اشار اليه من النقض مبناه على ان يكون الفعل مفسرا يكون
الشئ مؤثرا فى الغير فلزم من اعتبار التجريد او التاكيد ههنا اعتباره فى كل فعل موضوع بالنسبة
الى الفاعل لا سيما فى الافعال التى هى من الاعراض النسبية كما بينه الرازى فى تعليقاته على حواشى
التهذيب لكن لا يخفى على الفطن ان المفسر بالتقدير المذكور انما هو الفعل الكلى الذى لا يقع
فى عبارة ولا يقوم به احد بل هو من الامور الانتزاعية والواقع فى العبارة انما هو الفعل
الجزئى الذى اتصف به زيد مثلا ومن البين انه لا وجود له حتى يتصف به الفاعل ويقع على
المفعول وح لا يمكن فيه اعتبار التجريد او التاكيد فلعل النقض المذكور من قبيل اشتباه
المعروض بالعارض وقد حققنا الامر فى ذلك بما لا مزيد عليه فى تعليقاتنا على حواشى التهذيب
لتحقيق العقايد جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة والتحقيق بيان حقيقتها
فباضافتها الى العقايد التى هى المسائل الدينية يراد بالبيان المذكور البيان التصديقى
وذا لا يكون الا بايراد الدلائل فتحقيق العقايد بمعنى اثباتها بالدلائل القطعية والبراهين
اليقينية وقوله الاسلامية بمعنى المنسوب الى الاسلام وهو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح
وشرعا على نوعين نوع دون الايمان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد وبه يحقن
الدم ونوع فوق الايمان وهو الاعتراف مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل والمختار
عند الجمهور ومن الحنفية والمعتزلة ان الايمان والاسلام متحدان وعند الاشعرى انهما متغايران
ومراده تغاير مفهومى الايمان والا فلا شك ان ما صدق عليه الكل فى الشرع واحد وبذلك
يرتفع النزاع بينهم وقد حققنا فى المعالى واختلفوا فى ان الاسلام هل يطلق على كل دين حق او يختص
بهذه الملة ووصف المسلمين خاص بهذه الامة المحمدية ولم يوصف به احد من الامم السالفة سوى
الانبياء فقط ففيه تشريف لهذه الامة الضعيفة حيث وصفوا بما وصف به الانبياء
عليهم السلام بحمد الله تعالى على دين الاسلام وقوله تعالى هو سميكم المسلمين من قبل وكذا الاية
وكذا قوله تعالى ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما الاية يدل على

انظاهر ان

التخصيص المذكور اشير اليه في الكليات وعلى هذا فتوصيف العقايد بالاسلامية اشارة الى انها
عقايد حقة اتصف بها الانبياء والمرسلون واتفقت عليها الاكابر المحمديون وان خالف فيها
بعض الفرق من الاولين والاخرين وعصمنا على التقليد المراد به ههنا هو الاعتقاد الجازم
الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان
بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض كالماتريدية بل عند الكل كما هو
المستفاد في شرح المقاصد وسنحققه ان شاء الله لكن الخلاص عنه والوصول الى مرتبة الاستدلال
عناية عظيمة من الله تعالى لعباده فلذا اورد العصمة عن مثله في مقام الحمد وضمير عصمنا
عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان بالفروع بل بالاصول
ايض ضرورة انها لكونها مقدمة الواجب المطلق واجب ايض وعصمتهم عن التقليد بعد التكليف
لا ينافي عدم عصمتهم قبل التكليف في هذا ولا يجوز ان يراد بالتقليد ههنا مطلق الاعتقاد
الغير المستند الى دليل جزما كان او ظنا اذ التقليد بهذا المعنى يقابل الاجتهاد وليس هذا
المقام مقام الاجتهاد اذ الاجتهاد هو استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله والكلام
ههنا في علم الكلام فعدم ارادة هذا المعنى ههنا ليس لانه يلزم ان يكون ح مجتهدا وقد
سد طرقه كما زعموا اذ طريق الاجتهاد غير منسد الى يوم القيام صرح به في التلويح وغيره
بل لعدم جريان الاجتهاد في المسائل الاعتقادية وغاية ما فيها للمعصومين عن التقليد فيها
موافقتهم لامامهم في الاصول والمسائل وفي البراهين الموردة عليها وربما يمكن لهم ايراد
دلائل اخر على تلك الاصول ولا يمكن لهم استنباط اصل من الاصول والمسائل اذ ذلك
يقتضي نقيصته عقايد الائمة وحاشاهم عن ذلك ولا كذلك في الفروع لان ذلك لا يؤدي
الى نقيصة اجتهادات الائمة غايته عدم ظهور ذلك الحادثة في زمان المجتهدين عم فلم
يستنبطوا له حكما شرعيا فظهر من هذا ان تصرف المعصومين عن التقليد في الفروع
على تقدير وقوعه انما هو في الاحكام فكانوا مجتهدين ونالوا مرتبة الاجتهاد وان كان
الفضل فيه ايض للمتقدم وتصرف المعصومين عنه ههنا على تقدير وقوعه انما هو في
الدلائل لا في الاصول والاحكام فلعل الامام المجتهد لم يلتفت اليها اما لوضوحها عنده
او لكونها مدخولة عنده فمن ههنا لم ينل المعصومون عن التقليد ههنا مرتبة المجتهدين
ولم يكن تصرفهم المذكور اجتهادا قطعيا فتدبر فيما ضبط فيه الناظرون ههنا والله
الهادي في الاصول والفروع ذكروا انه يحتمل ان يكون المراد بالاصول ههنا
المسائل الكلامية وبالفروع نفس المسائل ويحتمل ان يكون المراد بالاصول اصول الفقه

المسائل الكلامية وبالفروع
ما في اذهان المعتقدين
ويحتمل ان يكون المراد بالاصول
دلائل المسائل صح

الفقه و بالفروع نفس الفقه ونسبتها الى الكلام من حيث كونه اصلا لها ويحتمل ان يكون المراد بالاصول
مباحث الذات والصفات وبالفروع مباحث الامامة ومحوها وغيرها من المسائل المشتركة بين الكلام والفقه
ويحتمل ان يكون المراد بالاصول ما هو من ضروريات الدين التي يكفر جاحدها وبالفروع غيرها
من مسائل الكلام والكل لا يخلو عن خلل اما الاول فظاهر اذ لا معنى للعصمة عن التقليد لما في اذهان
المعتقدين واما الثاني فلانه مع كونه مخالفا لما سيأتي بعد فصل الخطاب بحيث قصر الاصول
فيه على المسائل ايضا يقتضي ان لا يكون مقلدا للامامة في نفس المسائل ايضا وهذا مما لا شك في
فساده واما الثالث فلانه مع كونه خروجا عن هذا المقام يقتضي ان لا يكون مقلدا للائمة في
الاصول والفروع وذا فاسد ايضا واما الرابع فلان مسائل المتن ليست مقصورة على مباحث
الذات والصفات والوجه المذكور يقتضي القصر عليها ثم ان للامامة ~~مسائل المتن ليست مقصورة~~
~~على مباحث الذات والصفات والوجه المذكور يقتضي القصر عليها~~ ثم ان للامامة مسائل بعضها ليس من
من الكلام فلا وجه لعدها من الكلام وبعضها من الفقه فلا وجه لاخذها ههنا وقد حققنا
الامر في ذلك في المعالي مع انه يأتي عنه سيأتي ما بعد فصل الخطاب واما الخامس فلانه مع كونه
السياق آبيا عنه ايضا لا وجه لعدم المسائل التي لا يكفر جاحدها من الفروع مع ان كثيرا منها مبادي
واصول لتلك الضروريات مثل اثبات الارادة الجزئية والقول بان العالم قابل للفناء وغيرها والحق ان
المراد بالاصول ههنا هو المسائل الكلية وبالفروع المسائل الاعتقادية المندرجة تحت تلك
الاصول ويدل عليه صريح قوله ولم يترك من امهاتها ومهماتها بعد ذكر الاصول في الفقرة
الاولى وتلك الاصول الكلية مع كونها من مسائل الكلام تكون مبادي لمسائل اخر هي بالنسبة اليها
فروع ولا بعد في كون بعض مسائل العلم مبادي ودلائل للمسائل الاخر منه صرح به المصنف في المواقف
ويمكن ان يقال المراد بالاصول المسائل الكلامية وبالفروع مسائل سائر العلوم باسرها ونسبتها
الى الكلام من حيث ان الكلام اصل لجميع العلوم وفيه يبين غاياتها وحيثياتها فاليه ينتهي جميع العلوم
ولذلك سمي العلم الاعلى ومعنى العصمة عن التقليد فيها كون مسائل تلك العلوم معلومة بالنظر
بدلائلها حتى الفقه ايضا فلا يلزم له دعوى الاجتهاد في الاحكام ايضا فيكون فيه اشارة
الى انه برع في العلوم كلها فلكون ذلك نعمة عظيمة من الله تعالى له ذكره في مقام الحمد هذا
الكلامية اي المنسوبة الى علم الكلام وكثيرا ما يحذف لفظ العلم منه ومن امثاله
فمن ههنا احتمل ان يكون لفظ العلم مقحما لكن التحقيق انه ليس مقحما منه ومن امثاله والكلام
علم بامور يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحج عليها او دفع الشبه عنها
والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة الى دين

محمد عليه السلام وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا
او ما قبل من ان موضوعه ذات الله تعالى او الموجود بما هو موجود من حيث ان البحث فيه على قانون
الاسلام يمتاز عن العلم الالهى فمنظور فيه وفائدته الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان
وارشاد المسترشدين والزام المعاندين وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين
وتقوية العلوم الشرعيه لكونه اساسا لها ومن المعلوم ان مدار البناء قوة وضعفا على اساسه
ومبناه وصحة النيته والاعتقاد وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين وذلك نهاية
مطلوب الثقلين ومرتبته اسنى المراتب لكونه جامعا لجميع جهات الشرف اذ قد عرف ان غايته
اشرف الغايات ودلائله يقينية غير مشوبة بالوهميات سيما وقد تأيدت بالتقليات
وفائدة المذكور هى الغاية فى الوثاقة ومسائله التى هى الاحكام النظرية اما عقايد دينية
او ما يتوقف عليها اثبات تلك العقايد فاذن حاز جميع جهات الشرف فصار فى اعلى المراتب
واسمه ينبئ عن شرفه من حيث ان الكلام هو الاخير فهذه خلاصة ما فى المرصد الاول من الموقف
الاول من المواقف الاصول ذكرناها ليكون عونا على الشارع الطالب لعلم الكلام والله الهادى
الى اقصى المرام صلاة والظاهر ان يقال فى جواب النداء المذكور ذلنا او اهدنا مثلا
الى سبيل التحقيق والرشاد او عصمنا عن الذلل على ان زيادة كل من الامرين المذكورين الدوام
والثبات على ذلك وهو ظاهر اذ قد عرفت ان المراد بالنداء المذكور التضرع والابتهال
لا الفخر واظهار الجلال المستعمل وقد قيل ان المراد به طلب الاجابة لكنه اشار بهذا الى
ان الصلوة اى الدعاء بطلب الرحمة له عليه السلام دعاء بها للبرايا كما قيل وهذا دعاء للبرية
شامل فمن هنا قيل ان الصلوة على النبى راجعة الى امته فكانه سلك بذلك طريقة البرهان
التى هى من شعب البلاغة فلذا جعل التصلية مقصودا اصليا من النداء واوردها على طريق
صنعة الاستغراب المقبولة عند اولى الالباب والاولى ان يقال صلى وسلم لما قيل بكراهة
الاقتصار على الاول الا ان لا يثبت الكراهة عنده او لكونها مجبورة باريادة التصلية مقصودا
بالنداء والحق ان الصلوة متضمنة للسلام ولذا ورد فى الحديث اللهم صل على محمد وعلى آل محمد
الحديث كما هو المعتاد فى كل صلوة المؤيد بقواطع الحجة اللام فى الحجة ان كانت عوضا عن المضاف
اليه وقد اختاره اكثر النحاة فذلك الضمير اما راجع الى الله تعالى فيكون فى هذه الفقرة اشارة
الى ان آية نبينا عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء وان كان راجعا الى نبينا فيفيد ان حجة عليه
السلام كلها قاطعة ويكون الكلام ح ساكتا عن حجج سائر الانبياء لكن لما كان هذا الكلام فى مقام
المدح يستفاد منه ايضا ان حجة عليه السلام اعظم الحجج والا لم يكن عوضا عن المضاف اليه

اعادته فى مقام الضمير يدل على التغاير وان قيل بان المعاد المعرف عين الاول انسان بعثه اه
عبر بالانسان اشارة الى جواز نبوة النساء كما نقل ذلك عن الاشعرى فى حق مريم وآسية عليهما
السلام وان لم يكن ذلك اصح ومع هذا يخرج الملك والجن اذ النبى لا يكون الا انسانا فان قيل من ان
الاولى ان يقال رجل ليخرج النساء لان النبى لا يكون منهما على الاصح ليس بشئ لانه لابد ان يشير
الى مذهب امامه كما اشرنا اليه ولان الرجل كما يطلق على الانسى يطلق على الجنى ايضا مع ان الصحيح
انه لا يكون منه النبى فالتشبيه على الصحيح باخذ الانسان حيث يخرج منه الجن اولى من التشبيه
على الاصح باخذ الرجل ليخرج النساء هذا واما الرسول فقد جوز كونه ملكا ولذا ذهب الشيخ ابو
منصور الماتريدى الى العموم والخصوص من وجه بينهما وجوز فى كتابه التاويلات فى قوله تعالى
جاعل الملئكة رسلا الاية كون تلك الملائكة رسلا بالمعنى الشرعى اعنى المبلغين عن الله
تعالى الى اقوامهم لا بالمعنى اللغوى ويرد عليه ان الظاهر فى الاية من الرسل هو الرسل بالمعنى
اللغوى وان كان المتبادر من القرآن هو الحقايق الشرعية لان تبليغهم بالنسبة الى الملائكة
غير محتاج اليه وبالنسبة الى الانبياء لا يقتضى رسالتهم بالمعنى المتنازع فيه ههنا
فالظاهر فى الاية هو المعنى اللغوى اعلم انهم بعدما اتفقوا على اختصاص النبى بالانسان وعلى
عدم مباينتها لاجتماعهما فى مادة واحدة قال الله تعالى فى حق اسمعيل عليه السلام وكان رسولا
نبيا اختلفوا فى انهما متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة وقد ارتضاه القشانى
لكن باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبى او ان النبى اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه
البعض حيث فسره بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبى فانه اعم واخص والظاهر ان مراده ان
الرسول اعم مطلقا من النبى وذهب بعضهم الى العموم من وجه بينهما وهو الذى مال اليه الشيخ
ابو منصور رحمه الله وقد عرفت ما فى كل منهما انفا والظاهر ما ذهب اليه جمهور اهل السنة
ويدل عليه قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الاية وقوله عليه السلام حين سئل
عن عدد الانبياء فقال لمائة واربعة وعشرين الفا فقيل كم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر
جما غفيرا رواه البيضاوى اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه لو كان الرسول اعم من النبى
او مساويا له لما عطف عليه الرسول لان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص وكذا نفى احد المتساويين
يستلزم نفى الاخر واما ما قيل من ان كلا من الاية والحديث لا يثبت المدعى اعنى اعمية النبى
من الرسول مطلقا اما الاية فلجواز ان يكون بينهما عموم من وجه فنفى احدهما ايضا لا يستلزم
نفى الاخر فلا يلزم الاستدراك فى العطف فمنظور فيه اما اولا فلان كلا من ذلك موقوف على
ثبوت الرسول من غير الانسان وقد عرفت ما فيه والاحتمال وان كفى فى الاستدراك لكن غرض المانع

لكن قيل لفظ انسان عم بطائفة
كما قيل انسانة فانه عم الاناث فقط
فحاصل
حمل فعلها هذا لا يحصل الانثيان المذكور

من العكس اعنى كون النبى اعم مطلقا من الرسول ح

وامّا الحديث فلجواز ان يكون السؤال عن عدد الرسل من الانس
لا عن عدد مطلق الرسل ح

انما هو اثبات العموم من وجه بينهما ولم يثبت ذلك بعد وآما ثانيا فلان سياق الاية صريح في ان
كلا من الرسول والنبي هو الذي القاه الشيطان في امنيته فنسخه الله تعالى عقيبه مع ان الكل اتفقوا
على عصمة الملائكة عن القاء الشيطان وتخصيصه بالرسول والنبي اللذين هما من الانس
مخصص بلا مخصص على انه موقوف على ثبوت الرسالة الشرعية هنا ولم يثبت ذلك والتحقيق انه لا معنى
لاطلاق الرسول والنبي بالمعنى المتنازع فيه على الملك وانه لا مانع من اطلاق النبي بالمعنى اللغوي
على الملك كما انه لا مانع من اطلاق الرسول بهذا المعنى عليه كما ورد في القرآن فظهر من هذا ايضا
انه لو كان اطلاق الرسول على الملك بالمعنى الشرعي لزم ان يطلق عليه النبي بهذا المعنى مع انا لا نقف
على عدم الاطلاق فان بنوا ذلك على ورود اطلاق الرسول عليه في الشرع دون النبي يكون هذا
خارجا عن الاصطلاح مبنيا على الاذن والسماع فلا وجه فيه لاعتبار المعنى المتنازع فيه
ثم البعث ههنا معنوي لا حسي وهو ارسال الله اياه الى عباده وهذا موجود في جميع الموارد غاية
انه يوجد ذلك في بعض الانبياء مع البعث الحسي كبعث موسى من طور الى مصر ويكتفي بالبعث
المعنوي كما في نبينا عليه السلام حيث بعث في مكة الى اهلها على ان بعثته موسى بعثته
الى العباد في اي محل وجد وآما بالمعنى حمله على التبليغ وذلك معنى متعارف ههنا فلا وجه
لارتكاب المجاز بجعله من ذكر العام وارادة الخاص والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد
والكثير وللثقلين ولما كان متبادرا في الانس تركه في شرح المقاصد ولما اتفقوا على انه
عليه السلام مبعوث الى الثقلين ولا يتوهم انه حينئذ لا يكون التعريف مانعا لما اتفقوا ايضا
على ان ما عداه من الانبياء مبعوث الى الانس فقط لما قد عرفت انه شامل للواحد والكثير
انسا كان او جنا وتخصيصه ان النبي هو المبعوث الى المخلوق واحدا او كثيرا من الانس والجن
او من كليهما ولا يخفى انه لا يخرج عنه فرد من الانبياء هذا لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون بعض
الانبياء مبعوثا الى الجن فقط ولم يذهب اليه احد فالاولى تركه كما في المقاصد وشرحه وان
لم يتفطن له الناظر وزهمنا لتبليغ ما اوحاه اه مفعول له للبعث الذي هو فعل الله
وهو قد يكون غاية مترتبة وسبب حاملا على الفعل وقد يكون علة باعثة فالتبليغ من الاول
لا من الثاني لانه ليس علة باعثة [illegible] وان كان سببا له ومترتبا عليه في الخارج فاللام
فيه لام الغاية والمصلحة ولتسمية لام [illegible] ايضا لام الغرض والعلة الغائية فيكون موافقا
لما عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف والشارح فان كان
حق اللام ان يدخل على ما هو غرض فيكون فيها استعارة تبعية بان يشبه ترتب التبليغ على
البعث بترتب الغرض على فعل ويستعمل اللام التي حقها ان يستعمل في الثاني في الاول كما اشار

اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ان كان فى كون العبادة
غاية مترتبة كلام ايضا بخلاف التبليغ وان كان من حقها ان تدخل على ما هو غاية ايضا فلا حاجة
ههنا الى الاستعادة التبعية والظاهر ان مراد البيضاوى بما ذكره فى الاية المذكورة انما
هو رد المعتزلة المستدلين بها على جواز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته بناء على ان اللام
لام الغرض مع ان العبادة لم تحصل فى حق كثير من الجن والانس وحاصل رده انها لام المصلحة
والفائدة لا لام الغرض فليس للخالق تعالى فى ذلك قصد عبادتهم واراد تها حتى يلزم التخلف
المستحيل فى حقه تعالى بالنظر الى الكثير من الجن والانس وانما يقال فى امثاله عرض الله
تعالى على سبيل التشبيه بمعنى انه لو صدر عن غيره لكان غرضا لا على سبيل الحقيقة ولا يخفى
على من له تامل صادق انه ليس فى كلامه جعل اللام استعارة تبعية لا يقال المستفاد
من كلامه انه اعتبر الاستعارة فى مدخول اللام فيكون اللام استعارة تخييلية لانا
نقول لم لا يجوز ان يكون اللام مشتركة بين المعنيين ويكون النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة
انما هو فى تعيين المراد ويكون اعتبار التشبيه انما هو فى اطلاق الغرض على مثله
فليتدبر بالاهتمام فان هذا التقرير مخالف لما اشتهر بين الانام ثم ان التبليغ مصدر
مضاف الى المفعول والفاعل وهو ذاك الانسان مترك وكلمة ما المضاف اليها عبارة
عن الاحكام من الاوامر والنواهى كما وقع ذلك فى شرح العقايد للتفتازانى وليت شعرى
ما وجه التخصيص بالاحكام فان التبليغ عام لها ولغيرها قال الله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك وظاهر ان المنزل اعم من الاحكام وغيرها فلعل العدول عن الاحكام
الى كلمة ما اشارة الى ما ذكرناه فلا وجه للتخصيص بالاحكام بعد التعبير باللفظ العام
والوحى عند اهل الشرع نوعان الاول ظاهر وهو ثلثة اقسام الاول ما سمع النبى من ملك
يتيقنه وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين كالقران والثانى ما وضح له باشارة
الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها والثالث ما الاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى بان اراد الله تعالى
بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اريك الله تعالى وهو ما ينال بالاجتهاد
ومنعه بعضهم وجوزه اخرون والتفصيل فى اصول الفقه ولا يجوز ان يراد من الوحى
ههنا المعنى الاعم الشامل للظاهر والباطن لان النبى غير مامور بتبليغه والا لكان وحيا
ظاهرا وهو خلاف المفروض وكيف يراد ذلك وهم جوزوا الخطا فى اجتهاد الانبياء وان
لم يقروا عليه ففساد التعميم المذكور اظهر من ان يخفى والجار فى اليه متعلق بارحى وصلة

التبليغ محذوف لظهوره ولقوله الى الخلق سابقا ولا يجوز تعلق الجار المذكور بالتبليغ اذ لا
معنى لتبليغ مطلق ما اوحى الى الخلق لان ذلك الموحى ان كان الى ذلك المبلغ فهو عين تعلق الجار
باوحى فقط وان كان الى غيره فلا معنى ايضا لبعث الله تعالى اياه لتبليغه الى الخلق لانك
قد عرفت ان الوحى شامل للاقسام الثلثة فاذا اعتبر تعلق الجار بالتبليغ وقطع تعلقه باوحى
يكون ذلك الوحى الى غيره فلا يوجد هنا وحى بالنسبة اليه فلا بعث بالنسبة اليه حينئذ قطعا
واعتبار تعلقه بالتبليغ دون اعتبار الجار الاخر مثله المتعلق باوحى لغو وفضول من الكلام
والحق ان سياق الكلام ايضا ابى عن التعلق المذكور كما ابى عنه ايضا قوله فيما بعد من اوحى
اليه هذا فح يرد عليه ان التعريف على هذا لا يشمل انبياء بنى اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحى
الى موسى لا التبليغ ما اوحى اليهم بل يرد عليه انه لا تبليغ هنا بل الموجود انما هو تقرير شريعته
موسى لا تبليغه اذ لا وحى اليه حتى يوجد تبليغه والجواب عنه بانه يحتمل ان يتعلق بالتبليغ
قد عرفت ما فيه من الركاكة والفساد وكذا الجواب بانه على تقدير تعلقه باوحى يحتمل ان يوجد
هناك واحد من اقسام الوحى اذ انتفاء جميعها هناك مع وسلم فيجوز ان يكون المراد من
الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول ليس بشئ ولانه
اذا وجد هناك شئ من اقسام الوحى المذكور يلزم ان يكون متبوعا لا تابعا مع انه المفروض
ثم ان التعميم المذكور مع ركاكته وعدم مساعدة العبارة عليه لا يدفع الايراد لان تبليغ
هناك وانما الموجود هو التقرير كما اشرنا اليه فلا مخلص عن هذا الا بان يلتزم ان الوحى فى التعريف
اعنى به الوحى الظاهر اعم من ان يكون اجماليا او تفصيليا ويلتزم وجود الوحى الاجمالى فى المادة
المذكورة على معنى ان الله تعالى يقول له مثلا بلغ التورية التى عندك الى قومك كذا فيوجد فيه
التبليغ ايضا بالنظر الى مطلق المخلوق غايته انه يكون بالنظر الى من يجئ بعد عصر النبى
السابق على ذلك النبى المبعوث فيندفع الايراد المذكور ثم ان هذا التوجيه وان امكن
بالنظر الى وجود لفظ الاحكام فى التعريف لكنه بالنظر الى كلمة ما كما ههنا ظاهر جدا والم
يتفطنوا وعلى هذا اى وعلى هذا التعريف لا يشمل المعرف اى النبى من اوحى اليه لكماله
فى نفسه اه لان النبى معرف بهذا التعريف وظاهر ان التعريف المذكور لا يشمله لعدم وجود
البعث هناك الى الخلق حتى يوجد التبليغ بالنظر اليهم بناء على ان المتبادر من المغايرة بين المبعوث
والمبعوث اليهم والمبلغ والمبلغ اليهم المغايرة الذاتية لا ما هو اعم منها ومن الاعتبارية فلا يشمله
المعرف فلا يكون التعريف جامعا لافراده وما هو كذلك فهو غير صحيح اللهم الا ان يتكلف اه
ظرف لعدم الشمول اذ لم يوجد فى كلام الشر غيره اى لا يشمل التعريف المذكور المادة المذكورة

الجيب هو الكابلوى

المذكورة فى جميع الاوقات الا وقتا ان يتكلف وحمله على انه ظرف لعدم الصحة الملحوظة هنا كما اشرنا
اليه كما يأتى عنه قوله لا يشمل اه لانه اشارة الى الصغرى النقض المذكور وعدم الصحة الملحوظة
اشار الى كبراه ودفعها انما يكون بعد دفع الصغرى على ان دفع مثل الايراد المذكور انما يكون
بتحرير المراد يأتى عنه ايضا ما نقل عنه ههنا فى وجه التكليف حيث قال بان يحمل التعريف على معنى
انه تعالى بعثه لتبليغ ما اوحى الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير ابتداء بالذات او بالاعتبار وقيد
من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى اقول قد بنى هذا التوجيه على انه مأمور
بتكميل النفس الناطقة علما وعملا اذ الكمال انما يكون بامتثال امر الملك المتعال واما قبل الامر
والامتثال به فلا كمال هنا ولا اطمينان فافهم لكن يرد عليه ان الكل مأمور بتكميل النفس علما
وعملا فيلزم ان لا يكون التعريف مانعا الا ان يقال ذلك على السنة انبيائهم بخلاف المادة
المذكورة لكن الامر بعد هذا مشكل اذ التعريف المذكور صادق على انبياء بنى اسرائيل بجعل الوحى
فى التعريف اعم من الذات او بالواسطة كما ذكروا فيلزم من اجتماع هذين الامرين اعنى التكلف
المذكور وما حرروا فى الوحى ان لا يكون التعريف المذكور بعد التكلف مانعا وقد عرفت منا
المخلص عن ذلك فتذكر هذا ويمكن الجواب عنه بمنع الكبرى التى اشرنا اليها اعنى عدم صحة هذا
التعريف لذى شأنه عدم الشمول بان يقال يجوز التعريف بالافراد المشهورة للمعرفة وهم الذين
بعثوا للتبليغ الى الناس والقرينة على هذا التخصيص ظاهرة اذ لا نعرفه ولا يلزم علينا بيان
حقيقته ولعله اشار اليه بقوله كما قيل وقد اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم
صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه عليه السلام انه قال يا ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق
على دين خليل ابراهيم عليه السلام غيرى فكان مبلغا الى غيره انتهى واقول والذى يستفاد من كتب
الصحاح الحديث مثل البخارى وغيره انه انما قال هذا الكلام بعد ما دار البلدان وشاهد مع
الاحبار والرهبان وفاته له فى كل من اليهود والنصرانية الخذلان واستحسنوا بقاءه على دين
خليل الرحمن فبعد هذا قال هذا الكلام نصيحة للاخوان فكيف يستفاد منه انه مبعوث من الله
الملك المنان الى ابناء الزمان فتدبر وعلى الله التكلان ثم الاولى لك ان تترك هذا البحث
من البين الا انه اورده لنكتة اشرنا اليها فى صدر المبحث يعرفها الفطن والوسوسة قد ليستعمل
مراد فاله اه اشار بتعدده الى ترجيح الترادف بينهما مع ان لخصوصية الرسول من النبى راجح عند
جمهور اهل السنة الا ان يقال قدمه لكون المقام مقام اجتماعهما اذ لا شك ان القائل عليه
السلام بالحديث المذكور رسول بل هو سيد المرسلين عليهم السلام اى امة الاجابة وهم الذين
امنوا به صلى الله عليه وسلم ولجابوا به فى جميع ما علم مجيئه به ضرورة وهو ظاهر الراجح الكافى

قوله قيد من حيث انه اوحى اليه اه
قبل والاولى فى انتفاع ان يقول
قيد من حيث نفس المطمئنة سمعت و
قيد من حيث نفس الامان سمعت اليه
ويبلغ ومن حيث نفس شخص
ويبلغ اليه وعلى هذا ينصور تبليغ
الرفقة وينتفع الارحام هذا والاحكم ما قيد
فالمتخصص اذا رصد الى منفعة النفس المطمئنة
انقاد لها النفس الامان ضرورة فلا معنى لكونه
بعثوا ما عنان المطمئنة اليه ما عنان النفس الامان
بعثوا ما عنان الظلام نعم يحتج بما هو غلط فاحشة فانه
وتمثل هذا الكلام هذا
لا اشار اليه ان

في هذا المقام اذ المطلب ظني يكفي فيه الرجحان وانما قلنا بهذا هو ظاهر لان اكثر ما ورد في الاحاديث
او في جنس الحديث على هذا الاسلوب اي بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع من التعظيم اريد
به اهل القبلة وهم اهل الاجابة وما نحن فيه من هذا القبيل بقرينة السابق والاكثر كاف
في اثبات المدعى الذي هو الرجحان الكافي في المطلب الظني وما ورد في بعض الاحاديث مما
يقتضي كون المراد من الامة امة الدعوة فانما هو لمانع هناك من ارادة اهل القبلة فاذا
لم يوجد مانع فلا وجه حينئذ لترك التشريف الذي اشعر به الكلام ثم ان دعوى الرجحان ههنا
انما هو بالنظر الى ذات الحديث ههنا واما بالنظر الى الحديث الذي نقله البيضاوي في
تفسير قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم الآية حيث قال قال النبي صلى الله عليه وسلم افترقت اليهود
احدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى ثنتين وسبعين
فرقة كلها في الهاوية الا واحدة الحديث فالمراد به امة الاجابة ههنا ايضا لا شك ان النبي
صلى الله عليه وسلم ذم اليهود والنصارى بسبب انهم امنوا بموسى وعيسى عليهما السلام
ثم حرفوا الكتب وغيروا الطرق وتشعبوا كل شعبة الا طائفة واحدة منهم ثم عطف بيان لحال امته
فكانه قال عليه السلام ليس هذا اول حادثة وقعت فيكما ونقض العهد من اتباع الانبياء جار
قديما وحديثا ففيه تهديد لهم وتسلية لنفسه المباركة وايضا المقابلة المذكورة تدل
على ان المراد من الامة امة الاجابة اذ لو كان المراد به امة الدعوة لكان نشأ ملا لليهود
والنصارى مع انه عليه السلام اوردها في مقابلتهم وانما زاد فرقة امة محمد عليه السلام اشارة
الى زيادة ابتلائها او لكونه مبعوثا الى كافة الناس او لكثرة الشرور في آخر الزمان ولما قيل
من ان الظاهر من اليهود والنصارى امة موسى وعيسى وهم الذين امنوا بهما قبل بعثه نبينا عليه السلام
فح يرجح حديث البيضاوي ارادة امة الدعوة انتهى فاذا اراد به ان الحديث دل على ان امة موسى
صاروا احدى وسبعين فرقة وزاد عليه امة عيسى بواحدة بجعل اليهود فرقة واحدة فيزيد عليه امة
محمد بواحدة اخرى بجعل النصارى فرقة اخرى كما هو الظاهر من سياق كلامه فيكون المراد من الامة
ههنا امة دعوة فيرد عليه كما سيذكره هذا القائل ان الكفر ملة واحدة فينبغي ان يكون اليهود
والنصارى فرقة واحدة على انه يلزم ح ان الكافر مع المؤمن في الحكم بكونهم في النار وان اراد
ان الحديث دل على ان امة موسى افترقت بالعدد المذكور وزاد عليه امة عيسى بواحدة ويزيد
عليه امة محمد بواحدة اخرى فيبلغ الى العدد المذكور مع عموم الامة من الدعوة والاجابة فيرد
عليه انه على هذا يكون اليهود احدى وسبعين والنصارى واحدة وامة محمد واحدة اخرى وهو
بعيد جدا من وجوه اما الاول فلان اليهود المفترقة الى العدد المذكور لا يكون المراد بها امة الدعوة

وتفرقة امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة صح

كانبوي

الدعوة لكونها اول الكلام فالمراد به امة الاجابة فاذا افترقوا فلابد ان يفترق ايضا من اجابوا
بعيسى ومحمد عليهما السلام والفوق تحكم وآما ثانيا فلان قوله عليه السلام كلها في النار الا واحدة
الحديث يدل قطعا على ان بعض امته الاجابة لا يكونون على هديه وهدى اصحابه وهو شاهد
في العالم قطعا ولو كان الامر كما اراد لزم ان يكون كل اهل القبلة على سيرة اصحابه وهو خلاف
الواقع وآما ثالثا فلانه لا معنى حينئذ للتهديد والترغيب وقد ساقه صلى الله عليه وسلم لذلك
فالحق انه لا ينبغي التوقف في دلالة حديث البيضاوي على ان المراد من الامة ههنا امة الاجابة
قال بعض شراح اه ذكره الطيبي في شرح مشكوة المصابيح وانت تعلم بعد جدا
اه في هذا العنوان اشارة الى ان بعد هذا المحل في غاية الوضوح فكانه معلوم لكل مخاطب فلا يحمل
الحديث على مثل هذا التوجيه البعيد مع وجود الوجه الظاهر الواضح الكافي في هذا المقام
فلا منافات بينه وبين ما ادعاه اولا من الرجحان كما ظن فليس مقصوده من هذا الكلام توجيه
البعد المشار اليه في كلام ذلك الشارح لانه فيما له وجه صحة في الجملة كما ظن ايضا بل المقصود
انما هو رده من غير منافات لاول كلامه فان فرق الكفرة اي اصولها التي بينها مخالفة
معتدة بها اكثر من هذا العدد بكثير فما ظنك بمجموع فرق المسلمين والكافرين الواردة ههنا ح
لا يقال الكفر ملة واحدة فليكن مجموع الكفرة بعد البعثة فرقة واحدة والبواقي من اهل القبلة
لانا نقول فلم لا يجوز العكس بل هو اوفق لظاهر الحديث حيث لا يحتاج ح قوله كلها في النار
الى تكلف في التوجيه بل يمكن ان يكون اهل الاسلام فرقة واحدة ايضا اذ لا وجه للتفريق ح بين اهل القبلة
القبلتين فلا يبلغ الفرق لعدد المذكور على ان مثل قوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى
على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء يدل على ان كلا منهما ينبغي ان يعد فرقة مستقلة
اذ فرق اهل الاسلام انما تشعبت بمثل هذا القول من جهة تكفير بعضهم بعضا فاذا كان الفرق
من اهل الاسلام حصلت بهذا الوجه ينبغي ان يعد الكفرة ايضا فرقا عديدة لا سيما اليهود
والنصارى المنصوص بتشعبهم بالمعنى المراد ههنا فكون الكفر ملة واحدة وان ورد في الاثر
لكنه لا يكفي ههنا في كونهم فرقة واحدة كما حققناه ولعل هذا هو مراد الشارح وان لم يتفطن
له الناظرون السين اما للتاكيد فاي لتاكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه
مجهول متردد فيه للمخاطب فاكده النبي صلى الله به فافاد ان هذا الافتراق واقع لا محال فيفيد
تحقق وقوعه سواء كان في الحال او في الاستقبال مع ان وضع السين للاستقبال فيكون
هذا معنى مجازيا لكنه لكونه عادة الشارح في امثال هذا المقام وافادته التاكيد ايضا قدمه
على الاحتمال الثاني العاري عن هذه المزية فمعنى كلام السين اما بمعناه الحقيقي واما بمعناه

الطاف هو الكنبوي عفي عنه

الحقيقي فعلى هذا يندفع عنه ما اوردوا عليه من انه احتمال ضعيف فكيف يقدم على الاحتمال الراجح اعلم
ان هذا المقام صار مزلقة للناظرين ونحن اشرنا الى حاصله لكن نفصله بعض التفصيل ليتضح حقيقة
الحال فنقول وبالله التوفيق قال الزمخشري السين اذا دخلت على قول محبوب او مكروه افادت انه
واقع لا محالة وقد اومى الى ذلك سيبويه فقال في قوله تعالى فسيكفيكهم الله تعالى ان ذلك كائن لا محالة
وان تاخر الى حين وقد صرح بذلك في قوله تعالى اولئك سيرحمهم الله تعالى فقال السين يفيد وجود الرحمة
لا محالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد اذا قلت مثلا سانتقم هذا كلامه وهكذا اشار اليه
الكشاف في امثال هذه الآي وكذا البيضاوي وغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح رحمه الله
اشار اولا الى ما ذكره ائمة التفسير في الايات المذكورة من ان المق به تاكيد الافتراق بهذا العدد
بانه واقع لا محالة من غير ان يراد به الاستقبال فقط اعني الافتراق الواقع بعد حيوته كما في
الوجه الثاني والقرينة هو وقوع هذا الحديث وصدوره منه عليه السلام في مقام تهديد
اصحابه وامته وذلك المقام يقتضي تاكيد الكلام فحملها على التاكيد ثم اشار ثانيا الى معناه
الحقيقي اعني وقوع هذا الافتراق بعد وفاته عليه السلام لان المتبادر من الاستقبال في هذا
الافتراق هو الاستقبال بالنظر الى عصره عليه السلام لا بالنظر الى زمان التكلم وهذا ظاهر
للمنصف ولكون الوجه الاول معروفا في امثال هذا المقام وعمومه لجميع الايام وكماله في تهديد الانام
قدمه على الاحتمال الثاني وقد اشتهر ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة وان خصصوه بالامامين
على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية عند الائمة من النحاة والمفسرين هذا واما ما قاله الفاضل
المحشي بعد بسط مقدمة حاصلها ان المضارع المشتق من الفعل التدريجي كالافتراق المذكور
ههنا وكالصلوة ونحوها لا يلزم في ان ينسب حقيقة الى الفاعل صدوره منه بتمامه بل يكفي فيه
شروعه الا يرى ان الشارع في الصلوة يقال له هو يصلي حقيقة وان لم يات الا جزءا قليلا
من اجزائها ~~متعلق بما قبله~~ من ان مراد الشارح انه يحتمل ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد
في زمان التكلم اذ الامة في زمان التكلم ليسوا بمنحصرين في الاصحاب حتى ينافيه سياق الحديث ويحتمل
ان يشرعوا فيه بعد حيوته عليه السلام فعلى الاول يكون الافتراق الواضح عند المخاطبين قرينة
يصرف السين عن معناه الحقيقي اعني الاستقبال فيحمل المضارع ح على الحال ويكون السين
لتاكيد الحكم بالافتراق والمعنى ان الامة شرعوا في الحال في الافتراق ويتم في زمان قريب من التكلم
ففائدة التاكيد بالسين دون سوف وغيرها من ادوات التاكيد هي الاشارة الى ان الافتراق
المذكور يتم في زمان قريب من التكلم بخلاف التاكيد بسوف في مثل قوله تعالى ولسوف يعطيك

كلنبوي م

يعطيك الاية فانها تشير الى ان الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء انما هو مجموع ما فى الدنيا والاخرة وان
شرع فى الحال الذى هو زمان نزول هذه الاية وبخلاف سائر ادوات التاكيد اذ لا تشير الى
الاستقبال اصلا وقد عرفت فى البسط انه لا يلزم من هذا الحمل خلاف الواقع وعلى الثانى يكون
عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة معينة لحمل المضارع المشترك بين الحال والاستقبال
على الاستقبال فحينئذ يجب حمل السين على معناه الحقيقى اعنى تقريب وقوع الافتراق المذكور
الى زمان التكلم والمعنى ستشرع الامة فى الافتراق او سيقع شروعهم واتمامهم اذ الظاهر ان
الافتراق المذكور لكونه مستلزما للخروج عن حكمه التكليف لا يكون الا فى الدنيا التى هى دار
التكليف فقط فيدل على بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل مضى ثلثمائة عام من ايام الدنيا انتهى
ملخصا ففيه بحث اما اولا فلانه لو سلم ان فى زمان التكلم بهذا الحديث اشخاصا مؤمنين يمكن
ان يشرعوا فى الافتراق بالعدد المذكور لكن من اين يعلم انهم شرعوا فى الحال فى الافتراق المذكور
فضلا عن الوضوح عند المخاطبين بل الذى يقتضيه العقل والنقل ان يكون المخالفون
فرقة واحدة ليس الا الان الناس فى عصره عليه السلام قسمان قطعا وعلى ما ذكره من حمل
المضارع على الحال يلزم ان يوجد نبذ من كل فرقة والواقع خلافه فضلا عن وضوح القرينة
هنالك وقد قال فى شرح المواقف قال الامدى كان المسلمون عند وفات النبى صلى الله عليه وسلم
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ اختلافات
وقت احتضاره عليه السلام وبعد وفاته على ما فصلوه فهذا صريح فى ان الموجود فى
عصره عليه السلام هو الفرقة الواحدة وايضا ذكر صاحب الملل والنحل ان الخوارج والغلاة
ظهرتا وقت خلافة على رضى الله عنه وابتداءت منهما الضلالة والبدع وبعده وقع اختلاف
الامة فى الاصول والامامة لا يقال قد ذكر ايضا صاحب الملل والنحل ان كل اختلاف وقع فى اخر زمان
كل نبى فهو ناش من الاختلاف الواقع فى اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على رضى الله عنه
ناش من الاختلافات الواقعة فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم من المشركين والمنافقين كاعتراض
بعضهم على النبى عليه السلام فى قسمة الغنايم وغيرها فلعل حمل الصيغة على الحال كما حرر فى تحرير مراد
الشارح انما مبنى على حمل امة الاجابة على الذين امنوا به فى الظاهر ليشمل المنافقين كسائر الفرق
الضالة واما على حمل الافتراق على ما هو اعم المنشأ سواء كان من المشركين او من المنافقين فى
زمانه عليه السلام بقرينة موجودة هنالك عند الاصحاب لانا نقول هذا لا ينافى المقصود قطعا
لان غاية ما ذكره صاحب الملل والنحل ان الاختلاف الواقعة فى اخر زمان كل نبى ناش من الاختلاف
الواقع فى عصره عليه السلام وليس فى كلامه وجود كل اختلاف يكون بعد عصر فى عصره بطريق

الابتدائيه والجزئية اذ هو اللازم على تقدير حمل الصيغة على الحال بل اللازم وجوده زمان التكلم
على التقدير المذكور واثباته دونه خرط القتاد وحمل الافتراق على الافتراق الاعم الواقع من المشركين
والمنافقين لاثبات الحالية المذكورة ينافى غرض الشارح لان هذا الكلام من الشارح انما هو على تقدير
ان يكون المراد بالامة امة الاجابة فكيف يكون التعميم المذكور تحريرا لكلام الشارح على انه بعد هذا
لايتم بالمقصود ايضا اذ لافرق ولا اختلاف بين المشركين والمنافقين فالكل فرقة واحدة فى غضب
عليه السلام لاتفاقهم على بغضه وعداوته عليه السلام وتصويب بعضهم بعضا مع اتحادهم
فى تخطئة اصحابه عليه السلام فالحق ان الموجود فى زمان التكلم بهذا الحديث انما هو الافتراق المطلق
وليس هذا بمطلوب حينئذ بل المطلوب انما هو الافتراق بهذا العدد وهو غير موجود قطعا وامانيا
فلانه على ما ذكره يكون السين مجازا محتملا بالقرينة المحتملة فلو سلم صحته وكفايته فى هذا المقام
فالملازم حينئذ ان يقدم الثانى اعنى كون السين على معناه الحقيقى على الاول كما هو عادة المفسرين
ايضا حيث يقدمون المعنى الحقيقى ثم الارجح فما وجه تقديم هذا الوجه المرجوح المحتمل على الراجح
على ان الامر ههنا حينئذ ليس كما ذكره ائمة التفسير من الوجوه المحتملة فى القران لان القرينة حينئذ لازمة
فى كل من الاحتمالين فان كانت القرينة عندهم على وجود الافتراق المذكور فى زمان التكلم فالاحتمال
الاول وان كانت القرينة فالاحتمال الثانى فاين احتمال الامرين بخلاف ما قررناه
وامانيا ثالثا فلان ما ذكره يبقى هناك احتمال ثالث خلا عنه الحديث وهو وقوع الافتراق المذكور
ولو شروعا بعد زمان التكلم بخلاف ما قررناه وامارابعا فلانه مخالف لما حققه ائمة التفسير
اذ لم يذهب الى مثل ما ذكره احد منهم والذى حققوا فى مثله ان معناه ان كائن لامحالة ولم
يفهم من كلامهم ان معناه انه يشرع فى الحال ويتم الى زمان قريب على انه اذا كان الامر كما ذكره
لايبقى معنى التاكيد واما الشروع فى الحال والتمامية فى زمان قريب الى التكلم فليس معنى التاكيد
بل ذلك لكون الفعل الحال فعلا تدريجيا ومن شانه ان يتم فى زمان قريب الى زمان التكلم خصوصا
فى مثل العدد القليل هذا واما على ما حققناه فى تقرير كلامه فلا يرد عليه شئ من هذه الانجاث
لانا لانلتزم وقوع الافتراق المذكور زمان التكلم بل نلتزم ان ذلك واقع لامحالة لوجود القرينة
على هذا المعنى وهو كون الحديث تهديدا لامة وذلك يقتضى التاكيد ولاندراج جميع الاحتمالات
الثلثة المشار اليها فى هذين الشقين ولكونه موافقا لما عليه الجمهور حتى كان كالمثل المشهور ولذلك
رجح ذلك هذا الاحتمال المزبور على المعنى الحقيقى بتقديمه على هذا المشهور بين اعنى به حمل الافتراق
المذكور على الافتراق عند العبور من بيت الحزن والدخول الى دار السلامة والسرور وهو ما اطبنا
الكلام اذ قد ذل فى هذا المقام اقدام بعد اقدام والتوفيق من الله الملك العلام فانما هو

على وجود الافتراق المذكور بعد صيرورته عليه السلام

هو متحقق الوقوع اه بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين وهو القرب من زمان التكلم وبين المعنى
المجازي الذي اريد به وهو التاكيد اي تحقق الوقوع فان ما يفيده التاكيد انما هو هذا وليس هذا
اشارة الى القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة على معنى انه واقع في كلام من لا يحوم حوله ريب كما وهم
لان هذا مشترك بين القبيلتين فلا يصح ان يكون قرينة على ارادة التاكيد قطعا بل القرينة هنا ما
حققناه سابقا فتذكر ثم ان مراده ان ما هو متحقق الوقوع ولم يقع بعد اذ الكلام ليس الا فيه قريب
كما وقع في قولهم ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت وليس مراده ان كل ما هو متحقق الوقوع
مطلقا قريب اذ لا يدعيه عاقل لانه شامل لما وقع في كل من الازمنة فكيف يصح دعوى انه قريب
على اطلاقه فعلى هذا لا حاجة الى حمل هذا الكلام على الايجاب الجزئي على معنى ان بعض ما هو
متحقق الوقوع قريب لان الكلام المذكور صحيح على كلية بملاحظة ما ذكرناه على انا نقول هذا
التعبير انما يقال فيما لم يقع على ما يشهد به قولهم يعبر عن المضارع بلفظ الماضي تنبيها على
تحقق وقوعه هذا وليس مراده ايض انما هو متحقق الوقوع كالقريب في تحقق الوقوع لانه
مع كونه مستلزما لكون المشبه به اضعف من المشبه مع انه يجب ان يكون اقوى منه يستلزم
ان يكون معنى السين هو القريب دون القرب وان يكون المعنى المراد به انه متحقق الوقوع
لا تحقق الوقوع وهو خلاف الواقع بل كل من متحقق الوقوع والقريب معنى لمدخول السين والقول
بانه يحتمل ح ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية في مدخول السين لا على الاستعارة
التبعية في نفس السين كما اشار اليهما الشريف في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الاية منظور
فيه لان تحقق الوقوع معنى مجازي للسين فلا يوجد هنا ما هو متحقق الوقوع مع قطع النظر عن
السين حتى يشبه ذلك بالقريب ويثبت له ما من خواص القريب استعارة تخييلية كما ذكره
الشريف في مثله فالحق ان قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب ان كان معناه ان ذلك كالقريب
فكما لا يصح في ذاته لمخالفته قاعدة التشبيه لا يصح ايض ان يكون اشارة الى توجيه الاستعارة
بالكناية في مدخول السين على مسلك الشريف على انه ح يكون السين باقيا على معناه كما هو الظاهر
فيكون مخالفا لغرض الشارح نعم لو قيل شبه الافتراق المذكور بالقريب واثبت للاول ما هو
من خواص الثاني لكان موافقا لما ذكره الشريف في مثله لكن اين هذا من غرض الشارح المحقق
كما في قوله تعالى ولسوف يعطيك الاية اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله لام موطئة
للقسم اي هي داخلة على قسم مقدرة وتدل وضعا على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه
الا مع احدى نوني التاكيد ~~خلافا لابي علي فانه جوز دخولها في الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى~~
~~نوني التاكيد خلافا لابي علي فانه جوز دخولها مع مطلق التاكيد سواء كان التاكيد باحدى~~

القائل هو الكلنبوي م

نونى التاكيد خلافا لابى على فانه جوز دخولها عليه مع مطلق التاكيد سواء كان التاكيد باحدى نونى
التاكيد او بحرف اخر كالسين وسوف المفيدين للتاكيد ح فقط وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال
اذا تمهد هذا فاعلم انه لما كان بين مدلولى اللام وسوف تنافيا من حيث ان الاول للحال والثانى
للاستقبال وجهوا الجمع بينهما فذهب جمهور الائمة من النحاة والمفسرين الى ان اللام ههنا ليس لام
القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذى هو التاكيد باحدى النونين بل لام الابتداء الداخلة
على الجملة الاسمية اى لانت سوف يعطيك ربك وهذه اللام ايض موضوعة للحال فتحمل فى الاية
على معنى تحقق الوقوع ولما كان سوف عندهم فى الاية محمولا على معناه الحقيقى بناء على ان
الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء انما هو بعد زمان التكلم بل فى الاخرة وكان اللام المذكور
للتاكيد لما ذكرناه كان معنى الاية ان ذلك العطاء كائن لا محالة وان تأخر لحكمة كما اشار
اليه البيضاوى فصح الجمع بينهما وذهب ابو على الى العكس من ذلك بناء على ان الظاهر من
اللام لام القسم وانه يجوز توكيده بسوف كما جاز بغيرها من نونى التاكيد وعلى ان الظاهر
ان الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء الذى فى الاخرة بل مجموع ما فى الدارين من كمال العلم
وظهور الامر وما ادخر له فى الاخرة مما لا يعلم كنهه سواه ولا شك ان بعض اجزاء هذا المجموع
واقع فى الحال فيحمل اللام على معناها وسوف على تاكيد الحكم هكذا قرره بعض الناظرين
ثم قال والشارح اشار فى تأييد كلامه الى ما ذهب اليه ابو على الفارسى ولا يلزمه بناء
ما ذكره على مذهب جمهور الائمة انتهى وقد اخذه من كلام الناظرين ههنا وفيه بحث ايض
اما اولا فلان مبناه على حمل كلام الشارح على ان السين للتاكيد وانه افاد ح ان الافتراق
بالعدد المذكور شرع فى زمان التكلم ويتم فى زمان قريب وقد عرفت ما فى هذا التقرير
من وجوه الابحاث واما ثانيا فلانه لا وجه لبناء كلامه على مذهب واحد منهم مع صحة بنائه
على مذهب الجمهور لان الغرض من التأييد انما هو كون السين للتاكيد وافادة تحقق الوقوع وهذا
حاصل فى الاية المذكورة على مذهب الجمهور على ما قررناه واما ثالثا فلان الجمهور ما قصروا
الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء على الاخرة وانما لاحظوا هنا معنى التأخر لابقاء
كلمة سوف على معناها الحقيقى قال البيضاوى فى تفسير هذه الاية هذه وعد شامل لما
اعطاه من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين ولما ادخر له فى الاخرة مما لا يعرف كنهه
سواه وجمعها مع سوف للدلالة على ان الاعطاء كائن لا محالة وان تأخر لحكمة انتهى
ملخصا وهذا عين ما عزاه الى ابى على فى معنى الاية ولا شك ان البيضاوى اختار ههنا
مذهب الجمهور حيث قدر المبتدا بعد اللام وجعل اللام للابتداء حيث قال والتقدير ولانت

كلبنوى م

ولا انت سوف يعطيك الاية فلا نزاع بينهم وبين ابى على فى معنى الاية عند التحقيق كما ذعم القائل
وانما النزاع فى امر لفظى وهو ان اباعلى حمل سوف على التاكيد وابقى اللام على ظاهرها والجمهور
بالعكس ولا شك ان مذهب الجمهور اولى لاشتمال الجملة ح على تاكيدات كثيرة بخلاف ما ذهب اليه ابو على
واما رابعا فلانه لو كان الامر كما فهمه من كلام ابى على لم يبق لتاخير الاعطاء الذى ليستعقبه الرضاء
الى الاخرة وجه لانه يكون معنى الاية ح ليعطينك فى الحال فترضى اى فى الحال على ما يفيده
التعقيب مع ان هذا خلاف الواقع فالحق ان مقصوده انما هو وقع المنافات بين اللام وكلمة سوف
وانه لا يكون بعد هذا يكون المراد منه ايضا ان العطاء كائن البتة فى اى زمان وقع حالا او مستقبلا
والا فكيف يتصور فى مثله ادعاء خلاف الواقع وان لم يتفطن له الناظرون فظهر مما حققناه
ان الظاهر ان قوله كما قيل فى قوله تعالى اه تنظير لما ذكره اولا على مذهب الجمهور حيث جعلوا اللام
فى هذه الاية للتاكيد فيقاس ما نحن فيه عليه ولا يلزم الاتحاد بين المشبه والمشبه به من كل وجه
وهو ظاهر ويحتمل ان يكون تنظيرا لما ذكره ابو على فى هذه الاية حيث حمل سوف فيها على التاكيد
فيقاس ما نحن فيه عليه لكن لا كما ذكره هذا القائل وغيره من الناظرين بل كما حققناه فى كلام ابى على
الخ وهو الانسب بحسب اللفظ لكن الاول اولى والحق فخذ ما ذكرناه بالتامل الصادق فان ما ذكروه
غير لايق بشان حديث المصدوق الصادق مع لياقته لكلام الشيخ الحاذق او يحمله الحقيقى
اه الذى هو تقريب الاستقبال فتدل بعبارته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته
على انه متراخ عن حيوته عليه السلام لان زمان تكلمه يصرف الى زمان عصره اذ لا تعدد فى عصره
عليه السلام بل عصره شئ واحد فاذا كان هنا مانع من ظهور الافتراق يوجد ذلك ايضا بعد زمان
التكلم فما جعل النبى عليه السلام ذلك استقباليا الا لكونه ممنوع الظهور فى حياته فيفيد هذا الكلام ان
الافتراق بعد حيوته عليه السلام فالاشارة المذكورة فى مقابلة العبارة وهى اعم من ان يكون مدلولا
مطابقيا او تضمنيا او التزاميا كما حقق فى الاصول وتلخيصه ان الكلام انما سبق للوعيد فاستفيد
منه التاخير المذكور على تقدير حمل السين على معناه الحقيقى على انه يمكن ان يكون المراد منه معنى الصراحة
وانما عبر بالاشارة المشعرة بالدقة لما فيه من الوجه الدقيق كما ذكرناه وامثال هذا شايع فى عباراتهم
من غير نكير هذا وليس المراد منها ما هو من قسم الكناية على معنى انها تدل بصراحته على ان الافتراق المذكور
بعد زمان التكلم وباشارته على طريق الكناية على انه متراخ عن حيوته عليه السلام لان القريب الى زمان
التكلم اعم مما فى حيوته والمتراخى عنها فذكر اللام الاعم واريد الملزوم كما توهم لانه مع كونه بعيدا وخاليا
عن الدقة يرد عليه انه كيف يصح الانتقال من اللازم الاعم الى الملزوم لانهم صرحوا بان الانتقال فى الكناية
كما فى المجاز من الملزوم الى اللازم بجعل اللازم فيها لازما مساويا على ان الشارح فى صدد توجيه معناه

اى بعد زمان حيوته

الملزوم

قوله

للحقيقي فكيف يتمشى وههنا الى التوجيه بالمجاز وفساد هذا الكلام اظهر من ان يخفى وما يتوهم من انه اه
الظاهر انه طعن على الحديث من طرف طاعن سواء كان المراد بالامة امة الاجابة او امة الدعوة وان كان الراجح
عند الشارح هو الاول فلذا كان ظاهر رده مشعرا بالاول والا فالايراد ودفعه متصور على كل تقدير
فلا وجه لتخصيصه بالاول وجعله ايراد عليه لا يقال بل الظاهر انه ايراد على حمل الامة على امة الاجابة
واشتراكه بين الحملين لا يقدح في معارضة المعارض اذ الملتزم عنده انما هو عدم صحة الحمل على امة الاجابة
وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايض بهذا الدليل ايضا فغرضه انما هو رد ما التزمه الشارح من صحة الحمل
على امة الاجابة ورجحانه وذلك ثابت قطعا لانا نقول دعوى الحمل على امة الاجابة غير صحيح ودعوى
ان المراد بالامة امة الدعوة متلازمان في عدم الصحة فما يقوم دليلا على بطلان احدهما يقوم على بطلان الاخرى
فح يكون هذا الدليل باطلا من غير حاجة الى الجواب عنه بل لا وجه له ح لا يقال دعوى التلازم بينهما ممنوع
ولو سلم فيجوز ان يحمل على معنى اخر خال عن المحذور لانا نقول فليبين ذلك المعنى الاخر حتى يتكلم عليه
وان اراد ان لفظ الامة في هذا الحديث لا يخلو عن الكد فذلك عين الطعن في الحديث مع الخروج
عن الجادة فالظاهر انه ايراد على الحديث وطعن عليه وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان
يحمل على اصول المذاهب سواء كان لها فروع وهو الاكثر او لم يكن لها فروع كالجبرية اذ لا فرع لها
بل هو اصل واحد مستقل او على ما يشمل الفروع ان كانت بان يراد بالاصول التي لها فروع فروعها
بطريق اضمحلال الاصول في ضمن فروعها ح اذ لم يعدوا الاصول مع الفروع امورا متغايرة قطعا
وبالاصل الاصل الذي ليس له فروع كالجبرية وعلى التقديرين لا ينطبق العدد الواقع في
الحديث على عدد فرق الامة مطلقا ولك ان تقول بعد الاطلاع على حقيقة الحال على عدد فرق امة
الاجابة ثم الظاهر ان هذا السؤال وارد على كلا شقي الترديد اما على الثاني فظاهر واما على الاول
فلانك قد عرفت منا ان الاحتمال الاول اعني كون السين للتاكيد اتم واشمل من الثاني هذا لكن
وروده انما يكون بعد انقضاء الاوائل الاسلام لان ما افاده السين من الافتراق المذكور
انما هو بعد انقضاء الاوائل واما قبله فلا مجال للحكم بالاقلية لاحتمال ان يبلغ اليه وقت الانقضاء
ومن هذا ظهر ان وروده على الشق الثاني من ترديدي السين اصوب وان رد ذلك على الشق
الاول اعني كون السين للتاكيد ليشمل الاوائل والاواخر على ما حققناه فلا مجال للحكم بالاقلية ح
قبل الانقضاء وبعده ولعل هذا وجه اخر لترجيح الوجه الاول في السين حيث قدمه اذ لا يرد عليه التوهم
المذكور ايض فتدبر ان حمل على اصول المذاهب اه الاصول اما الاصول الاولية واعني بها كبار الفرق
الاسلامية وهي على ما ذكره المص في المواقف ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية
والجبرية والمشبهة واهل السنة واما الاصول الثانوية باضمحلال الاصول الاولية فيها وهي ثلث

كلنبوي م

لا يقال بل الظاهر انه ايراد على حمل الامة
على امة الاجابة واشتراكه بين الحملين
لا يقدح في معارضة المعارض اذ الملتزم
عنده انما هو عدم صحة الحمل على امة الاجابة
وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا بهذا
الدليل لحصول غرضه من رد ما التزمه الشارح
من صحة الحمل على امة الاجابة ورجحانه
لانا نقول دعوى الحمل على امة الاجابة
ودعوى الحمل على امة الدعوة متلازمتان
ح في عدم صحة الحمل على كل منهما فما يقوم
دليلا على بطلان احدهما يقوم دليلا
على بطلان الاخرى فلو بني الايراد المذكور
على حمل الامة على امة الاجابة يكون باطلا
لاحتمال الجريان والتخلف في صورة الحمل على
امة الدعوة من غير حاجة الى الجواب الاخر عنه
لا يقال دعوى التلازم بينهما ممنوع ولو سلم
فيجوز ان يحمل على معنى اخر ثالث خال
عن المحذور لانا نقول فليبين ذلك
المعنى الاخر حتى يتكلم عليه
قال الطاهر م م م

ثلث واربعون عشرون للمعتزلة وثلثة للشيعة لما صرح به المص في المواقف من ان اصولها ثلثة وان
بلغت ثانيا الى اثنين وعشرين وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وثلثة للمشبهة وواحدة
للجبرية وواحدة لاهل السنة اذا عرفت هذا فاعلم ان المتوهم المذكور توهم ارادة احد هذين القسمين ههنا
فاورده مع ان الظاهر من العدد المذكور الفرق والاصول التي بينها مخالفة معتدة بها بحيث
يضلل بعضهم بعضا كما اشار اليه في الجواب ولعله لهذا نسبه الى التوهم ولا يتوهم ان هذا صريح
في ان الايراد المذكور وارد على تحرير الش الامة بامة الاجابة وقد منعته لان هذا مبني على
على الفرض والتسليم وحاصله انه لو سلم ان الامر كما حررته لكن كيف تفعل بالعدد المذكور في
الحديث ح وتوجيه الجواب ظاهر قوله وان حمل على ما يشمل الفروع اي ان حمل العدد المذكور
فيه على اصول لها فروع بان يراد بتلك الاصول فروعها اذ لا وجه ح لعد الاصول مغايرة لفروعها
لاضمحلال الاولى في الثانية صرح به الشريف في شرح المواقف وعلى اصول ليس لها فرع وهو
منحصر في فرقة واحدة فيكون شمول العدد ح لهذين القسمين من شمول الكل للاجزاء وان كان
شمول الاصول لفروعها من قبيل شمول الكلي لجزئياته وتلخيصه ان اصل العبارة على ما يشمل
الفروع وغيرها فالشمول في المعطوف عليه شمول الكلي لجزئياته وفي المعطوف والمعطوف
عليه معا شمول الكل لاجزائه فهي ازيد اه لان المص جعل في المواقف الفرق التي بينها مخالفة
معتدة بها بحيث يضلل بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم
بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة
وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فالمجموع ثلثة وسبعون
وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخر كتشعب الامامية من الشيعة الى فرق شتى ذكرها
الامام في اخر المحصل وكتشعب اهل السنة الى الماتريدية والاشعري فمطلق الفرق الشامل
للاصول والفروع اكثر وازيد من العدد المذكور واما ما قيل من ان المتوهم بنى ايراده على
ان المراد بالامة فرق الانس والا فلو كانت اعم من الانس والجن وهو الظاهر من كونه مبعوثا
الى الثقلين فلا يرد ما ذكره لجواز ان يكون تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا
العدد ففيه ما فيه لان الظاهر ان الجن تابع للانس ولو سلم فمقتضى العقل ان يكون لهم
فرقتان مؤمن وكافر لكونهم اجساما لطيفة ولذا لم يبحث في كتب الكلام عن فرقهم على ان حديث
البيضاوي المنقول سابقا يقتضي ان يكون المراد بالفرق ههنا فرق الانس فقط
وكلهم لا مستند له يصلح للاستنادية والذي ذكره من الدليل لا يدل عليه وحاصله منع
المنفصلة المانعة الخلو على تقدير ومنع احد جزئيها على تقدير اخر تقريره ان يقال ان اريد

فلينوى

بالاصول الاصول الاولية والثانوية على ما اشرنا اليه وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالتردد
حم فلم لايجوز ان يراد الاصول التى بينها مخالفة معتدة بها وان اريد بالاصول التى بينها مخالفة
معتدة وبالفروع ما عداها بهذا المعنى فلا يتم ان الاصول بهذا المعنى اقل من العدد المذكور بل هى بهذا
المعنى بالقوة الى العدد المذكور فقوله التى بينها مخالفة معتدة بها صفة كاشفة مبنية للاصول المرادة
ههنا مسوقة لتحقيق منعه لا مقيدة لها وهو ظاهر فالجواب المذكور جواب باختيار الشق الثالث
على تقدير واختيار الشق الاول على تقدير اخر وانما لم يشر الى الجواب بان يقول لجواز ان يكون الفرق
التى بينها مخالفة معتدة بها بهذا العدد لان الثانى فى مقابل الاول فلابد ان يحرر الاول ابتداء فان
كان المراد بالاصول فيه الاصول الاولية او الثانوية فلابد ان يكون المراد بالفروع ما عداها كل
من المعنيين فاذا قيدت بهذا القيد يكون شقا ثالثا لا ثانيا وهو ظاهر وان كان المراد بالاصول
فيه ما ذكره الشارح فهو شق اول لا غير فالجواب اما جواب باختيار الشق الاول او الثالث كما فى
السابق فالقول بان الاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التى بينها مخالفة معتدة
بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثانى مردود لان هذا شق ثالث كما ذكرنا مع ان
اللازم على الشارح حين التحرير ان يجيب باختيار الاول كما فعله لا الثانى فافهم وقد
يقال لعلهم اه اشارة الى الجواب الذى يحتمل ان يكون باختيار كل من الشقين ودفع محذوره
وحاصله انا نختار ان المراد بالعدد الاصول ولا نسلم انها اقل من هذا العدد فلم لايجوز ان
تبلغ فى بعض الاوقات الى هذا العدد وان نقص عنه قبل الوصول اليه فى اكثر الاوقات
ونختار ايضا الشق الثانى ولا نسلم انها اذا زيد منه لم لايجوز ان تبلغ فى بعض الاوقات الى هذا
العدد وان زادت عليه فى وقت اخر فالزيادة والنقصان بالنظر الى الاوقات المختلفة
واما الوصول الى العدد المذكور فهو فى وقت واحد ولذا قال اولا فى بعض الاوقات وثانيا فى
اكثر الاوقات فالتريد بكلمة او انما هو بالنظر الى نفس الزيادة والنقصان اذ لا يجتمعان
لا بالنظر الى اوقاتهما وهى التى عبر عنها باكثر الاوقات اذ لا منع من وجودهما فى الاوقات
المختلفة ولعله انما اورد كلمة او للاشارة الى ان يمكن الجواب ههنا باختيار الشق الاول والثانى
كما فصلناه فما قيل من ان كلمة او ههنا بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة
والنقصان وان وجدا بالنظر الى اكثر الاوقات وانما فرض هذا الجواب لما فيه من وجوه الركاكة اما
لبس بشئ ص
اولا فلان الظاهر من قوله عليه السلام ستفترق امتى هو الدوام والاستمرار فى الافتراق المذكور
والحمل على ما هو شان التهديد ايضا كما ذكروا فى قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان هذه الصيغة
ان الافتراق الى العدد المذكور متجدد ومستمر وقتا فوقتا فكيف يخص تخصيصه ببعض الاوقات
فان استهزاء الله تع
بهم ص

الاوقات وهذا هو مبنى التوهم المذكور وقد سلمه الشارح وحرره بوجه اخر كما سبق واما
ثانيا فلانه لا بد من فائدة من ذكر العدد الواقع فى بعض الاوقات دون الواقع فى اكثر الاوقات
بخلاف الجواب السابق وان امكن ان يقال فى بيانها انه يحتمل ان يبلغ الفساد فى هذا الوقت مبلغه
دون الوقت الذى قبله ثم يزيد الفساد بعده بحيث لا يحتمله البلاد ولا العباد الى يوم التناد
واما ثالثا فلانه بالنظر الى الشقين وهو المشار اليه بقوله وادواجه او انقضوا ليس مغايرا فى الحقيقة
لما قبله من الجواب كما حررناه وان امكن ان يقال عنه ان فيه توسيعا للدائرة بحيث يندفع التوهم المذكور
بكلا شقيه وهذا كاف فى ايراده بعده وبالجملة فليس هذا ببعيد كما فهموه كلها فى النار
الظاهر ان هذه الجملة مطلقة عامة اعم من الدائمة المطلقة كما بين فى محله والمعنى كلها تكون فى النار
بالفعل فى وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا يكون اعم من الخلود فيها ومن مجرد الدخول
من غير دوام وخلود كما يؤيده الترديد الاتى ايضا وحمله على الدائمة المطلقة على ما هو المتبادر
من كونه جملة اسمية لدلالته على الدوام والثبات على معنى انهم كائنون فيها ما داموا موجودين
بالايجاد الثانى عند المحشر فيدل على الخلود اذ لا موت لهم بعده بعيد مع ان الايجاد الثانى
لا يستعقب الدخول فاين الدلالة المذكورة وحمل النار على ما هو اعم من نار جهنم لدفعه
ابعد منه اذ لو فتح باب مثل هذا التاويل فلا حاجة الى التكلف الذى ارتكبه الشارح فى توجيه
لان نار الحرمان عن المعارف الالهية والاعتقادات السنية اشد من كل نار وكذا حمل
الدائمة المطلقة على لازمها الذى هو الخلود بعيد جدا اذ لا ضرورة فى ارتكاب هذا المجاز مع ان مثل
قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يأبى عن حملها على لازمها الذى هو الخلود اذ لو اريد بها الخلود
لصرح بذلك كما فى الاية بل امثال الاية المذكورة يأبى عن الحمل على الدائمة المطلقة على ان الجملة الاسمية
فى امثاله اعنى التى خبرها ظرف مستقر مؤول بالفعل او باسم الفاعل انما يفيد الدوام والثبات اذا
كان فيها عدول من الفعلية الاسمية صرح به ائمة المعانى والعدول المذكور ههنا م من حيث
الاعتقاد اى كونهم فى النار لاجل اعتقادهم الفاسد فقط لا ما هو اعم من ان يكون لاجل الاعتقاد
او لاجل العمل الغير الصالح فحيث تعليلية وكلمة من منشائية ولا يخفى ان هذا وان كان وجها وجيها
لكنه لا يلايم سوق الحديث اعنى قوله عليه السلام الذين على ما انا عليه واصحابى اذ لا شك ان المتبادر
الظاهر منه على ما هو عليه واصحابه اعتقادا وعملا فالانشاء يكون ح ركيكا جدا اذ لا شك
ان المستثنى ح يكون ما هو الجامع للاعتقاد والعمل وان خصص ذلك بصورة الاعتقاد ايضا يكون
الاستثناء فى غاية الرزانة لكنه لا يلايم السوق كما عرفته الا ان يقال المراد من المستثنى ما هو
المتصف بالاعتقاد الصحيح لكنه عليه السلام اشار بهذا التعبير الى ان من كان اعتقاده صحيحا

الحامل هو الكلنبوى م

كان كانه جمع بين الاعتقاد والعمل لان من اتصف بالاعتقاد الصحيح يكون مستعدا للعمل الصالح وان
لم يعمله فيكون مبالغة في ترغيب تصحيح العقايد ولا يتوهم ان هذا عين قوله في الجواب الثاني لا معصية
الفرق الناجية مغفورة حتى يرد عليه كما ورد عليه انه بعيد جدا اذ لا يدعي الغفران بل نجعلهم كانهم
عاملين لتصحيح الملائمة لسوق الحديث وان كانوا معذبين بترك ما يقتضي استعدادهم ولا عين قوله ولا
يبعد ان اه لان ذلك مبني على جعل الاستثناء تنزيليا بخلاف ما ذكرناه فلا يرد عليه اه
الظاهر انه ايراد على الحديث من طرف طاعن كما حققناه في قوله وما يتوهم اه لان مبنى هذا الايراد
على حمل الفرقة الناجية على بعض المؤمنين كما هو ظاهر التقدير اذ لو حمل المستثنى على كل المؤمنين
لم يرد قطعا فاذا اريد من المستثنى بعض فرق المؤمنين يرد هذا سواء حمل الامة على امة الاجابة
او على امة الدعوة فلا وجه ح للتخصيص بالاول فالايراد والاجوبة مشتركان بين الحملين قطعا
فلو جعل هذا ايرادا على حمل الامة على امة الاجابة لجرى فيما ادعاه المعارض من الحمل على امة الدعوة مع
التخلف على زعمه فيكون دليله فاسدا قطعا فلا حاجة الى التكلف بالاجوبة لدفعه واما ما قيل
من ان المعارض لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم
يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليها عدم صحة حملها على معنى اخر ثالث
خال عن المحذور فالايراد المذكور انما هو ايراد على الحمل على امة الاجابة ففيه ما فيه اذ لا شك ان
كلتا الدعويين متلازمان فنفي احديهما يستلزم نفي الاخرى وليس للامة معنى ثالث غيرها ومن ادعى
فعليه البيان والجواز المذكور لا يكفي في غرض العارض وان اراد الطعن في الحديث بهذا الطريق فيؤل
الامر الى ما ذكرناه قطعا ثم ان هذا الايراد مبني على امور الاول عموم ما في قوله عليه السلام على ما
انا عليه اه من الاعتقاد والعمل كما اشرنا اليه فيفيد عموم جانب المستثنى منه ايضا منهما لا سيما
ان الكل المضاف الى الضمير فيه متبادر في الاستغراق للاعتقاد والعمل كما هو متبادر في استغراق
الافراد الثاني حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين كما اشرنا اليه الثالث
حمل الكون في النار على ما هو اعم من الخلود الحقيقي وغيره الرابع حمل الاستثناء على الحقيقي لا على
التنزيلي كما يشير اليه في الجواب الثالث الخامس عدم مغفرة جميع معاصي الفرق الناجية كما
سيشير اليه في الجواب فحاصله ان قوله عليه السلام كلها في النار اما ان يحمل على الخلود او على مجرد
الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع على ان المؤمنين من اي فرقة لا يخلدون في النار لان المؤمنين
في الاجماع المذكور بمعنى اهل القبلة بشرط ان لا يؤدي شيء من اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات
الدين ولا شك ان بعض الفرق مؤمنون بهذا المعنى كالمعتزلة والجبرية وان لم يكن البعض الاخر
منهم مؤمنين كالغرابية الذين انكروا نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لانتفاء شرط اطلاق المؤمن

هنبوء

اي في عدم صحة الحمل

المؤمن عليهم وان كانوا في الظاهر من اهل القبلة وعلى الثاني لا يصح الاستثناء لان جميع الفرق مشترك
في دخول النار فليس حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه ومن شرطه التغاير فيلزم كون الحديث
اما مخالفا للاجماع واما عدم صحة الاستثناء فيه وذلك ان تقول بعد الاطلاع على ما حققناه
فيلزم على تقدير حمل الامة على امة الاجابة اما كون الحديث مخالفا للاجماع واما عدم صحة الاستثناء
وكذا في صورة الحمل على امة الدعوة ايضا لكن بشرط ان يكون الفرقة المستثناة بعض المؤمنين
كما بناه المورد عليه فكل من الحملين غير صحيح بسبب قوله كلها في النار فافهم وقوله فلا يرد اه تفريع
على التقييد المذكور اشارة الى الجواب عنه باختيار الشق الثاني وحاصله انا نختار الشق
الثاني ولا نسلم ان مجرد الدخول مشترك بين الفرق وانما يكون ذلك لو كان الدخول الذي افاده قوله
كلها في النار اعم من ان يكون لاجل الاعتقاد ولاجل العمل وهو ممنوع بل الدخول المستفاد انما هو من حيث
الاعتقاد وظاهر ان هذا الدخول غير مشترك بين الفرق لان الفرقة الناجية اذا دخلت النار
فانما تدخل من حيث معاصيهم لا من حيث اعتقادهم لانهم متابعون في الاعتقاد للنبي واصحابه
على ما يقتضيه الاستثناء فهم اذا دخلوها فانما يدخلونها من حيث اعمالهم ومعاصيهم ويرد عليه
ان هذا وان دفع الايراد المذكور لكنه لا يلايم سوق الحديث من مدح تلك الفرق الناجية
لانجاتهم حيث كانت مقيدة ببعض المواد فاذا افاد دخولهم من حيث اعمالهم لم يبق فرق بينهم وبين
غيرهم الا ان يقال ان مفاد الاستثناء انما هو عدم دخولهم من حيث الاعتقاد وذلك متحقق في تلك
الفرقة دون غيرهم وذلك كاف في مدحهم ولا يلزم علينا القطع حينئذ بدخولهم من حيث اعمالهم
نعم يكون الامر مشكلا على من يقول بمفهوم الصفة الا ان يفرق بين الصريحة والاعتبارية
وينكرون ذلك في الثاني كما مر هنا ولا يرد هذا الايراد على تقييد الشارح لان الدخول من حيث الاعتقاد
مستلزم للدخول من حيث الاعمال قطعا نعم يرد عليه انه غير ملايم لعموم قوله عليه السلام على ما انا
عليه واصحابي للاعتقاد والعمل وقد عرفت جوابه فتذكر والقول بان معصية اه جواب
ثان عن الايراد المذكور باختيار الشق الثاني لكن مع ابقاء قوله كلها في النار على ظاهره من كون
الدخول المستفاد منه اعم من ان يكون لاجل الاعتقاد ولاجل العمل كما فهمه المورد وحاصله
انا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان مجرد الدخول
مشتركا بين الفرق كلها وهو ممنوع كيف ومعصية الفرق الناجية مطلقا صغيرة كانت
او كبيرة مقرونة بالتوبة او بدونها وبواسطة الشفاعة او لا مغفورة فلا تدخل النار
اصلا لا لاجل الاعتقاد لكون اعتقاداتهم صحيحة ولا لاجل اعمالهم القبيحة لكونها مغفورة
هذا بعيد جدا اي مرجوح عند العقل لا بعيد عن الحق بداهة الاجماع المنعقد على ان طائفة

من المؤمنين من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من جميع الفرق فلم لا يجوز ان يكون من غير الفرقة
الناجية لكن الظاهر من عمومات الوعيد ان الدخول المذكور عام لجميع فرق المؤمنين فمثل هذا الخبر الواحد
لا يخصص عمومات الايات القطعية فلك ان تقول على هذا معنى كلامه انه بط مخالف للاجماع
المنعقد على انه لا يجوز الزيادة بخبر الواحد على النص اذ لا شك ان التخصيص بهذا الحديث من قبيل
الزيادة عليه الا ان يمنع انعقاد الاجماع المذكور من ~~قبيل الزيادة~~ لكن الظاهر ثبوت كلا الامرين ولك ان
تقول ان اهل السنة وان اجمعوا على جواز المغفرة مطلقا ما عدا الشرك لكنهم ما حكموا بذلك
فالحكم المذكور مخالف لاجماعهم على عدم القطع في ذلك فيكون باطلا فعلى هذا لا يرد عليه ان
الجواب المذكور قد كان منعا لبعض مقدمات الايراد المذكور فالواجب على الشارح ح اما اثبات
المقدمة الممة او ابطال السند المساوى فاستبعاده خارج عن قانون التوجيه لان هذا
انما يكون اذا كان معنى قوله بعيد مرجوح عند العقل واما على ما اشرنا اليه في معناه فهو من قبيل ابطال
السند المساوى ولو سلم ان معناه هو الاستبعاد فامره هين اذ يمكن حمل الجواب على الاستدلال
والمعارضة في المقدمة فيكون منعه صحيحا على ان ما هو مستبعد عند العقلاء باطل فلا نم
انه نص في المنع بل هو ظاهر في الابطال ولعل هذا اولى مما قيل في تقرير هذا الوجه من انه لعله حمل
الجواب على المنع كما قرر ثم اجاب عنه بابطال المنع بان المقدمة ظنية كالدعوى فتكون معلومة
بالعلم المناسب للمطلب فالقول بان المغفرة احتمال مرجوح جدا لا ينقدح به المقدمة الظنية
فابطال المنع بهذا الطريق موجب لاثبات المم الظني لانا لا نم ظنية المقدمة والدعوى ههنا
ولو سلم فما دام يبقى تجويز هذا الاحتمال المرجوح لا يتم الايراد المذكور فلا بد ان يدعى بطلان
ما هو احتمال مرجوح فليتكلف به من اول الامر هذا ثم ان مرجوحيته بل بطلانه مبني على
ان عمومات الوعيد شاملة لجميع الفرق ناجية اولا ولم يوجد هنا ما يخصصها كما قررناه
لا كما قيل من ان الظاهر من ايات الوعيد ان بعضا من المؤمنين كالحجاج ويزيد يدخلونها لانا نسلم
ان يزيد ورئيس عونته حجاج من المؤمنين ولو سلم كونهم مؤمنين فلا شك انهم من الفرقة
الضالة الباغية واى فرقة اشنع ممن خرجوا على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واهل
بيته رضى الله عنهم فهؤلاء الخارجون بعد تسليم ايمانهم لا يشك في انهم من الخوارج والكلام
ههنا في عصاة اهل الفرقة الناجية المستثناة فالتمثيل المذكور سهو جدا اولا كما قيل من
ان المؤمنين في عصر النبي عليه السلام على عقيدة واحدة ومع ذلك يخبرهم ان بعضهم يدخل
النار فلولا ان العصاة مطلقا في النار لما صح هذا انتهى اذ الاخبار المذكور لا يقتضي
كون العاصي الذي اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم بانه في النار من الفرقة الناجية بعد وفاته

كلنبوى م

كلنبوى م

وفاته عليه السلام مع ان الكلام فيهم فلم لايجوز ان لكون بعده صلى الله عليه وسلم على عقيدة
سوء تدخله النار نعوذ بالله ولو اقتضى تلك الاخبار كما قد ورد في بعض الصحاح كون جميع
الفرق في النار لزم الجزم بعدم جواز مغفرة اهل الكبائر وهو خلاف المذهب على ان تلك الاخبار
ظاهرة في شان من يعمي بعد الهدى ويزلق اقدامه وتقع في لظى كما يقتضيه الاحاديث الواردة
في مثله وهو اللايق بغاية كرمه ونهاية رأفته عليه السلام حيث انه لايقنط المؤمنين لاسيما من كاد
من الناجين فكيف يتمشى لمثل هذا التوجيه الابعد بل الافسد في توجيه البعد والتوفيق
من الله الحي الاحد ولا يبعداه قد اشتهر استعمال هذه العبارة فيما هو بعيد وذلك
اما بان يلاحظ قيد هنا مثل جدا او كل البعد او يؤخذ عدم بعده بالنظر الى التوجيه السابق
عليه وعلى التقادير يعتبر توجه النفي فيه الى ذلك القيد الملحوظ فيفيد بقاء وجمع اصل
البعد والظاهر انه جواب ثالث باختيار الشق الثاني ايضا مبني ايضا على تعميم علة الدخول
من الاعتقاد والعمل كما فهمه السائل وحاصله انا نختار الشق الثاني ونسلم كونه مجرد الدخول
مشتركا بين جميع الفرق لكن لانسلم بطلانه وانما يكون باطلا اذا كان الاستثناء مبنيا على حقيقة
حيث يلزم منه عدم صحته لكنه مبني على تنزيل دخول الفرقة الناجية لاجل عملهم فقط
بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم فكانهم لم يدخلوها وبهذا
يحصل الترغيب في تحصيل العقايد الصحيحة حيث افاد الكلام ان مكثهم في النار بسبب
اعمالهم كان قليلا حتى التحق بالعدم فصح الاستثناء فعلى هذا معنى قوله استقلال مكثهم
في النار اه عد مكثهم اي الفرق الناجية قليلا في النار بالنسبة الى الفرق الضالة حتى كانه
التحق بالعدم فصح الاستثناء الصوري هذا وحمله على الجواب باختيار والشق الثالث
المتفرع على الاول على معنى ان المراد بالخلود الخلود المستعار لطول المكث كخلود القاتل
للمؤمن متعمدا فالمعنى كله كالخلد المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الاولحة وطول
مكث القاتل متعمدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها لاينافي قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية اذ البدعة في الاعتقاد
اكبر من القتل كما قالوا بعيد جدا الا ان لايتم ان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كيف وهم
قالوا اكبر الكبائر الشرك بالله ثم قتل النفس بغير حق والكلام ههنا في البدعة التي لاتؤدي
الى الكفر ولو سلم ذلك لعموم قوله تعالى والفتنة اشد من القتل لتناول الفتنة البدعة في
~~الاعتقاد اكبر من القتل كيف وهم قالوا اكبر الكبائر الشرك بالله ثم قتل النفس بغير حق والكلام~~
~~في البدعة التي لاتؤدي الى الكفر ولو سلم ذلك لعموم قوله تعالى والفتنة اشد من القتل لتناول~~

الحامد جمهور الناظرين

~~الفتنة البدعة~~ في الاعتقاد فالاستثناء على هذا يكون على حقيقته بمقتضى مفهوم طول المكث
اذ الاستثناء منه يقتضي ان يوجد هنا مكث وان لم يكن طويلا بخلاف الاستثناء عن مجرد الدخول
فالاستثناء منه لا يقتضي الدخول فضلا عن المكث ولما وجد هنا دخول جعل الاستثناء
تنزيليا فصح بهذا الاعتبار فالحق ان هذا ايضا باختيار الشق الثاني لا باختيار الشق الثالث
متفرع على الاول هذا وأورد على الاجوبة الثلثة انها تقتضي دخول سائر الفرق في النار البتة
مع ان العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد والجواب
بان قوله عليه السلام كلها في النار محمول على استحقاق الدخول فيها لا على الدخول بالفعل ومثله
شايع في الآيات والاحاديث بعيد من حيث ان اهل السنة لا يقولون بالاستحقاق بل ذلك مقتضى
عدل الله ووعيده كما ان القول بان العفو والشفاعة لا يجريان في حق اهل الضلالة في ضلالتهم
بعيد ~~لعدم~~ للنصوص الواردة في العفو في حق كل واحد وحمل الجواب المذكور على ان يكون الزاميا لمن
يقول بالاستحقاق قاصر لعدم شموله لمذهب اهل السنة و~~[illegible]~~ فالاولى ان يجاب عنه بما
اجاب به اهل السنة عن استدلال المعتزلة على تخليد العصاة في النار بالايات والاحاديث
الواردة في وعيد العصاة بانها انما تدل على الوعوع وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد فههنا نقول هذا الحديث وان دل على دخول سائر الفرق
النار لكن يخصص المذنب المغفور عن عمومه فيبقى حكمه فيما لم يوجد في حقه العفو والشفاعة
فمن اين يلزم الحكم بدخول سائر الفرق كلها في النار وكون ظاهره عاما بجميع الفرق الا واحدة
مغفورة اولا يكفي ترغيبا في تصحيح العقايد ولك ان تقول هذا الحديث في جانب المستثنى منه
مقيد بالمشية وان لم يكن ذلك في جانب المستثنى كما ذكروا في مثله فعلى هذا لا يلزم ايضا الحكم
قطعا بدخول سائر الفرق جميعا مغفورة اولا النار والتناول الظاهري يكفي في التهديد والترغيب
هكذا ينبغي ان يفهم المقام قيل ومن هم الواو عاطفة على مقدر بقرينة ان الاستثناء
المذكور اقتضى السوال عن شيئين الاول عن سبب نجاتهم من النار والثاني عن ذواتهم ولما كان
السوال الثاني امرا مهما وكانوا لا يعرفونهم الا بوصف كلي مشخص لهم عن جميع ما عداهم لعدم انحصار
ذواتهم سئل عنهم بكلمة من التي يسئل بها عن العارض المشخص لذي العلم فصرح بالسوال
الثاني وعطف ذلك على السوال عن الاول المحذوف هنا لعدم الاهتمام به كالاهتمام بالثاني
اذ العيان اولى من البيان فكانه قيل ما سبب نجاتهم ومن هم يعني اي عارض ووصف مشخص لهم
عما عداهم حتى نقتدي بهم في افعالهم واطوارهم ولذا اجاب النبي عليه السلام بالسبب المميز
لهم عما عداهم وهو كونهم على ما عليه النبي واصحابه فاندرج في كلامه عليه السلام الجواب عن ذينك

عن ذنبك السوء الذين ضرورة انه بينهم بوصف يمتازون به عما عداهم فتبين الذوات وظهر بسبب
النجاة وان لم يعلم السائل عقايد سائر الفرق اذ اللازم عليه انما هو معرفة طرق السعادة لا طرق الغواية
ولما كان عقايد النبي عليه السلام واصحابه معلوما للسائل في ذلك الوقت كان الجواب شافيا للعليل ولم
يعد مرة اخرى الى عليله الذين هم على ما انا عليه واصحابي اى هم كائنون على ما انا كائن عليه واصحابي
كائنون عليه وانما قدرنا متعلق الظرفين اسما لانه الاصل في الخبر وان كان الاكثر من النجاة على
انه مقدر بجملة ولانه المناسب للصلة من حيث انه عليه السلام اورد ها بالجملة الاسمية وعدل
عن الجملة الفعلية التي هي الاصل في الصلة ولو كان المقدر هنا فعلا لكان ركيكا كما لا يخفى
فالمناسب له تقدير متعلق الظرف اسما ايضا وانما اورد ها عليه السلام بالجملة الاسمية لقصد
الدوام والثبات لان نفس الجملة الاسمية ههنا وان لم تدل على الدوام والثبات لكن لاحتمال ان
يكون ذلك المقدر بمعنى الحدوث لكن عدوله عن الفعلية الى الاسمية في الصلة يدل على ذلك
القصد فنبه عليه السلام بذلك على عصمته الحاصلة له بعناية الله وعلى ان النجاة منوط
بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وعلى ان اللازم على من اوتي انزه ان يدوم على حاله في جميع
اوقاته كما دام عليه السلام على ذلك فمتعلق الظرفين كائنا اسما لابد ان يكون بمعنى الدوام
ايضا ليحصل الفائدة التي ذكرناها فكما لا تحصل تلك الفائدة لو اريد من الصلة جملة فعلية
ولا من تقدير المتعلق فعلا ايضا ماضيا ومضارعا كذلك لا تحصل من تقدير المتعلق اسما
بمعنى الحدوث لا يقال فلم لم يورد الصلة فعلا مضارعا اولم يقدر متعلق الظرف كذلك
حيث يفيد ذلك بمعونة المقام الاستمرار كما في قوله تعالى الله يستهزئ بهم ويمدهم لانا نقول
غاية ذلك افادة الاستمرار التجددي والمقصود هنا هو الاستمرار الدائمي وفي عطف
الاصحاب على نفسه الشريف اشارة الى تشريفهم وانهم المهتدون بهديه عليه السلام واشارة
الى توسعة الامر لمن لم يعاصره عليه السلام من حيث ان اتباعهم اتباعه عليه السلام فيكون تلميحا
الى قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم هذا ثم ان في قوله عليه السلام على ما انا
عليه واصحابي بالنظر الى كلمة على في الموضعين اما استعارة تبعية بتشبيه التبث بالاعتقاد
الصحيح والثبات فيه باستعلاء فارس على فرس جواد في كون كل من التبث والاستعلاء
المذكورين سببا للنجاة مما يخاف فاستعمل كلمة على الموضوعة للثاني في الاول بتبعية استعارة
مطلق الاستعلاء في مطلق التبث على ما هو شان استعارة الحروف واما استعارة
مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بالفرس الجواد واستعماله فيه في الذهن فيكون
ادخال كلمة على على المشبه استعارة تخييلية واما استعارة تمثيلية بتشبيه حال المعتقد

بالاعتقاد الصحيح والهيئة الحاصلة منه من الامور المعنوية هنا بحال المستعلى على الفرس والهيئة
الحاصلة من الامور المحسوسة هناك فى كونها جامعين لاسباب النجاة فذكر التركيبا لدال على اثنانية
واريد الاولى كانه قيل هم الراكبون على ما انا راكب عليه واصحابى راكبون عليه فكان حقه ان يذكر جميع
الالفاظ للمشبه به الا انه اكتفى بما هو مدار امرها اعنى كلمة على اذ لا شك ان مدار الاستعارة عليها
هكذا ذكره هذه الوجوه الثلثة الشريف العلامة فى حاشية شرح التلخيص فى قوله تعالى اولئك على
هدى من ربهم وفى امثاله كما نحن فيه فلم يرض باجتماع التبعية والتمثيلية فى كلمة على مثلا بل اعتبر كلا منهما
على حدة وحقق بان الاستعارة التمثيلية لابد ان يكون فيها جمع من الالفاظ ينتزع وجه الشبه منها
وتلك الالفاظ كثيرا ما تكون مذكورة وقد يترك بعضها بشرط ان يكون ذلك مقدرا فى الارادة
لكن لابد ان يكون المذكور حين اشهر الالفاظ الذى كان مدار الاستعارة ككلمة على ههنا واما التفتازانى
فلم يتكلف ذلك وجوز اجتماع التبعية والتمثيلية فى موضع كما فى كلمة على ههنا وحقق بان مدار
الاستعارة التمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة وتلك الهيئة كثيرا ما تكون ماخوذة من الالفاظ وقد
تكون ماخوذة من لفظ واحد بعينه ككلمة على ههنا اذ لا مانع عقلا من كون اللفظ الواحد دالا على
امور كثيرة هذا ووقع بينهما نزاع عظيم ومباحثات طويلة حكاها الشريف فى حواشى المطول
ومال المحققون الى ما اشار اليه الشريف ولا يخفى على الفطن ان ما ذهب اليه التفتازانى غير مطابق
لظاهر تعريف المجاز المركب حيث اعتبر فيه جمعا من الالفاظ ومخالف ايضا لما حققوا ايضا من
ان مبنى الاستعارة التمثيلية على تشبيه المركب بالمركب واما كون اللفظ الواحد دالا على امور كثيرة
على ما حققه التفتازانى فاشبه بمذاق اهل المعقول الذين يترددون بين الحدود والقضايا
والكلام ههنا من اهل الخواص والمزايا واما كون بعض الالفاظ مقدرة فى الارادة على تحقيق
الشريف العلامة فلا بأس فى ذلك اذ التقديرات شايعة فى العبارات لا سيما فى الكلام الذى
مبناه على الايجاز والاعتبارات واى مانع من البليغ الفصيح لمثل هذا الاعتبار فلا بد ان
يكون اللفظ الواقع فى تعريف المجاز المركب اعم من ان يكون مذكورا او مقدرا لكن بشرط
ان يكون بعض الالفاظ مذكورة وان يكون ذلك من اشهرها ومبناها حتى يظهر اعتبار
تلك الاستعارة التى هى مناط فرسان البلاغة هذا ثم لتحقيق المقام مقام اخر هكذا
ينبغى ان يفهم واعلم ان الفرقة المستثناة هم الفرقة الناجية وانه عليه السلام اشار بهذا
القول الى ان سبب نجاتهم انما هو دوامهم على الاعتقاد الذى اعتقده النبى عليه السلام
واصحابه فيلزم ان يكون الاصحاب من الفرقة الناجية بطريق الاولى وكيف لا وبسبب نجاة
الفرقة المستثناة انما هو بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم على ان الحديث المذكور انما يدل

حال الفرق وهم حدثوا بعدهم على ما افاده قوله عليه السلام ستفترق امتي ثلثا على ما قررناه سابقا والحق
ان المستثنى هو الفرق الناجية لا الناجون مطلقا والاصحاب رضي الله عنه من الثاني قطعا والاولى
بسبب نجاتهم انما هو بالاقتداء بهم فلا بأس في عدم دخولهم في الفرقة المستثناة على ما يوهمه كلمة على كما
لا يخفى على اولي النهى وربما يشير اليه كلام المص في المواقف فارجع اليها والاصحاب جمع صحب بسكون
العين كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا ايضا كما ذهب اليه البعض او لم يكن
كما ذهب اليه البعض الاخر في مثل ركب وراكب فان قلت فلم لم يجعله جمع صاحب من اول الامر قلت حملا
للحديث على الاستعمال الشايع من كون افعال جمع فعل لا جمع فاعل قال التفتازاني في شرح الكشاف
بعد ما صرح بان اطهار جمع طهر بمعنى طاهر كعدل بمعنى عادل والحق ان جمع فاعل على افعال لم يثبت
كما نص عليه الجوهري حتى قيل ان جمع صاحب صُحُب وصِحاب وصَحَبة واصحاب جمع صَحِب بالكسر مخفف
صاحب كتمر وانمار واما المثل المشهور اعني اجناؤها ابناؤها اي الذين جنوا على هذه الدراهم
هم الذين بنوها فقد قال الجوهري اظن ان المثل جناتها بناتها الا ان يكون هذا من النوادر على ما يجيء
في الامثال هذا ولعلك تفطنت بهذا ان الوجه الثاني مما ذكره المش من الوجهين راجح على الاول حيث
اثبته التفتازاني فقط وان الظاهر في الوجه الاول ان يكون صحب بسكون العين بمعنى صاحب كما صرح
به التفتازاني في كلمة اطهار ولعل الشارح قاسه بعد كون الاصحاب جمع صحب على مثل ركب وراكب
فجعل كلمة صحب جمع صاحب كما اشار اليه التفتازاني ايضا بقوله حتى قيل اه فتفطن وانما قلنا على ما
ذكره الشارح لان صاحب الكشاف اثبت هذا الجمع في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب
وصاحب القاموس في مثل طاهر واطهار وان كان نادرا او جمع صحب بكسر السين كتمر وانمار
وهو تخفيف اي مخفف صحب بتشديد العين وهو بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشدد من اول الامر
كخير واخيار لانه لم يوجد في الصحاح وان وجد ذلك في بعض المعتلات ولم يجعله ايضا جمع صحب تخفيف
صاحب لانه كجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه كذا قيل وقد عرفت انه مردود بما حققه التفتازاني
من ان اصحاب جمع صحب بالكسر تخفيف صاحب وان اراد انه لم يجعله جمع صحب بالسكون تخفيف صاحب
لانه كجعله جمع صاحب اولا فيرد عليه انه لا فرق بين التخفيفين فاذا جاز الاول جاز الثاني ثم
انك قد عرفت ان هذا الوجه الثاني هو المختار عند ارباب التحقيق وان كان فيه نوع مخالفة لهم حيث
جعلوا الاصحاب جمع صحب بالكسر مخفف صاحب كتمر وانمار والش جعله جمع صحب بالسكون تخفيف
صحب بمعنى صاحب واما ما قيل من ان مراد الشارح او جمع صحب بالسكون تخفيف صحب بالكسر
بمعنى صاحب فقد رد بانه لو كان مراده ذلك لكان المناسب له ان يجمع بين الوجهين فيقال جمع
صحب بالسكون ~~جمع بالسكون~~ جمع صاحب او مخفف صحب بالكسر بمعنى صاحب وبانه يكون قاصرا

اي الفرقة الناجية

كالمنبر

بالكسر
القائل هو المكفوي وغيره
والمراد هو الكلنبوي
وغيره

ايضا حيث يلزم ح ترك بيان كون اصحاب جمع صحب بالكسر وبان صحب بالكسر بمعنى صاحب لم يوجد
والا لقال او جمع صحب بالكسر فهو اما مخفف المشدد او مخفف صاحب فلا وجه لترك هذا الاخير
ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فلان بين صحبة بالسكون جمع صاحب وبين صحب بالكسر
بمعنى صاحب تفاوتا فلا اشارة اليه لم يجمعهما في وجه واحد واما عن الثاني فلانه لا يلزم عليه بيان
جميع احتمالاته نعم يرد ترك ما هو الادرج ح كما اشرنا اليه واما عن الثالث فلان صحب بالكسر اذا كان
بمعنى صاحب يكون ~~كل من صحب بالكسر وصاحب مخفف صحب بالسكون ولما كون صحب بالتشديد~~
~~مخففا لم يجب عند هذا التوجيه~~ والانصاف ان التوجيه المذكور ليس ببعيد جدا
هنا وان كان ما ذكرناه اولا اوضح واشمل وقد عرفت ما عليه ايضا فتذكر من راى النبي صلى الله
عليه وسلم كلمة من لذى العلم فيشمل الانس والجن والملك لكن ائمة الحديث ما جعلوا الملائكة من الاصحاب
قال الامام السيوطي في التدريب والجن رأوه وخوطبوهم دون ملائكة وما نشرطه بلوغا في الاصح فافهم
والمراد بالرؤية الملاقات فيدخل الاعمى ايضا كابن ام مكتوم من المهاجرين الاولين رضي الله عنهم ثم ان
جمهور الائمة على ان الصحابي من راى النبي صلى الله عليه وسلم بعد النبوة مؤمنا به وبعضهم عمم من راى
قبل النبوة ليدخل الراهب الذي راى النبي عليه السلام حين جاء النبي عليه السلام الى الشام قبل النبوة
وآمن به برؤية خارق للعادة وان لم يرضه ابن الحجر العسقلاني والظاهر ان التعريف المذكور
مبني على مذهب الجمهور وتعميمه الى المذهبين بعد كونه بعيدا عن الفاظ التعريف ينبو عنه مقام
التعريف هذا وقوله مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا بجميع ما جاء به من عند الله ويخرج بهذا القيد
من رآه كافرا او آمن به بعد الملاقات وقوله سواء كان اه اي سواء كان الرؤية حال البلوغ
او قبله وفي هذا التعميم دليل على ان الايمان اعم من الاستقلالي والتبعي الحاصل بتبعية الابوين
لكن هل يشترط ان يكون من اهل التمييز او لا فيه خلاف وسواء طال صحبته مع النبي عليه السلام
او لم يطل بان يكون قصيرة او لم تكن صحبته اصلا لانك قد عرفت ان المراد بالرؤية
الملاقات وهو اعم من المجالسة والمماشاة ودخول احدهما الى الاخر وان يكالمه صرح به ابن الحجر
في شرح نخبة الفكر وأعترض على هذا التعريف انه يصدق على من رآه عليه السلام مؤمنا ثم ارتد
مات على الكفر نعوذ بالله كعبد الله ابن جحش مع انه ليس بصحابي قطعا واجيب عنه بحمل مؤمنا
به على الحال الدائمة لا على المتقلبة وبالتزام انه صحابي لا بعده كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده
ورد بان الكل فاسد اما الاول فلان الحمل على الدائمة يخرج من امن ثم ارتد ثم امن به ومات على الايمان
سواء كان في عصره او بعده مع انه صحابي صرح به ابن الحجر مع ان الحال الدائمة ما يدوم لصاحبها
وهو غير موجود ههنا فكذا وامّا الثاني فلانه يوجب ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا مع ان

الا بصار عند هذه العبارة
يكون المراد من الشق الاول
هذه العبارة فقدمه
والتصاقه بالورق فتامل

او ترك تخفيف صحب بالكسر
في المتن واكتفى صاحب او على
التخفيف اغنى صاحب او على
ما ذكر من يكون تخفيف صحب
بالسكون فتامل ١١١
مذكورا او يكون تخفيف
صحب باطلاقه اجمالا مذكورا
فتامل

ان كونه صحابيا يوجب دخوله في عموم مناقب الاصحاب ومثله بعيد عند اولي الالباب وقياسه على اطلاق
المؤمن عليه قياس مع الفارق لان اطلاقه دائر على الايمان ويزول بزواله فهو مؤمن قبل الارتداد لا بعده
واطلاق الصحابي دائر على الرؤية والرؤية لا تزول بزوال الايمان فكيف يقاس اطلاق الصحابي عليه
على اطلاق المؤمن عليه والا لزم ان يكون صحابيا داخلا في عموم مناقبهم الجليلة وفساده اظهر من ان يخفى ويمكن
ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المراد بالايمان الحقيقي وهو الذي ختم عليه في اخر عمره وان تخلل الردة
ويؤيده ما حققوا ان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة وهو التحقيق عند الاشاعرة ومنهم المص والشارح
فلا غبار على التعريف اصلا على ان الايمان المرتد ليس بايمان وان تكلم في الظاهر بكلمتي الشهادة لان الايمان
هو التصديق الذي معدنه القلب واذا دخل ذلك في القلب لا يخرج عنه اصلا وقد وقع في اوائل صحيح البخاري
في حديث طويل في اسؤلة هرقل واجوبته حيث قال وكذلك الايمان حين يخالط بشاشة القلوب فمثله مما يعترف
به الاكابر والاصاغر نعم الايمان [illegible] على الانقياد الظاهري الدال على الانقياد الباطن واذا وجد ذلك
في محل لا يفارق عنه حقيقة وان تخلل الردة في بعض الصور لان ذلك انما هو في ظاهر الحال اذا كان اخر
الامر على الكمال نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا حقيقة قبل الموت ولا بأس به اذ اطلاق الصحابي
عليه في الظاهر كاف في تعظيمه فعلى هذا لا حاجة الى ما قاله الشارح في الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا
وبقي على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد انتهى وانما قال اولى لانه خارج عن التعريف عند التحقيق
اذ لا ايمان فيه حقيقة لكن التعريف لما كان مشتركا بين الكل وكان قد وجد منه الايمان ظاهرا كان الاولى
اخذ هذا القيد لاخراجه فما قيل من انه انما قال اولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض
تمييز الاصحاب عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر ليس بشيء لانه كلام مشهور بعيد عن منصب
الشارح نعم يرد على هذا القيد انه يخرج منه صورة تخلل الردة بين الايمانين اذ لا بقاء لايمانه على
حال واحد ~~الا ان اخذه ح اذ توجيه الايمان باحد هذين الوجهين كاف ههنا~~ ولعل هذا هو وجه اخر
للاولوية فافهم ويخطر بالبال في وجه اولوية القيد المذكور ان المراد من الاصحاب في قوله عليه السلام على
ما انا عليه واصحابي هو الاصحاب الذين يلزم اتباعهم بمقتضى الحديث المذكور وهم الذين لم يعرض لهم
سوء حال اصلا فهم اوجبوا الاتباع اعتقادا وعملا وان كان من وجد فيه تخلل الردة ايضا فالمناسب
لسياق الحديث ان يقال في تعريف الصحابي وبقي على ايمانه وربما يشعر به سياق كلام الحاشية ايضا لكن لما
كان التعريف للماهية لا للافراد لم يكن حاجة الى اخذه فعلى هذا يكون هذا القيد اولى مما ذكره البعض
من قوله ومات على الايمان وان لم يكن اولى من وجه حيث يخرج عن قيد الشارح صورة تخلل الردة دون
قيد هذا البعض وان كان ذلك مندفعا بما حققناه ايضا واما ما قاله الفاضل المحشي من ان قيد الشارح
اولى من قيد ومات على الايمان لان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه

كلبنوي

الا ان يقال ذلك القيد اشارة الى توجيه الايمان في قوله مؤمنا باحد الوجهين السابقين ص

في عاقبة الامر

كلبنوي

على الملك والجن ايضا يصدق على ارواح الانبياء عليهم السلام الملاقيته ليلة المعراج بجسده الشريف
مؤمنين به عليه السلام باقين على الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك
الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابدا بعد الملاقات ففيه ما فيه لان الكلام ههنا مع ائمة
الحديث وهم قد اخرجوا الملائكة عن الاصحاب فضلا عن الارواح الكاملة من الانبياء والاولياء المكاشفين
له صلى الله من اكابر امته وكلها معدودة من الصحابة لكان كل من القيدين ناقصا حيث يخرج من قيد الشارح
الاولياء الكاشفون ويخرج من قيد هذا البعض الارواح الكاملة من الانبياء والملائكة لا يقال تلك
الارواح الكاملة تجسدت وعانيت جسد رسول الله في ليلة المعراج وذا لا يتحقق في الاولياء المكاشفين
فقيد الشارح اولى لانا نقول حقيقة الحال غير معلوم لاحد فلم لا يجوز على ما ذكر ان يتجسد النبي صلى الله
عليه وسلم ويشاهده اكابر الاولياء من امته باجسامهم فلا وجه لاخراجهم عن زمرة الاصحاب عند فتح
باب الكشف والفرق تحكم بل نقول كل الانبياء من اكابر الاولياء فلم لا يجوز ان يتجسد روح النبي صلى الله
عليه وسلم قبل ظهوره في هذا العالم الجسماني ويشاهده الانبياء باعيانهم ويؤمنون به فلا حاجة
ح في جعلهم من الاصحاب الى اعتبار الملاقاة ليلة المعراج فعلى هذا يكون قيد البعض شاملا لتلك
الارواح اذ لا شك ح في موت اجسامهم على الايمان به عليه السلام نعم لا يشمل ح الملائكة بخلاف قيد
الشارح لكنه حينئذ المراد من مات على الايمان ان كان ممن مات هكذا ينبغي ان يفهم لكن الظاهر ان كلا
من القيدين انما اورد لاخراج صورة الارتداد كما يفيده قيد ذلك البعض ورد وقيد الشارح كما حققنا
آنفا فتذكر وهذه عقايد الفرقة الناجية اه ابتداء كلام والاشارة بهذه الامور المستحضرة
في ذهنه فكانه جعلها كالامور المحسوسة لكمال تميزها عنده واشار اليها او جعلها كالعلوم المشاهد
للمخاطب تنبيها على كمال فطنته وكمال وضوحها عنده فاتى بكلمة هذه فح لا شك ان جعله مسند اليه
اولى وان كان اتصاف تلك العقايد بعنوان عقايد الفرقة الناجية معلوما له من الحديث ايضا اذ قد
تقرر في علم المعاني انه اذا كان للشئ صفتان من صفات التعريف وعرف السامع اتصافه باحدهما
وهو كالطالب في زعمك ان يحكم عليه بالاخر يجيبا ذ يقدم اللفظ الدال عليه ويجعل مبتدء ويؤخر اللفظ
الدال على الاخر ويجعل خبرا وههنا كذلك لان المصنف لما ادعى التعيين في تلك المعاني وادعى معه تعينها
عند السامع ايضا كان هناك مظنة ان يتردد السامع في ان تلك المعاني المعلومة عقايد الفرقة الناجية او لا فحكم
بان تلك المعاني المعلومة المعينة عندك عقايد الفرقة الناجية المعلوم عندك في الجملة هذا فلا وجه لما قيل
بان الظاهر ان يقول وعقايد الفرقة الناجية هذه ففي الكلام قلب مع تضمنه لاعتبار لطيف هو الترغيب
في الرسالة بالايماء الى انها اصل ينسب اليه عقايد الفرقة الناجية اذ لا حاجة الى اعتبار القلب في الكلام
والترغيب يحصل بما ذكرناه على احسن النظام اشارة الى المقاصد لا الى مجموع ما فيها لاشتمالها على

على ما ليس بعقايد فلا يصح الحكم المذكور لكون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه مذهب الفلاسفة وانما اللازم هنا اعتقاد انه لا يجب عليه تعالى ولا منه تعالى شئ وكالدعاء في اخر الرسالة بقوله تثبتك الله على هذا اه وآما ما اشير فيها الى بعض مبحث الامامة اعني قوله وافضل الناس بعد الانبياء اه فهو من المقاصد صرح به المولى الخيالي فهم في مبحث الامامة قضايا بعضها من فروع الفقه كقوله نصب الامام واجب على المسلمين لكنه لم يذكره وانما ذكر ترتيب الخلفا وافضليتهم وهو من المقاصد وآما ما قيل من ان ذلك اشبه بالفروع الا ترى ان الترتيب لم يقع في الائمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبة عثمان في الثالثة وآمامة علي كرم الله وجهه في الرابعة مع ان ذلك غير معلوم للاصحاب الذين ماتوا قبلهما وقد دل الحديث على اعتقاد عقايد الفرقة الناجية وهي التي دام عليها النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الاصحاب فلا بد ان لا يكون من ذلك الترتيب من العقايد بل من الفروع حتى لا يختل عقايد الاصحاب ففيه ما فيه اذ الكلام في عقايد الفرقة الناجية بعد ظهور الافتراق والذين ماتوا قبل امامة عثمان وعلى كانوا على عقيدة واحدة وطريقة مستقيمة فالحق انه لا ينبغي ان يتوقف في كون تلك المسئلة المذكورة من المقاصد ثم ان المقاصد اعم من ان تكون مذكورة صراحة او ضمنا كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله واجب وغير ذلك من العقايد الدينية ثم انه اختار الاشارة الى المعاني والمسائل وان جاز ان يراد بها الاشارة الى الالفاظ او النقوش بل الى المركب من الاثنين منها او من الثلثة على ما اشار اليه المطول في حاشية المطول بينها على ان المقصود الاصلي من الالفاظ والنقوش هو المعاني والمسائل لا غير وتفصيل المقام ان الرسالة عبارة عن المعاني او الالفاظ او النقوش ولا يجوز ان تكون عبارة عن الادراكات او الملكات كما ان العلم عبارة عن المعاني او الملكات او الادراكات ولا يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ او النقوش فيضرب كل من الثلثة الاول الى الثلثة الاخيرة يحصل احتمالات كثيرة فان كان احدهما عين الاخر فلا حاجة الى التكلف في تصحيح الحمل وان كان بينهما مغايرة فلا بد من التجوز في تصحيح الحمل بان يكون التجوز في احد الطرفين اما مجاز لغوي او اما مجاز حذفي او في الاسناد والشارح لما جعل اسم الاشارة اشارة الى مقاصد الرسالة من المسائل كما هو ظاهر المقصود الاصلي فان كان المراد بالعقايد في جانبي الخبر النسب المعتقدة فلا حاجة الى تصحيح الحمل الى اعتبار اخر والمعنى هذه عقايد متعلقة بالفرقة الناجية وان كان المراد بها الاعتقادات كما هو الظاهر من الاضافة المذكورة ومن سوق الحديث يضطر فلا بد ان يرتكب فيها تجوز بان يراد بها النسب المعتقدة لامتناع حمل احد المتباينين على الاخر فيكون الاضافة التعلقية على حقيقتها والتجوز المذكور شايع فلما يحتاج الى القرينة فهي الى الحقيقة اقرب سيما عند من يدعي اتحاد العلم والمعلوم بالذات كالشارح وغيره من المحققين

كما ينبغي

على انا نقول وقع اجماع الصحابة رضي الله عنهم على الترتيب المذكور فصار واجبا في زمانهم على ما انا عليه واصحابي ومرادي بقولي ذلك الاجماع وفات بعضهم قبله فانه عدم ظهور ذلك في زمان بعضهم الا ترى ان شهداء الحكمين في زمان صفين بعضهم بعضهم الا ترى ان شهداء احد وبيعة الرضوان ماتوا قبل تحقيق هذه العقايد في زمانهم ولم يفت ذلك عقايدهم اياها فكذا الحال هنا ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يعلم كثير من الصحابة ما نزل من القرآن بعد فتح مكة فضلا عن غيره ما نزل بعد فرارهم قبل نزول تمام القرآن ولا يقول به عاقل والحق ان المؤمن به يتبين بعد ذلك ان ما نزل بعد فراره صلى الله عليه وسلم بيسير بقليل فهذا ينبغي ان يفهم في هذا المقام

Digitized by Google

والمراد من العقايد اه يحتمل ان يراد به ان العقايد في قول المص عقايد الفرق الناجية وان كان جمع
عقيدة بمعنى الاعتقاد على ما هو المتبادر من الاضافة ومن سوق الحديث لكن المراد بها ههنا النسب
المعتقدة فلا بد ان يرتكب في القول المذكور من تجوز وهو انه ذكر العلوم واريد المعلومات والقرينة
امتناع حمل احد المتباينين على الاخر فيكون الاضافة المذكورة لادنى ملابسة كما قررناه انفا والقول
فيه ما في التجويز اما بذكر الشرط واراده المشروط واما بذكر الجزء واراده الكل اشتباه بين العلم
والمعلوم اذ الشرطية والمشروطية والجزئية والكلية انما تجري بين العلوم على اختلاف المذاهب
لا بينها وبين المعلومات والكلام فيه ويحتمل ان يكون مقصوده تحقيق ماهية العقايد وبيان
انقسامها الى الاصلية والفرعية بحيث يظهر منه توجيه قوله عقايد الفرقة اه ان كان محمولا على
ظاهره والا فلا يكون في هذا الكلام التعرض لتوجيه العبارة اصلا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة قوله كونه تعالى حيا وعالما اه وقوله وليسمى تلك الاحكام اصلية والمراد بالاحكام الاحكام الشرعية بقرينة
قوله ايضا كونه حيا وعالما وقوله الاتي كوجوب الصلوة لاشتهار ان تلك الاحكام احكام شرعية
وقد جعل في شرح المقاصد والمواقف المقسم ههنا الاحكام الشرعية وكذا في شرح العقايد
للنفاري فلا يتوهم ان المسماة بالاصولية انما هي الاحكام الشرعية لا مطلق الاحكام الشاملة للاحكام
النظرية ايضا فلا يصح قوله ويسمى اه والحكم على ما اشار اليه المولى الخيالي ثلثة معان الاول نسبة
امر الى امر اخر ايجابا او سلبا ويسمى هذا وقوع النسبة اولا وقوعها ايضا ومن زعم التغاير بينهما
فقد وهم الثاني ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وهذا يدل ايضا على اتحاد وقوع النسبة اولا
وقوعها مع نسبة امر الى امر ايجابا او سلبا الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة
وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث
لاستلزامه انحصار الاحكام الاصولية في العلم بالوجوب واخواته وهو خلاف الواقع لان معظم مباحث
الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث العالم وفناؤه هذا وما قيل في بيان عدم ارادة هذا
المعنى الثالث من انه يستلزم انحصار الاصولية في الاحكام التي موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها
الوجوب واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك
الانحصار فاسد ففيه ما فيه لان قولهم نصب الامام واجب على المسلمين من فروع الفقه صرح به المولى
الخيالي في شرح التونية فغاية ما لزم حينئذ انحصار الى عالم يكن من افراده لا انحصاره في بعض افراده
والفرق ظاهر نعم نصب الامام واجب على المسلمين سمعا من الاحكام الاصولية والفرق بين القضيتين

الفائدة هو الكلي وهو
آخر والعلة ذلك بانظم الى الكلية
بناء على ما حقق في اصول الفقه
من ان ذكر المصدر واراده الفاعل
او المفعول ايما ذكر الشرط واراده
المشروط وايما ذكر الجزء واراده
الكل صح

كما يعلم

القضيين مما لايخفى على الفطن وتحقيق هذا ان جميع المسائل الفقهية من حيث اعتقاد حقيتة من مسائل
الكلام فلو اريد المعنى الثالث يلزم الانحصار في العلم بالوجوب ونحوه كما قررناه فان اراد القائل
بما ذكره هذا المعنى فمرحبا بالوفاق لكن ينبو عنه كلامه وان اراد ان هذه المسئلة بظاهرها من مسائل
الكلام فغير تام كما اشرنا اليه ولا يراد المعنى الثاني ههنا لان التمثيلات والتسمية تابى عن ارادته وياباه ايضا قوله بنفس اعتقاده باضافة الاعتقاد الى الضمير الراجع الى كلمة ما الموصولة اذ الاعتقاد
ايضا بمعنى الادراك فيلزم اضافة الشئ الى نفسه وانت تقول بان الاعتقاد عبارة عن مطلق الادراك
وكلمة ما اذا كانت عبارة عن الحكم بمعنى الادراك يكون عبارة عن الادراك الاذعاني فيكون من
اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذي
هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية على ان الحكم اعم من ان يكون اذعانيا او لا ولو سلم فالمتبادر
من الاعتقاد ايضا ما هو بمعنى الادراك الاذعاني والالفاظ الواقعة في التعاريف يجب حملها
على معانيها المتبادرة منها والغرض هو المصلحة المترتبة على فعل اختياري فالمراد الغرض من تدوين
تلك الاحكام وتحصيلها وتعلمها والمراد الغرض الاصلي على ما يتبادر من كلمة بنفس ايضا ومعنى تعلق
ذلك الغرض بالاعتقاد والعمل ان يتحقق في ضمنه تحقق العام في ضمن الخاص بان يكون الغرض هو ذلك
الاعتقاد او العمل وذلك لان الغرض من تدوين الاحكام وتحصيلها قد يكون حصول ذلك الاعتقاد
بنفس تلك الاحكام كما في العلوم الغير الالية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون الغرض من تدوينها
لها وتحصيلها حصول امر اخر يتوقف عليه ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام الموقوف عليها
غرضا بالتبع كما في العلوم الالية كالمنطق صرح به الشريف في حاشية المطالع ويدل على عبارة المص
في المواقف حيث قال المراد بالعقايد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وتعلق غير عبارة المص
في شرح كلامه اشارة الى ما اشتهر فيما بينهم ههنا حيث قالوا ما يتعلق بالاعتقاد يسمى اصلية
واعتقادية وما يتعلق بالعمل يسمى فرعية وعملية كما وقع في شرح المقاصد او ما يتعلق بكيفية
العمل يسمى فرعية من غير تغير في الاول كما وقع في شرح العقايد النفتازاني فالمراد منه هذا المعنى
كما لايخفى على اولي النهى من غير تعلق بكيفية العمل انظاهر انه ظرف مستقر حال من ضمير المجرور
لا من الغرض لان التعلق المنفي هو تعلق الاحكام لا تعلق الغرض ومن منشائية وكلمة غير بمعنى الامر
المغاير اي حال كونه ناشئا من امر مغاير لمتعلقه بكيفية العمل ويلزمه ان لا ينشاء من ذلك التعلق
ويلزمه ان لا يوجد ذلك التعلق لانشاء منه ايضا فيكون هذه العبارة كناية عن عدم التعلق بهاتين
الواسطتين كما اشار اليه التفتازاني في امثالها وقيل كلمة من بمعنى الباء على ما في النحو وكلمة غير لمجرد
النفي اي حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية وفيه انه لا معنى لملابسة بعدم التعلق اذ الملابسة

يقتضي وجود الملابس و الملابس له فافهم ثم ان هذه العبارة اذا كانت حالا من الضمير كما اشرنا اليه
يكون المراد من التعلق المنفي تعلق الاحكام ويدل عليه قوله ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
وان كان المتبادر بالنظر الى ما يتعلق الغرض ان يكون المراد منه تعلق الغرض بالكيفية ووجه ان
المقصود من ايراده نفي ما اثبت في تعريف الاحكام الفرعية والمثبت هناك انما هو تعلق الاحكام
بكيفية العمل اما الكيفية القائمة بالعمل على ان تكون الكيفية عبارة عن محمولات مسائل الفقه كالوجوب
واخواته او مضمون قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او العمل المكيف على ان يكون
من اضافة الصفة الى الموصوف فهو على التقادير لا معنى لتعلق الغرض بكيفية العمل اما على الاولين
فلانه يلزم ان يكون الغرض من تدوين الاحكام وجوبها او ندبها او اباحتها مثلا او القضايا
الحاكمة بالوجوب مثلا وليس كذلك بل الغرض من التدوين العمل وامّا على الثالث فلانه يلزم ان يكون
الغرض من تدوين الفروع على العمل المكيف وليس كذلك بل الغرض من تدوينها مطلق العمل بخلاف
تعلق الاحكام بمعنى النسب الخبرية فانها متعلقة بالكيفية القائمة بالعمل تعلق النسب بالمحمول
على تقدير و بالقضية تعلق الخبر بالكل على تقدير ثان و بالعمل المكيف تعلق النسبة بالموضوع
على تقدير ثالث وذلك لان العمل الماخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف اشارة
الى الموضوعة والكيفية لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله
هذا اعلم ان الفاضل المحشي بعد ما قرر مثل ما ذكرنا ذكر كلاما طويلا حاصله انه ليس المراد
من نفي التعلق المذكور نفي تعلق جميعها لوجود التعلق في بعضها كما في قول المصنف في اخر الرسالة الامر
بالمعروف نبع لما يؤمر به فان كان واجبا فواجب اه وكقولهم نصب الامام واجب على المسلمين
وامثال ذلك وان لم تذكر في المتن كما وجد في بعضها التعلق بكيفية الفعل القلبي كقول المصنف النظر
في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد كقولهم معرفة الله تعالى واجبة وبالجملة فالمراد نفي تعلق
عامتها واكثرها بالكيفية كما اشار اليه الخيالي ولا يلزم حينئذ عدم امتياز تلك الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها
بقيد النفس الذي هو تاكيد معنوي واقع لاحتمال التجوز باذ يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد
ويراد ما يترتب عليه مجازا كالعمل فهذا القيد ينفي ذلك وبقيد الغرض ايضا اذ المتبادر منه الغرض
الاصلي والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها في الجملة الا ان الغرض الاصلي من تدوينها
وتحصيلها هو العمل والاعتقاد تبع فلو حذف قيد النفس بعد اخذ الغرض الاصلي لتم الامر كما في المواقف
وهذا القيد هو مدار تمييز جمع الاصولية عن الفرعية ولذا لم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال
ما لا يتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى ما لا يتعلق عامته بالكيفية على انهم لو اكتفوا بذلك لاندرج

على ان يكون المراد

لاندرج فى قسم الاصلية قضايا متعلقة بتهذيب الاخلاق وقضايا متعلقة بتفاصيل القصص المستفادة من الآيات والاحاديث مع ان شيئا منها ليس من قسم الاصلية وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ماجاء به النبى عليه السلام حق من الاصلية وامّا على ماذكره الشارح فلا يندرج فى قسم الاصلية مثل القضايا المذكورة اذ المقصود منها تهذيب الاخلاق او العمل لا الاعتقاد فما ذكره شارح المواقف من حصر الاحكام الماخوذة من الشرع فى القسمين المذكورين مختل والظاهر ما فى شرح المقاصد وشرح العقايد وفى هذا الشرح ايضا من عدم الانحصار تلك الاحكام الى الاصلية والفرعية ثم قال فان قلت فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح مستدركا اذ الكل من الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج بقيد تعلق الغرض بنفس الاعتقاد قلت انه اشار باحد هذين القيدين اصلاح كلام الثفتازانى فى شرح العقايد حيث فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفيه العمل والتعلق فى الاول مغاير للتعلق فى الثانى من حيث ان تعلق الاحكام بالاعتقاد كما فى الاول تعلقها بالغرض من تدوينها وتحصيلها وتعلقها بكيفية العمل كما فى الثانى تعلقها باحد طرفى القضية او بنفسها والاليق ان يكون التعلقان من نوع واحد كما ان الاليق فى تفسير الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرفى التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح بزيادة قوله من غير تعلق بكيفية العمل مع زيادة لفظ اخر الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين والتحصيل وان التقابل بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل باعتبار قيد اخر محذوف هنا لم اعنى به عدم تعلق الاحكام بكيفية العمل ولما لم يكن قيد الكيفية فى شرح المقاصد فلو حمل التعلق فى التفسيرين على ماذكره الشارح كان التعلقان من نوع واحد وتم التقابل واما ما اشار اليه المولى الخيالى فى توجيه التقابل من جعل التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى لادراك الادعائى بطرفى القضية او بنفسها لكن بحمل الاعتقاد ح على معنى المعتقد فلا يخفى فساده لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة او بطرفيها متحقق فى الفرعية بل فى كل قضية فيشمل جميع القضايا فضلا عن الفرعية فلا يكون مانعا فالامتياز ههنا انما هو بقوله ما يتعلق الغرض بنفسه وقوله من غير تعلق بكيفية العمل انما اورده لتصحيح التقابل ثم قال تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض الاصلية المتعلقة بكيفية العمل كالاحكام التى ذكرناها مثل نصب الامام واجب على المسلمين فلا بد من تعلق الغرض بالعمل فى ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض ويكون التقابل باعتبار وكل من القيدين المأخوذين فى تفسير الاصلية الا ان يقال قول ويقابله اه ليشعر باعتبار ذلك القيد فى تفسير الفرعية وقيد الحيثية ملحوظ فى التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض من تدوينها

في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في الاصلية والفرعية فعلى هذا يكون
التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وهو ان الاحكام الاصلية ما يقصد به نفس الاعتقاد
والفرعية ما يقصد به نفس العمل وان كان فيه اختلال من جهة حصره الاحكام الماخوذة من الشرع في القسمين
لوجود الاحكام الاخر الخارجة عنها انتهى ملخصا وانما نقلناه مفصلا لان تحقيق المقام موقوف
على ذلك فنقول وبالله التوفيق فيما ذكره اولا ابحاث اما اولا فلانا لا نم ان قولهم الامر بالمعروف تبع لما
يؤمر به ان واجبا فواجب من المسائل المتعلقة بكيفية العمل انما هو المتعلق بها المامور به وكون امره واجبا او مندوبا
امر خارج عنه وذلك مثل كون اعتقاد ما هو فرض فرضا ولا شك في كونه من المسائل الكلامية وكذا لا نم
ان قولهم نصب الامام واجب على المسلمين من الاصلية المتعلقة بكيفية العمل بل هو من الفرعية صرح به
المولى الخيالي نعم قولهم نصب الامام واجب على المسلمين سمعا من الاصلية لكنه غير متعلق بكيفية العمل
وهكذا المسح على الخفين جائز من الفرعية المتعلقة بكيفية العمل والمسح على الخفين جائز سمعا
من الاصلية لكنه غير متعلق بكيفية العمل وكل ذلك ظاهر على المنصف واما ثانيا فلانه ليس مراد الخيالي
من قوله وتعلق عامة الاحكام الاصلية ليس كذلك ان عامتها ليست متعلقة بكيفية العمل وان تعلق
بعضها بالكيفية كما فهمه وبنى كلامه عليه في هذا المقام بل مراده ان عامة الاصلية ليست مما يتعلق
بكيفية الاعتقاد بل بالاعتقاد نفسه وان تعلق بعض الاصلية بكيفية الاعتقاد مثل
معرفة الله تعالى واجبة والنظر في معرفة الله تعالى واجبة وغير ذلك من الاصلية التي كانت محمولاتها
احد الاحكام الخمسة فان تعلق الاحكام فيها انما هو بكيفية الاعتقاد على ما اشار اليه في حاشية
حيث قال هناك ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى العمل والى كيفية لكن الثاني اولى
اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب
اولى هذا كلامه وهو صريح بان مقصوده من قوله وتعلق عامة الاحكام الاصلية ليس كذلك ان عامتها
ليست مما يتعلق بالكيفية وان كان بعضها مما يتعلق بكيفية الاعتقاد اذ لو كان مقصوده
منه ان عامتها ليست مما يتعلق بكيفية العمل وان كان بعضها مما يتعلق بها كما زعم لم يكن لترجيح اخذ
الكيفية في شرح العقايد على تركه في شرح المقاصد وجه لانه على هذا يمكن ان يقال ايضا ان جميع
الفرعية يتعلق بالعمل وعامة الاصلية ليست مما يتعلق بالعمل وان كان بعضها مما يتعلق به مع ان
الخيالي انما اورد هذا الكلام لبيان اخذ الكيفية في تعريف الفرعية فكانه قيل فلم لم يقل في تعريف
الاصلية ما يتعلق بكيفية الاعتقاد وان كان بعضها كذلك بخلاف الفرعية فان جميعها متعلق
بكيفية العمل والحق انه ليس في كلام الخيالي اشارة الى ما فهمه لا سيما وقد صرح في شرح القصيدة
بان قولهم نصب الامام على المسلمين واجب من فروع الفقه ونصب الامام على المسلمين واجب سمعا

واجاب بان عامتها ليست مما يتعلق بكيفية الاعتقاد

سمعا من المسائل الكلامية وآما ثانيا فلانهم لو قالوا في تعريف الاصلية ما لا يتعلق بكيفية العمل لكفاه كما حققناه وانما لم يقولوا بذلك لان ذلك لا يفيد بيان الحقيقة وانما ذلك عرض من عوارض الاصلية على انه بظاهره يشمل القضايا الماخوذة من الشرع ولم يتعلق بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق وغيرها مما لا يتعلق بكيفية العمل ولم تكن من الاصلية ايضا وآما حصر شارح المواقف الاحكام الماخوذة من الشرع في القسمين فانما هو بالنظر الى ما اخذه في تعريفهما من قيد النفس والغرض اذ لا شك لاحد في ان الاحكام الماخوذة من الشرع اما ما يقصد به نفس الاعتقاد واما ما يقصد به نفس العمل لا تخلو عن احدهما مثلا تهذيب الاخلاق اما ان يكون المراد الاخلاق الباطنة فهي داخلة في الاصلية والا فهي داخلة في الفرعية وكذا الاحكام الماخوذة من تفاصيل القصص لان الغرض منها وان كان بحسب الظاهر ايقاظ النفس لكن المقصود منها حقيقة اما الاعتقاد او العمل ويدل على ما ذكرنا ان الامام الاعظم رحمه الله فسر الفقه بمعرفة النفس ما لها وما عليها واودع الكلام وعلم الاخلاق فيه وسمى الكلام الفقه الاكبر ثم الحصر المذكور محل بالنظر الى ما ذكره في شرح المقاصد وشرح العقايد حيث فسر الاصلية بما يتعلق تهذيب الاخلاق والايقاظ المؤدي الى تهذيب الاخلاق او العمل فلذلك ترك التفتازاني ادات الحصر في كتابيه فلعل ما ذكره من اختلال ما ذكره الشريف اشتباه بين تعبيري التفتازاني والسيد وسوء ظن بشانه المنيف فقد ظهر ان الشارح المحقق لم يقصد الحصر ههنا لان مداره انما هو على قوله من غير تعلق بكيفية العمل وعلى ما يقتضيه قوله ويقابله اه واما اذا كان المقصود منه تقابله بما ذكره اولا اعني به ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده كما هو مطلوبه كشارح المواقف وهو المتبادر من لفظ التقابل ايضا وان لم يلزمه الحصر ثم فيما ذكره ثانيا ابحاث ايضا اما اولا فلانا لا نسلم ان القيد المذكور اعني من غير تعلق اه مستدرك لان ذلك انما يكون اذا كان علم الاخلاق وتفاصيل القصص خارجا عن قولهم ما يتعلق الغرض اه واني يكون ذلك كما حققناه ولو سلم فلا شك انه شامل بحسب الظاهر للفروع حيث يتعلق الغرض باعتقادها في الجملة وان لم يكن غرضا اصليا من تدوينها وهذا القدر كاف في دفع الاستدراك وآما ثانيا فلانه انما اورد لتحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية فيما ذكره التفتازاني لكن يضمحل ح فائدة اخذ الكيفية في تعريف الفرعية دون الاصلية كما فعله في شرح العقايد لان فائدته كما اشار اليه الخيالي هي الاشارة الى ان جميع الفرعية متعلق بالكيفية دون الاصلية ولا يخفى ان الاشارة المذكورة بنا سبها ترك تعريف الاصلية على ظاهرها ولو سلم ذلك وسلم ايضا لياقة كونها متعلقتين في تقسيرين من نوع واحد كما فعله في شرح المقاصد حيث ترك ذكر الكيفية فيه فالتقابل المذكور حاصل بالاشارة واليد الخيالي ايضا من ان يكون كلمة ما عبارة عن الحكم

بمعنى النسبة او الادراك الاذعانى بطريق القضية او بنفسها كما كان التعلق فى تعريف الفرعية فى قوله
ما يتعلق بكيفية العمل من تعلق الحكم بمعنى النسبة او الادراك الاذعانى بالحد طرفى القضية او بنفسها
بناء على ان المراد بكيفية العمل اما كيفية متعلقة بالعمل او عمل مكيف بكيفية مخصوصة او العمل
المكيف فيكون التعلقان فى التقسيمين من نوع واحد كما فى شرح المقاصد فلا حاجة لتصحيحه الى اعتبار
قيد زائد لا يفيد فعلى هذا يصدق تعريف الاصلية على الفرعية بل على كل قضية لانا نقول فى القاعدة
المقررة ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية المأخذ فيفيد ان تعلق الحكم بالمعتقد انما هو للاعتقاد
ليس الا او نقول ان قيد الحيثية ملحوظة فيه كما فى امثاله من التعريفات الاعتبارية والمعنى
ان تعلق الحكم بالمعتقد من حيث انه معتقد ولا يخفى ان هذا منحصر فى الاصلية وان خفى على القائل
ثم فى فيما ذكره ثانيا بحث ايضا اما اولا فلانا لا نم ان تفسير الفرعية بعد فلك يصدق على بعض
الاصلية المتعلقة بكيفية العمل لانا لا نم وجود تلك الاصلية وقولهم الامر بالمعروف ان واجبا
فواجب اه ونصب الامام على المسلمين واجب وغير ذلك فروع فقهيه ذكرت فى الكتب الكلامية كما حققنا
الامر فيها فيقال له ثبتا لعرش ثم انقشه واما ثانيا فلان اعتبار قيد تعلق الغرض بالعمل فى تعريف
الفرعية كما ذكره ثانيا ركيك جدا اذ لا معنى لقولنا ما يتعلق الغرض بنفس العمل مع التعلق بكيفية
العمل وجهه بخلاف تعلق الغرض بنفس الاعتقاد واما ثالثا فلان اعتبار قيد الحيثية فى التقسيم
لا يدفع الفساد الذى فهمه ههنا ولا ينفع فى جعل المسائل المشتركة بين الفنين داخلة فيها
وكيف يكون المسئلة الواحدة غرضا مطلوب التحصيل لكل من الطالبين المتغايرين تابعا لكل واحد
منهما فى تحصيل غرضها لغرض اهل كل من الفنين وهل هذا الا جعل مسئلة واحدة مشتركة بين
الفنين باعتبار تغاير غرض المحصلين ولا يخفى على المتدرب ان شان المسئلة المشتركة ان
تدخل فى العلمين باعتبار قيد الحيثية الملحوظة فيها وذلك القيد اما قيد للموضوع وتتمة له واما
بيان لنوع الاعراض الذاتية له كما اشار اليه صدر الشريعة فاشتراك المسئلة بين الفنين انما
يكون باحد هذين النوعين وذلك كما اشار اليه المولى الخيالى من ان قولهم الاجماع حجة يكون من
الكلام من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد ويكون من اصول الفقه من حيث انه يتعلق به الاستنباط
بناء على ان موضوعه الادلة من حيث الاستنباط فتلك المسئلة مشتركة بين العلمين والمغايرة بحسب
جهة البحث ولو سلم كل ذلك فانما يتكب مثل هذا للضرورة ولا ضرورة ههنا فى جعل بعض
المسائل مشتركة بين الفنين واعتبار التغاير باعتبار تغاير الغرضين وعندى ان قوله من
غير تعلق بكيفية العمل انما اورده لعموم قوله ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده بحسب الظاهر
بعض الفرعية بل جميعها فاورده دفعا لهذا [illegible] بذلك صاحب المواقف وشارحه حيث
الوهم فرض

حيث ترك هذا القيد فى تعريف الاصلية وغيره قول التفتازانى ما يتعلق بالاعتقاد الى هذا القول فيلزمه
القيد المذكور بطريق الاولى ثم انه وافق التفتازانى فى تعريف الفرعية وترك ههنا تعلق الغرض بنفس العمل
للزومه له جدا فعرض بذلك ايضا صاحب المواقف وشارحه بل التفتازانى فى شرح المقاصد فوقع ههنا
فيما استحسن الخيالى من وجود قيد الكيفية فى جانب الفرعية فليس فى كلام الشارح تقليد لاحد كما وعده
فى الديباجة حيث قال واتبعته الحق الصريح وان خالف الجمهور هذا وانما اطبنا الكلام وان كان فى قولنا
وعندى اه يكفى فى تحقيق المرام اقتداء بمن قبلنا فى تطويل الكلام وصونا لاذهان الانام عن الوقوع
فى الملام بعناية الملك العلام وهم الاشاعرة اى الفرقة الناجية الاشاعرة لايخفى ان فى عباد
المتن قياسا غير متعارف من الشكل الاول ينتج ان هذه عقايد الاشاعرة فلا حاجة ههنا الى اعتبار
الحصر حتى يرد عليه الاعتراض بلزوم انحصار الفرق الناجية الى الاشاعرة ويحتاج الى الجواب بجعل
الحصر اضافيا بالنسبة الى ماعدا الناجية من الفرق الضالة لكن اشار اعتبر الحصر فى قوله وهم
الاشاعرة تحقيقا للمقام كما سيشير اليه وذلك الحصر انما استفاد من المقام حيث حكم بان الفرقة
الناجية الاشاعرة ومن البين ان المستثناة فرقة واحدة فاذا حكم بان تلك الاشاعرة يلزمه ان لا
يكون ماعداهم ناجية وكلامنا ان نقول لسكوت فى معرض ابيان بقيد الحصر فالحكم بان الفرق
الناجية الاشاعرة يستلزم الحكم بان ماعداهم ليس بناجية وهذا اولى من اخذ الحصر من الضمير
الراجع الى المعرف باللام اعنى قوله الفرقة الناجية بناء على ان اللام فيه اما للجنس او للاستغراق
والمعنى كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لان ذلك محتاج الى الاستخدام فى
الضمير لان اللام فى المرجع للعهد الخارجى وبعد ذلك لانم افادته الحصر ايضا لان الظاهر ان
ذلك فيما اذا كان المسند اليه معرفا باللام بخصوصه واريد الضمير بطريق الجمع والتذكير لايدل
على اعتبار الاستخدام لان ذلك انما هو بالنظر الى كون الخبر جمعا مذكرا وهو مشهور بينهم هذا ثم
ان القصر الملحوظ ههنا قصر قلب رد اعلى من يعتقد العكس فى ذلك ويمكن ان يكون قصر تعيين
ازالة التردد المخاطب فان الفرقة الناجية ماهم باحتمال وجود مخاطب متردد هنا ولايجوز ان يكون
~~قصر تعيين ازالة المخاطب فان الفرقة الناجية ماهم باحتمال وجود مخاطب متردد هنا~~ ولايجوز
ان يكون قصر افراد اذ لا يوجد هنا من يعتقد شركة الفرقة الناجية بين الاشاعرة وبين غيرهم
من الفرقة الناجية فرقة واحدة ليس الا ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى ماعدا الفرق فلا يلزم
ان لا يكون الماتريدية ولا السلف من المحدثين فرقة ناجية فلا ينافى ما ذكره فى خاتمة المواقف
من ان الفرقة الناجية المستثناة هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة يعنى بالاخير
الماتريدية على ما هو اصطلاح ديارنا حيث حصروا اهل السنة والجماعة بالماتريدية وهو

الفرقه م

الآخذ هو الكلبوى م

من قبيل عطف العام على الخاص ان كان يطلق ذلك على الاشاعرة ايضا كما هو المشهور في اكثر الاقطار
صرح به المولى الخيالي هذا ولك ان تجعل القصر هنا ~~من قصر في غيرهم كالسلف والماتريدية~~ وعلى كل
تقدير يندفع المنافاة واما حمل الاشاعرة على الكل بجعله جمع اشعر اسم تفضيل من الشعور
فغير موافق للاصطلاح ومخالف للواقع ايضا اذ المذكور في الرسالة ليس الا عقايد الاشعرية
وفي بعضها خلاف للماتريدية على انه ح يكون بمعنى العلماء فيشمل علماء جميع الفرق وفساده
اظهر من ان يخفى قوله للشيخ ابي الحسن الاشعري اعني به علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله
بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي
الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عليه السلام وهو منسوب الى الاشعر
اي الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور
بمعنى العلم او من الشعر بكسر الشين وهو الكلام الموزون قيل او من الشعر بفتح الشين بمعنى كثرة الشعر
على ان يكون صفة مشبهة لان كثرة الشعر نوع عيب واسم التفضيل لا يجيء منه ولا يخفى انه غير
مناسب لجعل الاشاعرة جمعا له بل الثاني ايضا غير مناسب له فهو اي الاشعر من الشعور علم شخص
والاشاعرة جمع بارادة المسمى بالاشعر بادعاء ان كل واحد من تلك الطائفة لكمال شعوره هو
الاشعر كما هو الوجه في جمع الاعلام الشخصية التي انحصرت في الخارج في فرد كحاتم وسبحان واما الاعلام
التي لها اشتراك في الاسماء فيكفي في جمعها ارادة المسمى ثم الحق بها التاء علامة للنقل من الوصفية
الى الاسمية لانه بعد الجمع جعل اسما لاصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقيل منسوب الى جده الاوسط
ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مرضه لانه يؤدي الى اجتماع يائي النسبة وحذف احدهما
للتخفيف لكنه متضمن لشرف لا يوجد في الاول وهو كون الشيخ من السلالة الطاهرة ومن اولاد من هو
معدن الصدق والكرم والفقاهة ثم ان هذا الشرف يسري الى الاشاعرة حيث كانوا من اتباع
هذا الحبيب النسيب هذا فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اه لا يخفى ان الحكم
بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة يستلزم الحكم بان غير الاشاعرة ليس بناجية كما سبق فالسؤال المذكور
انما هو بالنظر الى هذا اللازم فيكون منعا له وقوله وكل تزعم انها الناجية في سنده المنع وحاصله انا لا نم
ان غير الاشاعرة ليسوا بناجية كيف والكل تزعم انها ناجية ومنع اللازم يستلزم منع الملزوم فيكون
قوله الفرقة الناجية الاشاعرة ممنوعا ايضا بهذا السند واشار في الجواب الى اثبات هذه المقدمة الموجبة
لان اثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم قطعا فلقد اجاد رحمه الله ولك ان تحمل الاستفهام على الاستفهام
الانكاري فيكون قوله والكل تزعم انها اه في مقام التعليل والمعنى انه لا يصح الحكم بان الفرقة الناجية
هم الاشاعرة لان الكل تزعم ذلك فيكون نقضا شبهيا او معارضة تقديرية على ما ادعاه المص واشار

بالنظر الى ملاحظة معطوف محذوف اعني قوله وغيرهم كالسلف والماتريدية

هلبنوي

في الجواب الى اثباته وحمل الاستفهام في امثال هذا المقام على حقيقة بعيد ينبو عنه مقام التحقيق والزعم على
كل تقدير بمعنى الاعتقاد مطلقا ولا يجوز ان يكون بمعنى الاعتقاد الباطل وهو واضح جدا هذا ما خطر
ببال الفقير في توجيه هذا الكلام ولعله مقبول عند الكرام قلت سياق الحديث اه تلخيصه ان قوله
عليه السلام هم الذين على ما انا عليه واصحابي يدل على ان تلك الفرقة هم الذين داموا على اعتقاد النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه والاعتقاد امر باطني لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبي عليه السلام اخبر الاصحاب
عن اعتقاده باحاديث قولية وهم بعد الاخذ بمقتضاه اخبروا بها الامة ولما ركب الناس كل صعب
وذلول وتشعبت الفرق وسلك اكثرهم مسلك جهول اخذت الاشاعرة بالاحاديث الصحيحة واتبعوها
واهتدوا بهديها ولم يصرفوها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا كالايات والاحاديث
مقتضية ظواهرها المحال ويؤولونها باحسن التأويلات بحيث يندفع المنافات بين الادلة وهذا
كما اذا وقع التعارض بين الادلة وهو مح قطعا فلا بد هنا من التأويل ليحصل الانطباق فمثل هذه
التأويلات ليس عدولا عن الاقتداء بهم بل هو عين الاتباع بهم بتصحيح ما روى عنهم من الادلة
المتخالفة فلا يتوهم ان سياق الحديث مشعر بانهم المتبعون بما روى عن النبي عليه السلام مطلقا
فكيف يصح تاويل الاشاعرة بعض الادلة المروية بالتجاوز عن ظواهرها ولو لضرورة داعية
اليها لان ذلك ناش من الضرورة لان ما يستحيل العقل قطعا لا يمكن فيه الاتباع وما فيه التعارض
بين الادلة لا يمكن فيه الاقتداء وبالجملة فالتجاوز المذكور عين الاتباع هذا واعلم انه قد اشرنا الى
ان قوله وهم الاشاعرة متضمن لحكمين احدهما ايجابي وهو ان الفرقة الناجية الاشاعرة والاخر
سلبي وهو ان لا شيء من غير الاشاعرة بناجية وان مقصود الشارح انما هو اثبات الحكم الايجابي
وباثباته يثبت الحكم السلبي قطعا سيما المقدمات التي اوردها لبيانه كليا متضمنة لحكمين ايجابي
وسلبي اما قوله وذلك انما ينطبق اه فظاهر واما قوله في بيانه فانهم يتمسكون في عقايدهم اه
فلان تقديم المسند اليه على الخبر العقلي يفيد الحصر وكذا قوله فانهم المتبعون اه على رأي صاحب المفتاح
لانه قائل بالحصر المذكور فيما اذا كان الخبر من المشتقات كذا قيل مع زيادة منا لكن الاولى ان يؤخذ
الحصر في هاتين المقدمتين من المقام لان تقديم المسند اليه على الخبر انما يفيد حصر الخبر على
المسند اليه والكلام ههنا في حصر المسند اليه على المسند الا ان يدعى التلازم بين الحصرين ههنا
فملخص الاستدلال ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة لان الفرقة الناجية هم المتبعون بما روى
عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة متبعون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه فهم الاشاعرة
ينتج ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى فلان
الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة وكل فرقة شانهم ذلك فهم فرقة متبعون بما

لان الفرقة الناجية ان كانت داخلة في الكل
يلزمهم بطلان اعتقادهم النجاة وان كانت
خارجة عنه يلزم بطلان اعتقاد ما سواهم
فيلزم ثبوت الممنوع مع انه بصدد المنع منه

ينتج ما

روى عن النبي واصحابي ينعكس الى الكبرى المذكورة الكلية بخصوص هذه المادة من جهة الحصر
الملحوظ في صغراه بل في كبراه ايضا اذا عرفت هذا فلا حاجة هنا الى ملاحظة هذه المادة من جهة
الحصر الى قياس اخر من الشكل الثاني ماخوذ من الاحكام السلبية الملحوظة في الدعوى في قوله وذلك
انما ينطبق اه وفي قوله فانهم يتمسكون بجعل قوله فانهم المتبعون اه مشتركا بين القياسين اما اولا فلان
جعل هذه المقدمة مشتركا بين الدليلين القائمين على عدم الحكمين الايجابي والسلبي مما لا وجه له كما اشرنا
اليه واما ثانيا فلان الحكم السلبي الماخوذ في الدعوى لازم وكذا الاحكام السلبية الملحوظة
في المقدمات واثباتها لا يقتضي اثبات الملزوم الذي هو المقصود ههنا على انك قد عرفت ان الدليل
الذي سيق لاثبات الكبرى انما يستلزمها بعكس النتيجة ولا يتم الانعكاس المذكور الا بملاحظة الحصر
في مقدماته فكيف ينتظم من الاحكام الايجابية فقط قياس من الشكل الاول ينتج ما ينعكس الى الكبرى
وهو لعمري ان الاشتغال بامثال هذا التقرير من قبيل الاشتغال بالعبث مع اشتماله على ضغث
وخبط ولا يسترسلون استرسال الشعر عدم جعدها وهو كناية عن عدم الذهاب
الى كل مذهب وعدم السلوك مع عقولهم الى كل واد وشعب كما هو عادة غيرهم كالمعتزلة ومن
يسلك مسلكهم من متشبثي اذيال الفلاسفة فانهم يسترسلون مع عقولهم الى كل واد وشعب
ويتركون النقل والروايات ويقصرون هممهم الى الدرايات فاذا جاء من النقل ما يخالف عقولهم
اولوه بما يوافق اهواءهم واتبعوه بغير هدى من الله وكالشيعة الشنيعة فانهم ايضا استرسلوا
عقولهم وتركوا النقول الصحيحة وزادوا مع ذلك الاتباع بما ينقل عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة
فيهم فهم كانوا اشنع من طائفة المعتزلة حيث تركوا النبي واصحابه واعتقدوا ائمتهم ائمة الهدى
واساؤا الظن في النبي واصحابه وائمة الهدى والدين فالمعتزلة احسن حالا منهم لانهم وان استرسلوا
مع عقولهم لكن ما تركوا النبي واصحابه واحاديثهم واثارهم بل اولوها بمقتضى عقولهم ولا كذلك
الشيعة فانهم مع ذلك الاسترسال اعتقدوا العصمة في رجال لم يثبت عصمتهم اذ لا دليل على
عصمة غير الانبياء واعتنوا النقل منهم مع عدم صحة ذلك النقل عنهم وان كان هؤلاء الائمة يروون
عن النبي عليه السلام واصحابه فهم حائرون بين النقول الغير الصريحة بل الغير الصحيحة وبين عقولهم
المدهوشة الضعيفة خذلهم الله تعالى فظهر ان معنى قوله ولا يسترسلون مع عقولهم لا بدون
النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ومن يسلك مسلكهم في الاتباع الى النقل مع عدم التقليد لاحد غير الاصحاب
ولا مع النقل عن ائمتهم كالشيعة الذين استرسلوا عقولهم ونقلوا عن ائمتهم فيما يوافق اهواءهم
فلا ينافي هذا الكلام ما سيجيء منه من ان الشيعة توافق المعتزلة لاقتضاء هذا الكلام وجود استرسال
العقل منهم لان الشيعة لا ينحصر حالهم في النقل عن ائمتهم وان اشار اليه ظاهر العبارة بل المراد منه

ما عرفناه قال ابن المطهر اه هو من تلامذة المحقق الطوسي وكلاهما من الشيعة الامامية والغرض منه
ايراد معارضة على مدعى المص من طرف الشيعة الامامية بعد اثبات ما ادعاه باقامة دليل مرضي تحقيقي
مستفاد من سياق الحديث وتقريره ان كان لكم دليل دال على مدعاكم فعندنا ما يدل على خلافه وهو
ان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة لسائر الفرق وكل فرقة شانها ذلك فهي الشيعة الامامية
ينتج ان الفرقة الناجية هي الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر الرأي عليه من ان الفرق الناجية
المستثناة هي التي لابد ان يكون لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق واما الكبرى فلانهم يخالفون
غيرهم مخالفة اه ففي هذا النقل اشارة الى انهم ليسوا مع عقولهم ايضا حيث عين هذان الفاضلان
المراد من الفرقة الناجية برأيهما من غير نقل عن ائمتهم وحكما في ذلك بما استقر رأيهما ثم هو اهون عن
النقل عن ائمتهم فلما استقر الرأي اجتهادي ورأيي ودليله على انه ينبغي اه وذلك لانه لو كان المخالفة في واحد من
الاصول لكل من الفرقة الثالثة والسبعين فخالف سائر الفرق كذلك والامر ليتشعب الفرق وهو خلاف المفروض
فلا معنى لكون واحدة منها ناجية مستثناة والباقي هالكة فلابد ان يكون لتلك الواحدة المستثناة
مخالفة كثيرة لكل فرقة من تلك الفرق حتى يليق بالاستثناء وقبله الشارح وعارض عليه بالمثل واما ما قيل
من ان عقايد الفرقة الناجية اصول معلومة فبمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية
فيرد عليه من طرف هذين الفاضلين ان الكلام في تعيين المراد بالرأي والمراد من الفرقة الناجية غير معلوم
بعد فالكلام المذكور مشترك بين جميع الفرق لان كل يحتمل ان تكون ناجية لادعائهم ان كلا من تلك الفرق
كائنة على ما عليه النبي عليه السلام واصحابه فبأي خلل لواحدة من الاصول المعلومة لا يتعين كونها هالكة
لان كل فرقة اصول معلومة يحتمل ان يكون بها ناجية ومخالفوها هالكة فلابد للامتياز من مخالفة
كثيرة على انه كما ان للنجاة اسبابا وهو الاصول المعلومة للفرق الناجية كذلك للهلاك اسبابا ايضا فلم
كان المخالفة الواحدة سببا للهلاك وبهذا يندفع ايضا ما قالوا من انه يجوز ان يكون لواحدة مدار كلي
وخصلة عظيمة في النجاة فبأي خلل لها يكون الفرقة المخالفة لها هالكة وان انفقت مع باقي الاصول اذ لا
فرق بين اصل واصل على ان المطلب ظني يكفي في هذا القدر مع ان فيه منفعة اقوى وهي الزامهم به ولذا
سلمه الشارح وما هي الا الشيعة الامامية الظاهر انه من كلام ابن المطهر ومن ثمة ما استقر الرأي
عليه بعيد عن السوق وان كان هذا مدعى المحقق الطوسي ايضا لاشتهاره بانه من رؤساء الشيعة
كما دل هذا الكلام المنقول عن ابن المطهر عليه حيث حكم في تعيين المراد بالفرق الناجية برأيه وغفل عن
الاستدلال بسوق الحديث وهذا يدل على انه ليس من اهل السنة ولم يكن مقلدا وما هي الا من كلامه
فما قيل من ان بعض الفضلاء نقل عن واحد من شراح التجريد انه قال سمعت شيخي العلامة يقول كان
الناس مختلفين في ان كتاب التجريد للمحقق الطوسي او لا فسألت ابنه اصيل الدين عن ذلك فقال كان والدي

كما ينبغي؟

وما قيل من انه اذا اراد الاتباع للنبي عليه السلام
واصحابه انما يخفف عند تخفف المخالفة بين الكثير
فهو ايضا مردود بين بطلانه بما مر من ان الكفار يخالفون
الاسلام مخالفة كثيرة بحيث لم يشاركهم فيها احد من الفرق المحقة
المخالفة الكثيرة التي زعم فيها انها هي فرقة الناجية
النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم فاعلم

وضعه الى باب الامامة فتوهم فى فحمله ابن المطهر محمد الشيعة وقد زاغ زيغا عظيما فلقد افاد ذلك الشارح
رحمه الله ما كنت اعتقده فى حق المحقق وايضا يفهم من اخلاقه ان اعتقاده موافق لاهل السنة والجماعة
فليس بشئ وان كان من قبيل حسن الظن لان سوق الكلام المذكور يدل على انه ليس من اهل السنة والجماعة
حيث استدل برايه وغفل عما افاده سياق الحديث من لزوم الاستدلال عليه بالاتباع بالروايات
على انا لا نسلم ان اخر التحرير من تحميل ابن المطهر بل الظاهر انه من كلامه ايضا لغاية موافقته لاوله فى التقرير
والتحرير ثم انا لا نسلم ان اخلاقه واعتقاداته هو يوافق اهل السنة نعم هو متبحر فى العلوم العقلية فلذلك
اعتنى به اصحاب المعقولات والعلم عند الله تعالى من جميع الفرق كلمة جميع ههنا فى موقعه وان كان
كلمة سائر قبله بمعنى الباقى على ما وجه الحريرى وحكم بانه كونه بمعنى الجميع غلط فلا يتوهم ان الاولى ان يقول
من باقى الفرق او من سائر الفرق على انه لا يبعد ان يكون اشارة الى ترجيح كونه كلمة سائر بمعنى الجميع كما
ذهب اليه الجوهرى وحكم بان كونه بمعنى الباقى غلط فى لغة العرب بل لا يبعد ان يكون اشارة الى ما
حققه بعضهم من ان كلا المعنيين ثابت لغة فاشار بكلمة جميع ههنا الى انه لو اورد كلمة سائر
ههنا لكان بمعنى الجميع قوله مخالفة بينة اى كثيرة لان المخالفة الواهية لا تكون بينة اذ الكلام فى
المخالفة التى لا تؤدى الى الكفر ومثلها لا تكون بينة الا بالكثرة وهى التى يقتضيه السوق ايضا قوله
قلت الشيعة اه الظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى الخصم على طريق المعارضة بالقلب بان دليل
الامامية ينقلب عليهم الزاما لهم على ما يقتضيه قول بل الايق بذلك هم الاشاعرة وقد قرر فى فن
الاداب ان فى مثل هذا المعارضة معنى النقض وتقريره ان دليلكم جار فى كون الفرقة الناجية
الاشاعرة مع تخلف حكم مدعاكم عنه وكل دليل لكم على تعيين ~~كما قالوا لا بد ان يكون فى كل مختصا بما عدا~~
~~المعارضة بالقلب~~ ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لا نسلم ان الفرقة التى لها مخالفة كثيرة
هى الشيعة الامامية كيف والايق بذلك هو الاشاعرة ولا يرد عليه ان الاولى ان يمنع الصغرى
اولا ثم الكبرى لانك قد عرفت ان اثبات قبل صغرى القياس المذكور ولا يلزم فى مثله ترديد المنع
بين الصغرى والكبرى قوله حتى جوزوا ه وفى بعض النسخ حتى جواز بالجر عطف على قوله بل
جواز او على مسئلة الكسب اه يعنى ان الاشاعرة قالوا ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام
الحاصل عند استعمال الباصرة لا عبارة عن الادراك التام فى البصر كما زعم الحكماء والمعتزلة ومن
يحذو حذوهم فهى وان كانت مشروطة ببشروط لكنها شروط عادية فالله تعالى قادر على ايجاد
ذلك الانكشاف بدون ما جعله شروطا عادية من الارتسام والجهة والمكان والمقابلة وغير
ذلك فكما لا يجب عند اجتماع الشرائط كذلك لا تمتنع عند انتفائها فجوزوا رؤية اعمى البصر
منتهى البلاد المشرقية بقة الاندلس منتهى البلاد الغربية مع طول مسافة وحجب كثيرة

وما قيل ان المعارضة لا تقارض
فلا تنهض عند الشارح المحقق
فى تحريره الرسالة العضدية

كثيرة وعدم وجود شرط من شرائط الرؤية **قوله** واستناد الممكنات كلها الى الله ابتداء اه يعني انهم
قالوا كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا واسطة شيء اخر يكون موقوفا عليه له
او مولدا اياه فليس شيء من افعال الله تعالى مشروطا بشرط هو بل هو يفعل كل شيء ممكن بدون اعداد
وتوليد وهذا الاصل مما خالف فيه كثير من الفرق وهو اصل عظيم يبتني عليه اصول كثيرة منها الاصل
السابق عليه اعني جواز رؤية الاصوات والطعوم والروايح وجواز رؤية اعمى الصبي بقة اندلس
كما قررناه انفا قيل يلزم على الاشاعرة عدم تحقق الكلي بدون الجزء وعدم احتياج الكلي الى الاجزاء
وجوابه انه غفول عن معنى الاستناد الى الله تعالى ابتداء لان احتياج الكلي الى الاجزاء في وصف
الكلية لا في الايجاد والوجود والذي انكره الاشاعرة انما هو الثاني لا الاول فهم مع ذلك لا
ينكرون اللزوم بين بعض الاشياء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى اعلم ان بعض
المحققين قال والحق ان الاليق بذلك هم الصوفية السالكون لطريق الله تعالى قال الامام الغزالي
رحمه الله في بعض تصانيفه انكشف لي في اثناء الخلوات امور لا يمكن استقصاؤها والقدر الذي
يشفع بذكره اني علمت يقينا ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وان سيرهم احسن السير
وطريقتهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق بل لو جمع علم العلماء وحكمة الحكماء ليغيروا شيئا
من سيرتهم واخلاقهم بما هو خير منه لم يجدوا اليه سبيلا فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظواهرهم
وبواطنهم مقتبسة من مشكاة النبوة فهم قوم لا يشقى جليسهم انتهى اقول هذا كلام لا يحوم
حوله ريب الا ان كلام الشارح والمص وغيرهم انما هو بالنظر الى الاعتقاد فقط لا بالنظر اليه
والى العمل معا كما هو شان السادات حيث جمعوا بين الرياسات الا ان يقال اعتقاداتهم ماخوذة
من الادلة الظاهرة والافكار العقلية واما اعتقادات السادة الصوفية فهي ماخوذة من
مشكات النبوة المحمدية ولا شك ان الثاني اولى من الاول فهم اولى واحق فتدبر وبالله التوفيق
قوله الاجماع ههنا اه يعني ان الاجماع ههنا بالمعنى اللغوي وهو مطلق الاتفاق لا مصطلح
الاصوليين وهو اتفاق جميع المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام في عصر
على حكم من احكام الدين اذ لو كان الاجماع بهذا المعنى فسواء قلنا ان المراد بالحكم هو الحكم الشرعي
الفرعي كما خصصه ائمة الاصول او قلنا انه اعم من الفرعي كما هو الظاهر من كلامه يلزم ثبوت ما ذكر
في ذيل الاجماع وهو [illegible] المسائل المصدرة بعضها بكلمة على بل المسائل المتفقة بين الفرقة المستثناة
يثبت بالاجماع وان اتفقوا عليه بل بالادلة العقلية اليقينية والادلة النقلية القطعية
فقوله فان المذكورات ليست كذلك سلب كلي على معنى ان شيئا من المذكورات في حيز الاجماع ليس
مما يثبت بالاجماع ولك ان تقول في معناه انه لا يجوز ان يراد بالاجماع ههنا معناه الاصطلاحي

يمكن ذكره صح
يشفع بذكره صح

بالاجماع الاصطلاحي مع ان شيئا من ذلك
لا يثبت صح

نعم ترتيب الخلفاء الاربعة ثبت باجماع
الصحابة رضي الله عنهم لكن الكلام ههنا في
الاجماع المسند الى الفرقة المخصوصة الناجية
مع ان خلافة الصديق رضي الله عنه ثبت
بانشاء الرسول صلى الله عليه وسلم
فافهم منه

لان شيئا مما ذكر في حيزه ليس مما يثبت بالاجماع اهل الحل والعقد فقط كما يوهمه التخصيص بل ذلك
مما اجمع عليه الكل من الفرقة الناجية مجتهدين اولا عليه واما قررنا هكذا اخلافا لما قرره الناظر ونفيه
من ان الاجماع ههنا لو كان بالمعنى المصطلح والحال انه مسلط على جميع ما ذكر في الرسالة مع المخالفة
لبعضها من الماتريدية يلزم من المص تضليل الماتريدية فيما خالفوا فيه كمسئلة التكوين وغيرهم
لان مخالفة الاجماع فيما عدا اجماع الصحابة بدعة وضلالة فيلزم من المص على هذا المعنى تبديع
الماتريدية مع ان جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى وان كان بعضها كذلك فعلى هذا
يكون قوله فان المذكورات رفع الايجاب الكلي لا سلبا كليا لان المص قال في المواقف اما الفرقة
الناجية المستثناة الذين قال النبي عليه السلام فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشعرة
والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن البدع والاهواء واجمعوا على حدوث
العالم خلافا لبعض الفلاة ثم سرد الكلام بما هو مذكور في هذه الرسالة مع اشتمال الرسالة ببعض
الزيادة عليه فلا شك ان مراده ههنا من السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة
والجماعة هو ما ذكره في المواقف قطعا غاية انه عبر ههنا بائمة المسلمين بدل الاشاعرة في المواقف
فالمراد باهل السنة والجماعة ههنا وفي المواقف هم الماتريدية بقرينة المقابلة او يكون
من عطف العام على الخاص فيكون شاملا لهم قطعا على انه مخصوص بالماتريدية عند اهل
ما وراء النهر فسواء قلنا ان قوله وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة عطف على لفظ
فيكون كلا اللفظين مرفوعين او عطف على قوله من المحدثين مجرورين فيكونان مبنيين للسلف
كالمعطوف عليه فيكون السلف عبارة عن الثلثة او قلنا ان الواو بمعنى مع فيكونان داخلين
تحت حكم اجمع يكون المراد بالاجماع ههنا اجماع هؤلاء الثلثة كما هو صريح المواقف فلا يصح
تسلط الاجماع ههنا على جميع ما ذكر في الرسالة سواء كان الاجماع بالمعنى اللغوي او الاصطلاحي
اما الاول فلان بعض ما فيها مما يخالف فيه الماتريدية واما الثاني فكذا ايضا مع عدم صحة ارادته
ههنا لان الطوائف المذكورة المخصوصة عن الفرق الهالكة ليسوا من اهل الاجماع بالمعنى الاصطلاحي
جميعا فتلخيص كلام الشارح انه لا يجوز ان يراد بالاجماع ههنا معناه الاصطلاحي لان ما ذكر في خبره
من المسائل ليس مما يثبت بالاجماع ولا هو دليل عليه على ما هو شان الثابت بالاجماع ولا هو
مخصوص باهل الحل والعقد كما يوهمه التخصيص بهم بل هو مما تتفق فيه العوام والخواص فلا يكون
الاجماع فيه بالمعنى الاصطلاحي فعلى هذا يكون قوله فان المذكورات في غاية الحسن من جهة
الربط على ان يكون سلبا كليا كما هو الظاهر بخلاف ما قرروه هذا اذا كان الحكم في قوله على حكم
من احكام الدين اعم من ان يكون اصليا او فرعيا واما اذا كان المراد به ما هو الشرعي الفرعي والمجتهد

فصل في بيان ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة

والمجتهد الظني فالامر واضح فحاصله انه لايكون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي اعني اجماع المجتهدين لان المذكورات
في حيز الاجماع ليست من الاحكام الفرعية الظنية بل من الاحكام القطعية المشبهة بالبراهين فكيف يصح الاجماع
الاصطلاحي فيها فعلى هذا يكون قوله فان المذكورات سلبا كليا ايضا وان الاجماع ايضا غير مسلط الاعلى
المتفق بين السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ما حققناه انفا فاتضح في الحاصل
من ان الاجماع ههنا لو كان بالمعنى الاصطلاحي لكان جميع ما ذكر في الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن كيفية
العمل مجمعا عليه بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالمعروف الواجب
وندبه بالمندوب ولذلك نسبة الطائفة مخصوصة من المجتهدين انتهى مع كونه مما لاحاجة اليه في تقرير
الكلام مزيف من وجوه تظهر بملاحظة ما حققناه انفا قوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة اه الظاهر
انه علة لعلية قوله فان المذكورات اه لما قبله والمعنى ولاجل ان عدم ارادة المعنى الاصطلاحي انما هو لكون
المذكورات ليست مما يتعلق بالاجماع الاصطلاحي ويثبت به نسبة الى طائفة مخصوصة هي اعم من اهل
الاجماع الاصطلاحي ويحتمل ان يكون علة لمجرد انه لايراد المعنى الاصطلاحي ههنا لكنه برهان لمي وما
قبله برهان انى له ويحتمل ان يكون علة للعلة بل هو الظاهر والمعنى انه لما لم يكن المذكورات من المسائل المجمع
عليها بالمعنى الاصطلاحي لكونها غير مخصوصة بهم ولعدم كون الاجماع المذكور دليلا في حقها نسبه
الى طائفة مخصوصة اي ممتازة من الفرق الضالة وهي الفرقة الناجية وهم السلف من المحدثين وائمة
المسلمين واهل السنة والجماعة سواء كان الاخير ان بالرفع عطفا على فاعل اجمع او بالجر عطفا على المحدثين
او بالنصب على ان يكون الواو بمعنى مع فالكل داخل في حيز الاجماع ومستوٍ في نسبته اليه على ما هو صريح
المواقف كما حققناه سابقا فالمراد بالطائفة المخصوصة انما هو الفرقة الناجية الممتازة عن سائر
الفرق فالمخصوصة بمعنى الممتاز عنهم وان غفلوا عن هذا فما قيل من ان المراد ان الاجماع بمعنى مطلق الاتفاق
لانه نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهد مع ان
الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون او يراد اتفاق
جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة تعمهم وغيرهم انتهى بعيد كونه مخالفا لما صرح به المصنف في
المواقف وغفلا عما حققناه يرد عليه انه لا وجه له في توجيه كلام الشارح اصلا وقد عرفت توجيهه وتحرير
مراده بما يوافق الواقع وكذا ما قيل نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي
لجواز انحصار المجتهدين في السلف في ذلك العصر انتهى ليس بشئ لانا لا نم ان المراد بالطائفة المخصوصة
هي السلف ثم انه كيف يصح من الشارح دعوى انحصار النسبة الى السلف فقط وما بعده اما عطف
عليه او بيان له ثم انه كيف يصح دعوى انحصار المجتهدين في السلف مع بيانه بقوله من المحدثين ولو سلم كل
ذلك فالكلام في النسبة وذلك ظاهر والجواز المذكور لا يضره لان الكلام على تقدير عدم العلم بذلك

وكذا ما قيل لا نم انه نسبه الى طائفة مخصوصة هى السلف وانما يكون كذلك لو كان الائمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف لكن بعد ملاحظة ربط الاجماع بالسلف والكلام لجواز ان يكون الاجماع بمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان الظاهر فى العطف ان يكون بعد الربط انتهى ليس بشئ ايضا اذ لا نسبة ههنا الى طائفة مخصوصة هى السلف فقط حتى يمنع ذلك بل النسبة الى الطوائف الثلثة محققة على ما حققناه باى وجه وجهت العبارة ثم انه كيف يكون الاجماع المذكور بالمعنى المصطلح اذ النسب الى الامور الثلثة بالتوجيه الذى قرره مع ان فيهم المجتهد وغيره بل يكون الطائفة المخصوصة ح عبارة عن الفرق الناجية فكيف يدعى عاقل ان الاجماع المنسوب اليهم اجماع اصطلاحى وكذا ما قيل من ان هذا الوجه اعنى عدم كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحى حين لوحظ العطف بعد الربط امر ظاهر ونظر هو ره اعرض عنه الشارح وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون الاجماع المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحى والى الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوى على طريقة قولهم علفتها تبنا وماء باردا ومثله شايع مع انه المناسب للاجتماع والاتفاق لان عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الاخر فى فاعليهما غير ثابت اذ لا يقال اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم يجوز ان يقال اتفق زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا انتهى ليس بشئ ايضا مع مخالفته لما فى المواقف كما قررناه ومنشاء الكل حمل لفظ مخصوصة على طائفة معينة من ائمة الدين وقد عرفت انه لا داعى له ثم انه لو كان الامر كما فهموه لكان السلف عبارة عن المجتهد مع انه ياتى عنه قطعا قول من المحدثين اذ المحدث لا يلزم ان يكون مجتهدا على انه لو كان كذلك لكان ذكرا لما فى غير موقعه جدا اذ الكلام انما هو فى بيان عقايد الاشاعرة وقد اشير اليهم بقوله وائمة المسلمين كما اشرنا اليه والحق ان مراده من الطائفة المخصوصة هم الفرقة الناجية وانما اورده تقوية لمذهب الاشاعرة الذى عقدت الرسالة فاشار اولا الى ان هذه عقايد الاشاعرة ثم قال اتفق الفرقة الناجية على كذا وعلى كذا فاما على جميع ما ذكر فى الرسالة بناء على انها مخالفة لما تريديه مثل اثبات التكوين ومسئلة الاستثناء وغيره غير مذكور فيها فالكل اتفقوا على ما ذكر فيها واما على اكثر ما فيها لوجود مخالفة لما تريديه فى بعضها كمسئلة التحسين والتقبيح وكاثبات الغرض فى بعضها غير ذلك هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام قوله وهو ما سوى ذاته وصفاته اى من اجناس الموجودات ضرورة ان العالم انما يطلق على ما يعلم به الشيء وذلك لا يكون الا فيما هو من الموجودات فلا يتوهم ان هذا التعريف صادق على العدمات والمعدومات وليستا من العالم والا لما جاز حمل الحدوث والقدم عليه ضرورة ان كلا من القدم والحدوث صفة للموجود ثم ان المراد من الغيرية فى قوله سوى هو الغيرية اللغوية لا الاصطلاحية فلا بد من قوله وصفاته لانها غير الذات بهذا المعنى فيلزم اندراجها فى تعريف العالم مع

كتبوه ٢

كالمنبوذ ٣

او ربما كان صادقا على العدمات والمعدوم ٤

مع انها لا يطلق عليها العالم فلا بد من التقييد بقوله وصفاته حتى تخرج من التعريف ومن لم يزد في التعريف هذا القيد كالتفتازاني اراد لغير الاصطلاحية فافهم ثم ان في هذا التعريف مع اطلاق المصنف لفظ العالم هنا اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين الكل وبين جميع كل واحد من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيطلق على كلها وعلى كل منها ولا يطلق على الموجود الشخصي فزيد ليس بعالم بل هو من العالم لانه اسم لجميع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء كما يستفاد ذلك من تقييد بعضهم العالم ههنا بقوله بجميع اجزائه والاصح جمعه في قوله رب العالمين اذ لا بد للجمع من افراد بها يصح جمعه ولو كان الاجزاء كافية في الجمعية لزم ان يجمع البيت باعتبار اجزائه وفساده ظاهر هذا هو حاصل كلام المولى الحيالي اخذا من كلام التفتازاني واعترض عليه بانه لا فرق بين ان يكون اسما للقدر المشترك بين الكل وبين جميع كل واحد من الاجناس وبين كونه اسما لمجموع الممكنات بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء في صحة الجمعية لانه اذا كان اسما لمجموع الممكنات الموجودة فذلك المجموع اما جزئي حقيقي كزيد فكما لا يصح جمعه لا يصح اطلاق العالم عليه كزيد وذلك فاسد واما جنس لاشخص معين فيصح جمعه كما اذا كان اسما للقدر المشترك بين الكل وبين جميع كل واحد من الاجناس فلا وجه لاثبات احدهما ونفي الاخر ولا حاجة الى جعله عبارة عن الجنس والقدر المشترك ولا الى ترك قيد بجميع اجزائه كما في التلخيص وغيره وجوابه انا نختار ان ذلك المجموع جنس لاشخص لانه كلي له افراد متعاقبة بها يتبدل بالزيادة والنقصان فيصح اطلاق العالم عليه دون ما هو شخص كزيد لكن لما كان الجمعية متوقفا على وجود الافراد المتغايرة بالذات التي بها يصح الجمعية وظاهر انها غير موجودة في كون العالم اسما للمجموع لم يصح جمعه وان كان له اجزاء متغايرة الا يرى ان البيت له اجزاء متغايرة من الجدران والسقف مع انه لا يصح جمعه باعتبارها بخلاف ما اذا كان اسما للقدر المشترك فانه يصح جمعه حينئذ قطعا لانه حينئذ يكون له افراد متغايرة بالذات بها يصح للجمعية وتلخيصه ان الجمعية تدور على وجود افراد هناك يصح اطلاق اصل المادة على كل منها وذا موجود في صورة كونه اسما للقدر المشترك دون صورة كونه اسما للمجموع وان صح فيه اطلاق اللفظ على ذلك المجموع لكونه اسما له دون ما عداه من الاشخاص المندرجة تحت ذلك المجموع اذ لم يوضع اللفظ له حينئذ فعلى كلا التقديرين لا يصح ان يقال زيد عالم لانه ليس بقدر مشترك ولا عبارة عن المجموع المفروض وان كان من اجزائه هكذا ينبغي ان يحقق ههنا كما ذكرناها في المعالي على الحيالي اعلم ان قولهم ههنا العالم حادث اما موجبة شخصية باذ يكون اللام في العالم للعهد الخارجي على ان يكون عبارة عن مجموع الممكنات الموجودة على ما هو الاحتمال الثاني المرجوح بالنظر الى جمعيته ولا بأس في ذلك فان اكثر مسائل الكلام شخصية على ما حققه الشارح في تعليقاته على الحواشي المختصر الحاجبية وح لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما في متن النسفي

لان حدوث هذا المجموع لايستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوثه بحدوث بعض اجزائه لان صفة
المركب المجموع تابعة لصفة اجزائه واما موجبة كلية قائلة بان كل عالم حادث اى حادث الفرد على ان يكون
العالم اسما للقدر المشترك كما في الاحتمال الاول الراجح بالنظر الى جميته ولا حاجة الى التقييد بقولنا
بجميع اجزائه لانه على هذا يكون عبارة عن الجنس المشترك وحدوثه يستلزم حدوث الافراد المندرجة
تحته ضرورة بخلاف ما اذا كان عبارة عن المجموع اذ يحتمل ان يكون حدوثه ببعض حدوث اجزائه
فلابد من التصريح قيل يتجه على الاحتمال الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول
والنفوس كما يقول به الفلاسفة فتكون مندرجة في موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم
حادث فيلزم تغاير الموضوعين في محل النزاع مع لزوم وجود الاتحاد ولو فرضنا اندراج المجردات
في موضوع قولنا لكونها عبارة عن الملائكة فلا تندرج فيه الهيولى قطعا وجوابه ان مدعانا انما
هو ما ثبت وجوده من الممكنات لعدم تمامية ادلة وجود المجردات وان مدعاهم وان كان شاملا
لها لكنه شامل ايضا لبعض الممكنات الموجودة مثل الافلاك لانهم يدعون قدمها بصورها واشكالها
والمقابلة في هذا تكفي في اثبات غرضنا ولا يجوز اندراج المجردات التي ادعوا وجودها في موضوع
قولنا اذ لا نقول بوجودها وكيف يكون الملائكة عبارة عنها لانها اجسام لطيفة ثم انا لا نسلم
نقول بوجود الهيولى ايضا فلا حاجة بنا الى الاندراج وقد عرفت صحة المقابلة ولو سلم فحدوث
الصورة الجسمية التي هي من اجزاء العالم ليستلزم حدوثها قطعا لانهم زعموا التلازم بينهما
الثاني انه لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث
سائر العوالم التي لا يخطر ببال الحكماء لقولهم بانه لا عالم غير هذا العالم مع انه قد ورد في الاثر
عوالم اخر وجوابه ان مدعانا حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات فما ورد في الاثر داخل فيه
ايضا لان دليلنا في اثبات المدعى هو ان العالم اما اعيان واعراض والكل حادث فالعوالم الاخر التي
وردت في الاثر اما اعيان واما اعراض فهي حادثة وعدم خطورها ببال الحكماء لا يضرنا لانا
اثبتنا حدوث ما ادعوا قدمه من الموجودات مع زيادة مما لا يخطر ببالهم الثالث انه على هذا لم يندرج
في شيء من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية
او جنسها لان الكلية والجنسية تنافي الشخصية وان جاز وجود الكلي الطبيعي في الخارج
بناء على ان هذه الانواع داخلة في دعوى الحدوث والقدم من حيث عروض الكلية لها في الذهن
ولذا احتاج في حمل الحدوث والقدم عليها الى تاويل كل من الحادث والقديم بحادث الفرد وقديم
الفرد مع ان قدم هذه الانواع ملتزم في مدعاهم وحدوثها ملتزم في مدعانا وجوابه ان
مدعانا وان كان مقصورا على الاجزاء لكن حدوثها ليستلزم حدوث تلك الانواع الداخلة

ههنا دم

الداخلة فى مدعاهم اذ لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى من جزئياته فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل
من الجزئيات فلا حاجة بنا الى جعل تلك الانواع داخلة فى المدعى والى جعل الاجزاء الواقعة فى كلام النسفى
وغيره من المشايخ اعم من الخارجية والعقلية والى حمل الحادث فى كلامهم على معنى اعم من حادث الذات
او من حادث الفرد كما زعمه لانه مع كونه تكلفا ركيكا ومع عدم الحاجة اليه ههنا على ما حققناه لا يليق بما
اراده المشايخ ههنا قطعا ثم قال والحق از مراد المص والنسفى وغيرهما من قولهم العالم حادث هو الاحتمال
الثانى لا بان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائله بان كل ما لو وجد فرد كان عالما من
الاجناس الممكنة الفرد فهو بحيث لو وجد كان حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل
بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس والانواع الحيوانية بل المواليدية وكالهيولى والصور
الجسمية النوعية وغير ذلك من الاجناس والانواع الكلية ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة فى الاثر
كما يشمل الجنة والنار ومع ما فيهما من الانواع والاجناس وح يكون هذا القول مقابلا لقولهم العالم قديم
لان مرادهم بذلك هو الايجاب الجزئى الذى هو ملزوم رفع الايجاب الكلى المذكور فيتحقق التناقض بين
القولين قطعا انتهى مع زيادة منا وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بذلك ان مسائل العلوم لا بد ان تكون
كلية فلا يصح الاحتمال الاول المستلزم لشخصية القول المذكور فهو مع ما اشرنا اليه من ان الشارح المحقق
حقق فى بعض تصانيفه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية الا ان يكون ذلك مبنيا على القول
بكون موضوعه ذات الله وصفاته مع ان التحقيق ان موضوعه هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية كما حققه المص فى المواقف وان اراد انه على الاحتمال لا يتم المقابلة بين القضيتين مع انها من شرط
التناقض فقد عرفت المقابلة بما فيه قدر الكفاية واما ثانيا فلانه فائدة فى حملها على الاحتمال الثانى
اذ البراهين القائمة عليه انما تقوم على اثبات حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات فلا بد بعد ذلك
اذ يقال حدوث الاشخاص يستلزم حدوث الانواع فليكف من اول الامر على انا لا نقول بوجود
المجردات واذا اعتبر ذلك فى عموم المدعى مع عدم قيام ادلتنا عليه يكون ابيا ذقاصرا ودعوى انها
داخلة فى الادلة ايضا دونها خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان حمل كلام النسفى عليه
لا يكون الا بجعل الاجزاء اعم من الخارجية والعقلية ولا يخفى بعده فى ذاته وعلى كلام النسفى ايضا
وان كان هذا الحمل ممكنا ههنا وفى امثاله واما رابعا فلان العالم هو الذى يعلم به الصانع كما عرف
به الجميع والذى لم يوجد فى الخارج فى ازمنة من الازمنة كيف يصح اطلاق العالم عليه لا سيما اذا كان
ذلك الفرد ممتنعا بالادلة وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته فاندراج امثال هذه الافراد وان كان ممكنا فى
كل من ازمنة القضايا السائرة لكنه غير ممكن ههنا لخصوصية الموضوع والحق ان القول
المذكور انما قضيته شخصية كما هو الظاهر من كلام النسفى ومن يحذو حذوه فى التقييد بقولهم

بجميع اجزائه واما كلية خارجية ينحصر الحكم فيها على الافراد الخارجية محققه او مقدرة فيشمل كل جنس ممكن
محقق الوجود او مقدره مما لا يمنع الادلة وجودها في الخارج وان لم توجد بعد ثم ان هذا القدر مع كفايته
في هذا المقام ليستلزم حدوث الانواع والاجناس مما لا يرد الادلة وجودها في الخارج وكلا الاحتمالين
مبني على ان العالم اسم لجميع الممكنات بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء او اسم للقدر المشترك بين الكل والبعض
بجميع الاجناس هذا ثم اعلم انه يمكن تاويل قوله الشيخ بحيث يتحد مع الثاني بان يجعل الباء في قوله بجميع
اجزائه سببية ويركب تقدير المضاف والمعنى بحدوث جميع اجزائه ويجعل ذلك دليلا على حدوث
جميع الافراد المحققة والمقدرة كما اشرنا اليه وهذا وان كان بعيدا بحسب الظاهر لكنه بذلك
يكون العالم اسما للقدر المشترك كما هو التحقيق ويكون حدوث الانواع والاجناس التي يمكن
وجودها داخلة في مدعاهم وبهذا يندفع ما اوردوه على التفتازاني والخيالي من ان في بيانهما
نوع حزازة حيث رجحا كون العالم اسما للقدر المشترك كما اشار اليه الخيالي مع ان قول المص
بجميع اجزائه يقتضي كونه اسما للمجموع هكذا ينبغي ان يحقق المقام بعون الله الملك العلام قوله
ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق يعني انهم لما ذهبوا الى قدم بعض الاشياء فسموا الحادث بمعنى
المسبوق بالعدم بالزمان فيكون القديم وهو الذي لا اول لزمانه منقسما الى قسمين ايضا قديم
بالذات وهو الذي لا اول لزمانه بالذات ويحصر في الحق تعالى وقديم بالزمان وهو الذي لا اول لزمانه
وان كان له اول بالذات كالممكنات القديمة عندهم فالقديم الذاتي اخص من الزماني ومباين لقسمي
الحادث الذاتي والزماني والقديم الزماني مباين للحادث الزماني واخص مطلقا من الحادث الذاتي وهو
اعم مطلقا من الحادث الزماني هذا حاصل كلامهم ههنا فلا يفهم من كلام الشارح ان الحادث عندهم
مشترك لفظي بين المعنيين المذكورين وان اوهمه لفظ الاطلاق لكن بعد تسليط قوله اصطلحوا
عليه يندفع الوهم هذا وامّا عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا
بالغير والقديم بخلافه قوله بمعنى ان كونه اه اشار بذلك الى تحرير مدعاهم لا الى اثبات الحدوث
الذاتي كما يدل عليه قوله وحاولوا ببيان ذلك اه فلا يتوهم ان في البيان مساهلة والاولى ان يقال
فان كونه مسبوقا بوجود الفاعل لا يستلزم تقديم العدم على الوجود وهو الحدوث الذاتي
والضمير في كونه راجع الى الحادث اذ الكلام فيه ولا احتمال لرجوعه الى ماهية الحادث وذاته مع انه
فاسد اذ الماهية غير مجعولة عند التحقيق والمعنى ان كون الحادث مسبوقا بوجود الفاعل
سبقا ذاتيا لا يستلزم تقدم العدم على الوجود سواء كان الوجود والعدم على السواء بحيث
لا اولوية لشيء منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذات الممكن من الوجود كما ذهب اليه
البعض كما قرر في الكتب الكلامية وذلك لانه لا يجوز ان يكون وجود الممكن الحادث من نفسه

ح هذه الباء تفيد ما يفيده الكاف

فيما قرر هضما

مقابلة

من نفسه لبداهة استحالة ترجح احد المتساويين على الاخر فضلا عن ترجح المرجوح واذ كان ترجيح
الفاعل المختار احد المتساويين او المرجوح بلا مرجح جائز عند المتكلمين فلابد ان يكون وجود الممكن
الحادث مسبوقا بوجود الفاعل المؤثر والتاثير لا يكون في الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل فما تاثيره
فيه ~~فثبت ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل المؤثر تقدما ذاتيا لا يتصور تاثير صفيه فثبت ان كونه~~
مسبوقا بوجود الفاعل المؤثر يستلزم تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لا يقال يجرى
هذا في جانب العدم فح يقال ان عدمه لما كان مسبوقا بوجود الفاعل كما ذكر لزم اما تقدم الوجود
على العدم على عكس المذكور وهو صحيح بداهة او تقدم العدم على نفسه وهو صحيح ايضا لانا نقول اللزوم
المذكور انما نشاء من كون العدم واسطة بين وجود الممكن وبين وجود الفاعل المؤثر كما قررناه
وذا غير متصور في عدم الممكن بالنظر الى وجود الفاعل ~~ثم ان كلامنا في وجود الممكن وعدم مسبوقية وجود~~
~~الفاعل المؤثر بكون ذلك العدم مسبوقية انما يستلزم تقدم العدم على الوجود بالنظر الى وجود الممكن~~
~~لا بالنظر الى عدمه كما حققناه~~ فظهر ان هذا الكلام يمكن ان يكون دليلا على اثبات الحدوث الذي يكون
الشارح جعله تحرير المدعوى المذكورة بقرينة قوله وحاولوا بيان ذلك اه ثم ان هذا العدم هو العدم
الحاصل للممكن في مرتبة وجود الفاعل وذاكا بضرورى لان الممكن الحادث في مرتبة وجود الفاعل
غير موجود بالضرورة فيندفع ايراد الشارح عليهم كما ستعرف ويظهر من هذا ايضا تقدم
العدم على الوجود لان المعلول لما كان في مرتبة الفاعل معدوما وكان هواى الفاعل مقدما على
الممكن الموجود يلزم تقدم العدم على الوجود قطعا لان عدم المعلول مع وجود الفاعل المؤثر
المقدم على وجود الممكن الحادث سواء كان الوجود والعدم متساويين او الثاني اولى بذات الممكن
فلا يتوهم ان كلام الشارح ان العدم اولى بذات الممكن من الوجود عند الحكماء مع انهم فريقان
جمهورهم قالوا باستواء الوجود والعدم وبعضهم قالوا باولوية العدم وذلك لان القول
بالتقديم المذكور لا يختص بفرقة منهم بل الكل متفقون في ذلك كما حققناه في تحرير كلامه هكذا
ينبغي ان يحقق هذا المقام وحاولوا بيان ذلك اه قال في حواشي الشرح الجديد للتجريد
قال ابن سينا في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس اولا وله عن علته ان يكون ايسا اى
موجودا والذي يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره
فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات انتهى ثم قال معترضا عليه ان المعلول ليس لنفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا لضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود
والعدم الى العلة ثم ذكر مما سيخ له في هذا المطلب وجها اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا
عن وجود العلة لا يكون في المرتبة السابقة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم رد

ولقائل ان ذلك العدم يتوقف على الوجود
المتوقف على الوجود
بناء على انه لا يتصور كون الوجود واسطة
بين عدم الممكن وبين وجوده الفاعل حتى
يتوقف عدم الممكن على الوجود في التوقف
على ان قياس العدم على الوجود في ذلك
على النائر غير معقول اذ لا يتصور ذلك
التوقف في الاعدام

فيه نظر بل الاخرون على العدول الظاهر هنا حيث قالوا
انهم قالوا بسبق فيه بعدم وجود الفاعل على التاثير بسبقه بوجوده
تقدم العدم على الوجود ولم يقولوا بسبق العدم الاضافي
العلة بسببهم ذلك للاشتراك في الرفع الاضافي
الدائر بالرفع بحيث يضيع عند هذا الابهام الاضافي
فح تعكسه هذا مراده بما فضيع عند هذا الابهام الاضافي
المذكور وانما الداعي له ما اشرنا اليه انفا

عليه باحاصله ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود و العدم فله في المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا انتهى وآقول قال بعض الافاضل انهم غفلوا ههنا عن تحقيق مراد ابن سينا وغيره وظنوا ان المراد باللّيس الواقع في كلامه هو العدم المقدم على الوجود بالذات فاعترضوا عليه وليس الامر كما فهموه بل التحقيق في هذا المقام ان ارباب الحكمة قد عبروا في كتبهم عن حالة خلوّ الماهية عن الوجود والعدم في درجة اصالتها و مرتبة معروضيتها لكونها نفيا صرفا و سلبا محضا باللّيسية واشاروا الى انها شان ذاتي لها غير مستفاد من الغير حيث قالوا للممكن عن ذاته ان يكون ليس و عن علته ان يكون ايس قال المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد الامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات انتهى ولعدم التنبه على مرادهم من اللّيس امر وراء العدم لا العدم نفسه ولا ما يصدق عليه كيف ونفيه ايضا معتبر فيه وان كون اللّيس المذكور وما يجري مجراه وهو اللاوجود عن ذات الممكن لا يستلزم الاستحقاق لذاته باحد الطرفين اعترض عليهم تارة بان الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان المستحق اللاوجود هو الممتنع واخرى بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وانت بعد ما وقفت على ما قدمنا لك ادراك ان دائره الاعتراضين على الفهم لا على المفهوم وظهر منا ايضا سر اخر وهو ان ما ذكر في الحدوث الذاتي من مسبوقية الوجود ليست مسبوقية بالعدم بل باللاوجود كما هو صريح كلام ابي علي في تعاليقه من الشفاء والنجاة وان لم يتفطنوا له انتهى كلام ذلك الفاضل وما اشار اليه بقوله واخرى اه هو ما ذكره الشارح في الحواشي التجريدية ونقوده هذا بعد كونه خرقا لاجماع الافاضل على معنى الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم بالذات يرد عليه ان اللاوجود اذا ثبت للمعلول في مرتبة في نفسه ثبت له العدم قطعا ضرورة ان الوجود منفي عنه فيها قطعا فيثبت له العدم فيها اذ لا واسطة بينهما ثم انه لا معنى لسلب الوجود الا لعدم فاذا انتفى احدهما يثبت الاخر قطعا والقول بان نقيض الوجود في تلك المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتصف ذلك السلب في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلم لا يجوز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة بل التحقيق ان سلب الوجود عن شيء في زمان ليستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان الا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال آما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع الا ترى ان كل معلول بسيط متأخر عن علته التامة فلا وجود

وهو المولى ابو كمال زين الدين المعروف بخفيد مفتي اللبس والايبس

اشار الى هذا المولى المذكور في تلك الرسالة

فلا وجود له في مرتبة علته التامة ولا عدم فيها ايضا والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ضروره
ان الوجود والعدم لا يجتمعان في زمان فاذا قارن احدهما العلة التامة يكون الاخر في زمان اخر
ليس بشيء اما اولا فلان الكلام ليس الا في مرتبة المعلول في نفسه كما هو صريح كلام ابي علي ايضا
فخلو المعلول في مرتبته عن الوجود والعدم كخلو الشيء عنهما في زمان معين وذاك فاذا
خلا المعلول في نفسه عن الوجود يثبت له العدم والا فوجود في نفسه واما ثانيا فلان ما اورده
في التنظير لا يدل على ذلك اذ الكلام في مرتبة المعلول في نفسه لا في كون المعلول في مرتبة علته
على انا لا نسلم خلو المعلول عن الوجود والعدم في مرتبة علته التامة بل له ان يكون معدوما في تلك المرتبة واذا انتقل
منها الى مرتبة المعلول تؤثر في المعلول من غير لزوم تخلف هنا قطعا ضرورة ان كلا من الوجود
والعدم في مرتبة العلة ليس معلولا لها لان اللزوم المعية بينهما ذاتا وزمانا وهو محل باتفاق الاداء
فاذا انتقل من مرتبته العلة الى مرتبة المعلول يبقى العدم على ما هو عليه في نفسه وتؤثر في وجوده
من غير لزوم التخلف فيه وليت شعري كيف خفي هذا عليه مع وضوحه في كلام ابي نصر وابي علي حتى
عزا الجمهور الى الخطاء وزعم انهم لم يهتدوا الى تحقيق معنى الليس والايس وان كانوا من الفضلاء
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان للممكن ذاتا خاليا عن الوجود والعدم في مرتبة اصالتها ومعروضيتها
لهما هو عين ما ذكره الشارح المحقق في الاعتراض على ابن سينا بانه المعلول ليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا مع انه في صدد توجيه كلام ابن سينا
ودفع الاعتراض الوارد عليه من طرف الشارح ومن غيره كما اشرنا اليه نقلا عنه فليس بين ما حققه
ههنا وبين ما ذكره الشارح فرق الا في التعبير بقوله ان يكون معدوما مع انه في مقام سلب
العدم الذي يرتضيه ذلك القائل فما اعجب فهمه حيث ادعى ان اعتراضهم دائر على الفهم لا على المفهوم
وذهبا نصاحب المواقف والشريف خفي عليهما الحال في هذا المقام والحق ان كلام ابن سينا صريح
فيما فهموه من ان للممكن في نفسه ان يكون معدوما حيث قال والذي يكون للشيء في نفسه اقدم
عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي عن غيره حيث اثبت كونه له في نفسه وهو ينافي سلب
العدم لا اللاوجود وان كانا متحدين ثم انه يناسب مقابلة قوله من الذي عن غيره ولما كان في
كلام ابي علي اشارة الى ان العدم للممكن ثابت في ذاته مع قطع النظر عن غيره كما اشرنا اليه اعترض
عليه الشارح بانه ليس للممكن في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا فما قيل من انه ليس مراد الشيخ ان عدم
الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج والا لكان العدم مقتضى ذاته فينقلب الممكن ممتنعا
بل مراده انه غير عارض له من تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل

طبنوع م

الفاعل المؤثر يقتضي تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم
ذلك العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا انتهى منظور فيه ايض لان
ذلك العدم اما ان يقطع به في مرتبة المعلول بالنظر الى نفسه اولا فان كان الثاني فذلك ما اشار اليه الشـ
وهو الذي حققه الفاضل السابق في تحقيق مراد الشيخ وان ابى عنه ظاهر عبارة الشيخ وان كان
الاول فذلك العدم ليس لامر خارج لكونه خلاف المفروض بل لاجل ذاته فيلزم المحذور وقولهم
مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر يقتضي تقدم عدمه لا يدل على ما ذكره لان ذلك مبني
على كلام الشيخ وغيره ههنا ان تم تم والا فلا على ان للشارح ان يقول مسبوقية الممكن بوجود الفاعل
المؤثر انما يقتضي تقدم امكان العدم والوجود على الوجود لا تقدم العدم على الوجود بل هو
اول الكلام فقد عرفت بهذا خلل ما قرروه في القول السابق في بيان هذا القول ولهذا قال
الشريف في شرح المواقف ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا
كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزماني كما يظهر من هذا
الكلام اي كلام صاحب المواقف وصرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم
لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة
الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا انتهى وهذا قريب الى ما ذكره الشارح
والكل نشأ من جزم الشيخ ومن تبعه بان للممكن ان يكون معدوما في نفسه ولو اكتفوا هنا
بالعدم بحسب الامكان كالوجود وبحسبه ايض لا يرد عليهم شيء والقول بان كلام الشريف
مبني على عدم الفرق بين العدم واللاوجود الذي اثبته الشيخ ههنا قد عرفت ما فيه انفا
فتذكر ومن هذا يظهر ايض ان جعل مذهب الشيخ اشارة الى القول بان العدم اولى بذات
الممكن بعيد جدا لانك قد عرفت ان لزوم تقدم العدم على الوجود في الممكن لم يثبت فضلا عن كون
ذلك العدم اولى بذات الممكن الاولوية الذاتية على ان تلك الاولوية الذاتية ان وصلت الى حد الوجوب يكون
ممتنعا وهو مح وان لم تصل الى حد الوجوب فلا بد ان يكون مشروطا بامر خارج
لا يقدح في كون تلك الاولوية ذاتية فلا معنى ح لاعتبار كون العدم اولى بذات الممكن
بالنظر الى ذاته بعد كونه الاولى فيها مشروطا بامر خارج بل التحقيق ان الاولوية الذاتية
لا تصح ههنا لان العدم اذا كان اولى بذات الممكن يكون وجوده مرجوحا فيلزم عند الايجاد
ترجيح المرجوح والعجب من هذا القائل ان الشارح ينفي ههنا تقدم العدم على الوجود
ويقول كلاهما سيان في درجة الامكان والقائل يدعي اولوية العدم بذات الممكن واني يكون
ذلك في الممكنات القديمة المتنازع فيها نعم قيل بان العدم اولى بالممكنات كلها وقيل

القائل هو ابن الكمال في رسالته م

القائل هو الكلنبوي م

وقيل بالممكنات السيالة وقيل غيرذلك لكن الكل بعيد عن التحقيق كما اشار اليه في المواقف فلا يليق ان يبنى
مذهب الشيخ الرئيس على امثاله وانما اطبنا الكلام ليؤدي حق المقام **قوله** وبينا انه لا يتم استدلالهم
على تقدم العدم على الوجود كما حققناه وكيف يتم ذلك الاستدلال وهو مستلزم لبطلان ما عندهم
من امر كان تحقيقا عندهم بل مبنى لجميع قواعدهم كما اشار اليه بقوله والتقدم الذاتي اي بالمعنى
الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان مستلزما
للمحتاج كما في التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم فان الاولى مستلزمة للثانية اولا كما
في التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين على المحتاج مطلقا فلو كان عدم الممكن سابقا على وجوده
سبقا ذاتيا كما ذكروا لكان جزء من علته التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول
لان هذا العدم حينئذ داخلا في تلك الجملة فيلزم ان لا يوجد العلة التامة البسيطة لاشتمالها على وجود كل
ممكن بعدمه ودخول ذلك العدم الذي هو الشرط في العلة التامة البسيطة لاشتراط وجود كل
ممكن بعدمه ودخول ذلك العدم الذي هو الشرط في العلة التامة مع انه خلاف مذهبهم لانه من اشهر
اصول الفلاسفة كون العلة التامة بسيطة كما في المبداء الاول بالنسبة الى معلوله الاول
ومركبة كما في سائر العلل وخلاف صرايحهم لانهم صرحوا بان العلة التامة اما بسيطة كما في الواجب
تعالى بالنسبة الى العقل الاول او مركبة وهي جملة ما يتوقف عليه المعلول كالعلة المركبة من العلل
الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية الجامعة بجميع الشرائط والالات وارتفاع
الموانع وتلخيصه ان الاستدلال المذكور فاسد لانه خروج عن الفلسفية وما هو شانه وذلك
فاسد وذلك ان تقول كلامهم متناقضة ههنا لان التقسيم المذكور يقتضي ان لا يتقدم عدم الممكن
على وجوده تقدما ذاتيا والاستدلال المذكور يقتضي تقدمه عليه بهذا المعنى فيحتمل ان يكون
كل منهما باطلا ويحتمل ان يكون الواحد منهما باطلا على ما هو شان المتناقضين وعلى كلا التقديرين
لا يثبت الحدوث الذاتي الذي ادعوه يقينا واشار لهذا الاعتراض من المتكلمين على الحكماء شايعة
في الكتب الكلامية لان حاصله انهم خبطوا في هذا المقام فتناقضوا في كلامهم فلا يلتفت الى
اصطلاحاتهم فلا يلتفتا الى ما قيل ههنا من الترديد اجاب عنه في حاشية القديمة للتجريد حيث
قال دافعا للتناقض والخروج المذكور كما اشرنا اليه ويمكن الجواب بانهم اراد وا بالعلة ما يحتاج
اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج معتبر في جانب المعلول بقال امكن واحتاج فوجد فليكن
العدم ايضا من الاعتبارات اللازمة للمعلول اذ لو لم يكن معدوما لا يمكن ايجاده وان لم يمكن
اعتبار ذلك العدم في الاحتياج والامكان اللازمين للمعلول والا لكان ذلك العدم لازما للممكن
لان لازم اللازم للشئ لازم لذلك الشئ فينقلب الممكن ممتنعا وهذا كما اشار اليه في رسالة اثبات

كلبنوي ان بعدم اراد او انهم ان عدم
حيث قال نتائل ان بعدم العلة البسيطة
بعدم العدم والا لما فاض وجود عن واجب
فضيه ان نفسه فعل عنهم هذا لا دعاء وان اراد انهم
صرايحهم فليس كذلك بل هو صريح في خلافه
مراده عدا ذلك ايضا وان اراد انه يلزم
فيه ان مخالفة الصريح لا غرض
البطلان الصريح انتهى وذلك لان منصوره ان
ان ظهر تناقضه لا اعتماد عليها فضلا

الواجب معترضا عليهم فى قولهم بلزوم تقدم وجوب الممكن على وجوده من ان ما ادعوه من تقدم هذا الوجوب
على وجود الممكن منافٍ لما قرروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة لانه اذا تقدم هذا الوجوب
على وجود الممكن تقدما بالذات يكون جزءا من العلة التامة لامحالة فلا يتحقق علة تامة بسيطة وجود المعلول
قد تكون بسيطة اراد وابه علة وجوب وجوده هذا ولا يخفى ما فى الكل آما فى الثانى فلانه بعد كونه
تكلفا خلاف الواقع ايضا لان المعلول انما هو وجوده لا وجوبه وآما فى الاول فلان قياس العدم على
الاحتياج والامكان قياس مع الفارق لان كلا منهما مما يدود عليه كما انه اذا لم يجب لم يوجد فكما ان
الوجوب من تتمة العلة فالظاهر ان يكون العدم الذى اعتبروه كذلك وآما ما قيل من ان كلا من الامكان
والاحتياج داخل فى العلة ايضا والا اى ولو كان كل منهما خارجا عنها لكان الجزء المادى والصورى
خارجيين عنها ايضا مع الاتفاق على دخولهما فى العلة قطعا فليس بشئ لما اشرنا اليه من ان الامكان
وسائر الاعتبارات اللازمة له معتبر فى ماهية المعلول بخلاف الجزء المادى فانه يفيد استعداد
الوقوع والجزء الصورى فانه يفيد الوقوع بالفعل وكل منهما خارج عن ماهية المعلول قطعا زائد
عليها فليس اذ يعتبر كل منهما فى جانب العلة هذا وآما ما قيل فى دفع المعارضة من انه يجوز ان يكون
القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرايح لجمهورهم او بالعكس فسخيف جدا على ما حققناه
لان من يدعى الفلسفة لابد ان يقول بالتقسيم المذكور وان يذهب الى القول بقدم بعض الممكنات
وذلك الذهب لا يكون الا بالقول بالحدوث الذاتى بمعنى المسبوقية بالعدم بالذات كما هو صريح
الشارح الآتى اردف ذلك اى اردف المصنف قوله العالم حادث بقوله كان بقدرة الله لدفع
توهم ان يراد من الحدوث الحدوث الذاتى او الاعم منهما لان ذلك مجرد اصطلاح منهم لا دليل لهم
عليه فالمردف بفتح الدال هو قول المصنف السابق والمردف به بفتح الدال ايضا هو هذا القول والمردف
له ما ذكره فى الشرح ولوضوحه تركه وهذا استعمال معروف بينهم وان كان الوارد فى اللغة
هو ان يقال اردف الراكب اذا ركبه خلفه وعلى هذا فالمناسب ان يقال اردف لذلك اى المصنف لذلك
الوجه هذا القول بناء على ان المردف ح هذا القول لا الحادث السابق وذلك لان هذا وان كان
هو الثابت فى اللغة لكن ما ذكره الشارح ايضا شايع فيما بينهم على انه يحتمل ان يكون قولهم اردفه
الراكب من قبيل الحذف والايصال والاصل اردف به الراكب فيكون مآل العبارتين واحدا
وجد بعد العدم اشاره الى ان الكون فى الموضعين من الافعال التامة وترك فى التفسير قوله
بقدرة الله لان الوجود بعد العدم بعدية زمانية لا يكون الا بالقدرة دون الايجاب
والا لكان قديما نعم بعض اشخاص العالم يكون حدوثه زمانيا بالايجاب ايضا كما زعمه الفلاسفة
فى الاشخاص لكن الكلام ههنا انما هو فى مجموع العالم هذا ما قيل هذا تفسير بالاعم للاشارة الى

اللهم الا ان يكلف ويقال المعلول بالحقيقة هو وجوب وجود المعلول وصف فالعلة اما توجد وجوبه او تجعله واجبا

بناء على ان كلا منهما معتبر فى جانب المعلول كالامكان

كما ينبغى

الى ان المقصود الاصلى ههنا هو الحدوث الزمانى ليس بشئ لانه اراد ان هذا الوجود اعم من ان يكون
بالايجاب او بالاختيار بالنظر الى الاشخاص فلم لكنه غير مفيد وان اراد بالنظر الى مجموع الانواع و
الاشخاص فمم بل هو فاسد اذ ما كان منها بالايجاب يكون قديما قطعا على انه اذا كان هذا التفسير اعم
من قولهم كان بقدرة الله تعالى اه يكون مساويا لقوله العالم حادث على ان يكون الحدوث فيه على عمومه
فيضمحل تحقيق الشارح سابقا ولاحقا فالحق ان هذا التفسير مساو لقوله كان بقدرة الله وكل
منهما اخص من عموم المدعى علما حققه الشارح وانما ترك تفسير القدرة وتحقيقها للاحالة على ما يجيئ
فى قوله قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به المصنف للاشارة الى ان الحدوث الزمانى الذى ادعاه لا يتم
الا بذلك هذا بعدية زمانية وهى ههنا عبارة عن التاخر الزمانى وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع
الشئ فى زمان متاخر على ان يكون الزمان مغايرا له ظرفا لذلك الشئ ويقابله القبلية الزمانية
بمعنى التقدم الزمانى على ان يكون الزمان ظرفا للمتقدم مغايرا له وانما قلنا ان المراد ذلك ههنا
لان الكلام فى العالم وحدوثه والزمان عند المتكلمين امر موهوم لا وجود له فى الخارج فلا حاجة
الى اثبات حدوثه فالمراد بالعالم ههنا ما هو الواقع فى هذا الزمان الموهوم فيكون البعدية عبارة
عن التاخر الزمانى بالمعنى الذى قررناه هذا اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم الزمان ووجوده
وقدم الحركة التى هى مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة ثم انهم جعلوا اقسام التقدم خمسة
التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالزمان كالتقدم الواقع بين الاشياء الواقعة فى
الزمان والتقدم بالشرف والتقدم بالرتبة فاعترض عليهم المتكلمون بان التقسيم غير حاصر
لخروج التقدم الواقع بين اجزاء الزمان بعضها مع بعض اذ ليس ذلك واحدا من الاقسام الخمسة
اما انه ليس داخلا فيما عدا التقدم بالزمان فظاهر وكما انه ليس داخلا فى التقدم بالزمان فلانه
يلزم ان يكون للزمان زمان وننقل الكلام الى ذلك الزمان فيلزم التسلسل فى الازمنة الموجودة
معا وهو محال ومع ذلك فمجموع تلك الازمنة يكون امرها مقدما على يومها فزمان المجموع ظرف
له فيكون داخلا فى المجموع واذا لم يكن المجموع مجموعا وخارجا عن المجموع لان ظرف الشئ لا يكون
جزءا منه اى كون الشئ داخلا وخارجا معا محال واجاب عنه الفلاسفة بان ذلك التقدم
الذى بين اجزاء الزمان هو تقدم بالزمان وهو التقدم الذى لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر
وهذا التقدم لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان واذا اطلق على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لان
المتقدم والمتاخر حقيقة ليس الا الواقع فى الزمان فاطلاق التقدم والتاخر عليه انما
هو بالعرض وبالتبع وهذا كما ان القسمة تعرض اولا وبالذات للكم فاذا عرضت لغيره كان
ذلك بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر والا نتس وهكذا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم

بهذا التقدم آرة فانا ان زمانه متقدم عليه ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان فلا يلزم التسلسل في الازمنة
الموجودة معا ولا كون الشئ الواحد داخلا وخارجا معا ولما لم يلزم محذور ذهبوا الى قدمها وزعموا
انه ليس لها بداية ولا نهاية اذ لو كان لها بداية اعني العدم قبل وجودها لصدق تعريف التقدم
بالزمان اعني الذي لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر عليه فيلزم وجود الزمان عند عدمها وهو صحيح
وكذا الحال لو كان لها نهاية اعني العدم بعد الوجود ومن ذلك قالوا لا بداية لها ولا نهاية لها واما
المتكلمون فذهبوا الى ان الزمان امر موهوم واستدلوا عليه بالدور السابق فالتقدم بالزمان
عندهم انما هو للواقع في الزمان وكذا التاخر الزماني ايضا فيكون خارجا عن هذا المبحث كما اشرنا
اليه لكن المحققين منهم اشاروا الى انه لو فرض وجود الزمان كان تقدم ذاتي كما يشير اليه الشارح
في اخر مبحث الحدوث فذلك عندهم قسم سادس يسمى بالتقدم الذاتي غير التقدم الذاتي الذي
هو المقسم للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالبعدية الزمانية
ههنا هو ما اشرنا اليه من البعدية القبلية للاشياء الواقعة في الزمان لعدم وجود الزمان
عندهم فتفسير البعدية الزمانية ههنا بقوله هي التي لا يجامع البعد معها القبل غير مناسب
لان هذا التفسير للتقدم والتاخر بالزمان شامل للتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان وللتقدم والتاخر الواقعين بين
الاشياء الواقعة فيها مع ان المتكلمين لا يقولون بوجود الزمان حتى يحتاج ههنا الى اثباته
كما هو مقتضى هذا التفسير الا ان يخصص التفسير المذكور بالثاني مع لا يلزم فيه محذور لكن الاولى
ان يفسر بما ذكرناه ههنا واما ما قاله الفاضل المحشي بعد تقرير كلام مخلوط من ان من فسر البعدية
ههنا بالبعدية التي لا يجامع معها القبل البعد كبعتي عمياء واشتبه بين مذهبي المتكلمين
والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان وعند المصنف باطل وذلك ظاهر البطلان
فمن قبيل سوء الظن لابن اخت خالته لان التقدم الزماني الثابت عند المتكلمين مفسر بهذا المعنى
ايضا كما هو المذكور في شرح المواقف وقد قال شارح التجريد السبق بالزمان هو ان يكون السابق
قبل المسبوق قبليه لا يجامع معها القبل البعد كسبق موسى عليه السلام على عيسى عليه السلام
انتهى وهذا صريح في ان المعنى المذكور معنى للتقدم والتاخر الزمانيين ايضا ولعل الفاضل
المحشي لكمال حرصه على تشنيع القائل المذكور لم ير عبارة شارح التجريد في هذا المقام كما
نقلناه ووقع فيما هرب عنه من الطعن غايته انهم خصوا في تلك القبلية والبعدية وكذا
التقدم والتاخر الواقعين في عبارة بعضهم ايضا بالقبلية والبعدية الكائنين للاشياء
الواقعة في الزمان لعدم وجود الزمان عندهم ولو فرض وجود الزمان وفسر البعدية
والقبلية بهذا المعنى يكون المراد من القبلية الذاتية عندهم وكذا المراد من التقدم الواقع

القبلية م

الواقع فى هذا التفسير على تقدير وجود الزمان لما عرفت ان التقدم والقبلية بين اجزاء الزمان ذاتى عندهم
وان عدم الزمان مقدم على وجوده بالذات عندهم كما حققناه فمن اين يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح
على تقدير الحمل على هذا المعنى وكم ترى انه فرية نعم لو حمل البعدية على هذا المعنى واخذ التقدم والقبلية
المذكور زمانيا يلزم ذلك لكن المفسر المذكور لا ياخذه ولا احد ممن له فهم فالحق ان التفسير المذكور
غير بعيد كل البعد لكن لا ينا سب ههنا لانه ليشعر بوجود الزمان وان كان اشمل هكذا ينبغى ان يفهم هذا
المقام ثم اقول وبالتحقيق المذكور يندفع ايضا ما قيل من ان ههنا بحثا قويا وهو ان التقدم والتاخر (كلنبوى)
الزمانيين متضايفان لا يوجد احدهما فى الواقع بدون الاخر فلو كان تاخر وجود العالم الذى
من جملة الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه
بل لا بد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذى احدثه المتكلمون انتهى وذلك من
وجوه اما اولا فلان الزمان عندهم امر موهوم والمراد من العالم هو ما ثبت وجوده من الممكنات
فلا نسلم انه لو كان تاخر وجود العالم زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق زمانيا ان التضايف ههنا
انما هو بين اجزاء العالم لا غيره واما ثانيا فلانك قد عرفت ان التضايف ههنا على تقدير وجود
الزمان انما هو بين الزمان الموجود المتاخر وبين عدمه المقدم عليه تقدما ذاتيا فمن اين يلزم
ح وجود الزمان عند عدمه وقد اعترف به نفسه ايضا وان لم يكن فى التلخيص مثل ما ذكرناه
على ان التضايف ههنا ح مم لان المتضايفين لا بد ان يكونا موجودين او عارضين للموجودين
وليس التاخر والتقدم العارضين للزمان المتاخر وعدمه المتقدم عليه تقدما ذاتيا من هذا
القبيل او من قبيل كون المتضايفين موجودين او عارضين للموجود وهو ظاهر وبهذا يظهر خلل
ما قاله فى الجواب عن بحثه القوى من ان التضائف بين الزمانيين ههنا مم بل المتضائف للتاخر الزمانى
ههنا هو التقدم الذاتى لعدم الزمان الذى هو من جملة العالم غاية ان مطلق التقدم والتاخر متضائفان
لكنهما قد يتحققان فى ضمن الزمانيين وقد يتحققان فى ضمن الذاتيين وقد يتحققان فى ضمن (الذاتيين ح)
المختلفين كما ههنا انتهى بل التحقيق ان التضائف انما يكون بين التقدم والتاخر الزمانيين
والذاتيين العارضين للموجود لا مطلقا ولا فى ضمن المختلفين ايضا كما لا يخفى وامّا ثالثا فلانه
لا حاجة فى دفعه الى حمل البعدية على البعدية بالذات بالمعنى الذى احدثه المتكلمون لاندفاعه
بما ذكرناه ثم ان هذا المعنى هو معنى للبعدية المفسر بما لا يجامع فيها القبل مع البعد والمتقدم
مع المتاخر مع انه قد نفاه اولا وكل ذلك انشاء من اعتبار وجود الزمان ودخوله فى العالم ههنا
والحق ان لا يفتح باب وجود الزمان ولو فتح ينبغى ان لا يرد تفسير البعدية باى تفسير فسرت
ولو بالبعدية الذاتية التى احدثها المتكلمون من غير وجود التضائف ح فيما عدا التقدم والتاخر

العارضين للموجود كما حققناه فتامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام والمخالف في هذا الحكم
هم الفلاسفة المراد بالفلاسفة اعم من ان يكونوا مشائين او اشراقيين وان كان المتبادر من قوله فان
ارسطاطاليس اه هم الفلاسفة المشائيون ها لاشتهار ان ارسطوا من رؤسائهم اذ يستفاد
من سياق قوله ونقل عن افلاطون عموم الحكم بالمخالفة لجميعهم وانما خص ههنا ارسطوا واتباعه لانهم
اصحاب الاستدلال على قدم العالم وانهم هم المولعون في ذلك ويمكن ان يكون المراد بالاتباع هم الاشراقيون
لانهم تابعون في الاستدلال للمشائيين ولك ان تقول المراد بالاتباع هم الفلاسفة الاسلاميون الذين
ذهبوا الى قدم العالم كابي نصر وابي علي وغيرهم والنفوس الفلكية وهي عند الحكماء اما مجردة وهي محركات
الافلاك العاقلة للكليات واما منطبعة وهي القوى الجسمانية للافلاك الفائضة عن نفوسها على ابدانها
كما حقق في موضعه فالمراد بالنفوس النفوس الفلكية بقسميها وبالعقول العقول العشرة
والاجسام الفلكية بموادها اوردها بصيغة الجمع لزعمهم ان لكل فلك مادة اي هيولى مخالفة بالحقيقة
لمادة فلك اخر واضوائها وقد وقع في بعض النسخ واوضاعها وهو فاسد لان الاوضاع
تابعة للحركات وهي حادثة قطعا فكذا الاوضاع ايضا الا ان يكون المراد بها الاوضاع الكلية
اذ لا شك في قدمها لكن الاولى واضوائها والعنصريات اي والى قدم الاجسام المنسوبة
الى العنصر اما بان يكون فرد الواحد من العناصر او مؤلفا من افرادها كالمواليد الثلثة بموادها
اي هيوليها وهيولى العناصر الاربعة وكذا هيولى المواليد الثلثة واحدة على ما حقق في موضعه
وانما اوردها بصيغة الجمع نظرا الى التعدد الصوري وايضا لمقابلة قوله في حق الافلاك
بموادها ولك ان تقول الهيولى اعم من ان تكون هيولى اولى او ثانية كما في هيولى المواليد اذ لا
شك انها هيولى ثانية مع قدمها عندهم وعلى فلا غبار في صيغة الجمع ثم انه ترك ههنا انشاء
الاشخاص كما انشاءها في الصورة بقوله لا اشخاصها اشارة الى ان المواد قديمة عندهم
باشخاصها لان تشخصها بصورة ما ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال
الصورة الحالة فيها اذ لا تخلوا عن صورة ما ولذا قيل الهيولى تفتقر الى الصورة في وجودها
وبقائها والصورة تفتقر الى الصورة في تشكلها ومطلق صورة اي والى قدم مطلق
صورها الجسمية لا اشخاصها يعني انهم ذهبوا الى قدم مطلق صورها الجسمية الذي هو صنف
من الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاقسام افلاكا او عناصرا وهذه الصورة الجسمية
المشتركة طبيعية نوعية لا يختلف افرادها الا بامور خارجة عن حقيقتها كما حققه الرئيس
في الشفاء فاذا كانت هذه الطبيعة النوعية قديمة يكون الاصناف المندرجة تحتها قديمة ايضا
~~وان كانت اشخاصها مختلفة بامور خارجة عن حقيقتها كما اشار اليه~~ وقوله لا اشخاصها الضمير فيه

والضمير فيه راجع الى صورها الجسمية والمعنى لا اشتخاص صورها العنصرية الجسمية واما اشتخاص صور
الفلكيات الجسمية فقديمة عندهم كما سبق وقد اشرنا الى ان الصورة الجسمية طبيعية نوعية ومن شانها
اختلاف افرادها بالخارجيات دون الفصول فلا مانع في كونه بعض افرادها قديمة وبعضها حادثة
كما هنا واما الاصناف فلا شك انها كلية هذا ويمكن ان يقال ايضا انما حكموا بقدم هذا الصنف
لانهم زعموا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وبالعكس وزعموا ايضا قدم الهيولى فلو لم يكن مطلق
الصورة الجسمية العنصرية قديمة بل حادثة لزم تجرد الهيولى عنها وهو فاسد عندهم لكن اورد عليه
ان حدوث الافراد يستلزم حدوث الكلي الذي هو النوع وهو ههنا مطلق صورها الجسمية
اذ لا وجود للمطلق الا في ضمن جزئي من جزئياته فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
واورد بان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيا خذ حكمه من تلك الحيثية كذلك يوجد
في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيا خذ حكمها ايضا كذلك ولا استحالة في اتصاف الحكم
المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وتلخيصه ان حدوث الافراد انما يستلزم حدوث
المطلق اذا كانت الافراد متناهية واما اذا كانت غير متناهية كما زعموا ههنا فلا وجوب به ان برهان
التطبيق يبطل عدم تناهي الافراد فاذا ثبت تناهيها وحدوثها يثبت حدوث الكلي قطعا
فالايراد المذكور روي واما صورها النوعية فقيل اه وفي بعض النسخ وصورها
النوعية بالجر عطف على مطلق صورها الجسمية اه والمطلق المضاف ملحوظا هنا كما يدل عليه
كلامه في النموذجة ايضا حيث قال ومطلق صورها الجسمية والنوعية حيث ترك لفظ الصور
فيه ففيه دليل على ان عطف على المضاف اليه والمعنى انهم ذهبوا ايضا الى قدم صورها النوعية
وقالوا كل نوع من انواع الصورة النوعية العنصرية قديم لا جنسها كما ذهب اليه القائل الآتي
الذي اشار اليه بقوله فيكون اه والقول المذكور هو الماخوذ في المواقف وشرحه وانما ذهب القائل
الى ذلك صونا للصورة النوعية المخصوصة لكل نوع لا يلزم ان تكون قديمة وان كان كل نوع
لا يخلوا عن صورة نوعية دائرية مثلا وفي بعض الاخر صورة نوعية هوائية وهكذا من
غير لزوم محذور وكان يكون مثلا نوع النار هاهنا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية
اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد وقد جوزوا حدوث نوع النار
بانقلاب الهواء المجاور للفلك نارا لسبب الحرارة العارضة له من حركته فالوجوب
في قوله لا يجب بمعنى اللزوم والمعنى كما اشرنا اليه لا يلزم ان يكون قديمة اذ لا دليل على ذلك
اللزوم فيجوز قدمها وعدم قدمها والظاهر من كلامهم قدمها اي الصورة النوعية
بانواعها لتصريحهم بقدم العناصر الاربعة وايضا بقاء صور الاستقسات

الاربعة فى امر جة المواليد القديمة بالنوع عندهم يدل على ذلك وما قيل من انه يلزم ح عدم خلو زمان
من الازمنة عن شخص من اشخاص كل نوع من الانواع العنصرية البسيطة والمركبة وليس كذلك فدفوع
بان اللازم ح عليه اثبات الخلو الذى ادعاه وهو ممنوع فقد يجوز الخلو عن شخص من اشخاص
النوع لكن لا دليل على ذلك واللازم عليه ههنا اثباته لكن مما ذهبوا الى قدم المواليد المركبة من العناصر
الاربعة لزم القول بقدم الصور النوعية بانواعها فقيل ان مراده الحدوث الذاتى اذ خالا
له فى ذهن الفلاسفة اذ الفلسفة غاية الكمال عندهم وانما حكم افلاطون بذلك الحكم ح
تنبيها على ان العالم ليس واجبا بالذات وان عدمه مقدم على وجوده ولو تقدما ذاتيا بخلاف
الواجب تعالى فان وجوده عين ذاته تعالى فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما وجهه
به القائل لان الفلاسفة كلهم اتفقوا على هذا المعنى لان مرادهم بالقدم القدم الزمانى
لا القدم الذاتى لانحصاره فى الحق جل جلاله عندهم ايضا والقدم الزمانى يجتمع مع الحدوث
الذاتى كما حققناه سابقا فلو كان مراد افلاطون مما نقل عنه ههنا الحدوث الذاتى مع اتفاقهم
فى القول به لم يصح استثناؤه منهم وما قيل من انه يجوز ان يتعدد افلاطون ويبقى الواحد
فى المستثنى منه مع الجمهور ويستثنى الاخر فيكون احد الافلاطونين قائلا بالقدم والحدوث
الذاتى والاخر قائلا بالحدوث الزمانى فما نقله القائل السابق انما هو فى حق افلاطون الداخل
فى المستثنى منه وكذا الذى اشتهر عنه القول بقدم النفوس اه فعلى هذا يندفع منافاة
هذا القول للقول السابق والمخالفة الاتية ايضا انتهى مع زيادة منا فبعيد جدا كما لا يخفى
والحق ان المنقول المذكور يقتضى ان لا يعد المستثنى من الفلاسفة اذ مدار الفلسفة
انما هو على اثبات قدم العالم مع انه صرح بان المستثنى المذكور منهم فالمنقول المذكور مختل
قطعا الا ان يؤول بان المستثنى لا يقول بالقدم كما قالوا لكنه بعيد ايضا مخالف لما
اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وذلك ان النفوس اذا كانت قديمة فلا بد ان تكون
متناهية العدد فلا بد لها من التعلق بالابدان على سبيل التناسخ الى غير النهاية لان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه ولما كانت محتاجة الى التعلق بالابدان مع قدمها وتناهيها فى
العدد كان التعلق المذكور بطريق التناسخ وقدم البعد المجرد وهو عنده وعند الاشراقيين
ايضا ممكنة الاجسام كمشغول بها لامتناع الخلاء باتفاق الحكماء وعلى كلا القولين يلزمه
القول بالماديات القديمة نوعا وان كان اشخاصها حادثة فما قيل من ان المراد بالقدم
المتفق عليه قدم الماديات او قدم اكثر الاجزاء فافلاطون غير قائل به بل بقدم النفوس الانسانية
وقدم البعد المجرد فما اتفقوا عليه غير ما قاله افلاطون ليس بشئ وينقل عن جالينوس

وبما اشار اليه الشيخ الرئيس قد صرح بالتناقض
قوله ان الانسان بدل للطبيعة انسان التنفس
الاخر ان الانسان الطبيعة التنفس للطبيعة ان
فى الزمان الانسان بالقوة ويكون
الامانة ثم يجعل الانسان بالفعل فيقدر بها
زيت الانسان مقدار بالفعل الذى يخرج البها بعد
على استنباط الصنائع الذى يخرج البها بعد
بعد التعليم فيجعل عليها فمن مزج خاتمهم لا يدل
لهم على ذلك مع انه يخالف لما صرحوا به
من وجود الحد الاوسط الثالث
اما بقاء النسانات
والعالم فى الزمان
فلعدم ذكر المدبر
واما بقاء الحيوانات
فلان الهلاك فيها انما هو
للحيوانات البرية نعم

عن جالينوس اه قال في النموذجة قال جالينوس في مرضه الذي توفي فيه لتلاميذه اكتبوا عني ما علمت يقينا ان العالم قديم او حادث وانظاهر انه اراد الحدوث الزماني ومن نوادر الاتفاقيات التي رايته في المنام كالنهر ان من مرض كان هو بعد في النقاهة وكان متكأ في فراشه فسلمت عليه فرحب لي فقام لي ورحبني وكان معي سقراط الحكيم المشهور وكانه قد التمس مني ان يقرا علي كتابا في الطب وكان معه ذلك الكتاب فقلت لجالينوس انه يريد ان يقرا هذا الكتاب في الطب واللايق ان يفتح عندكم بتركا فلم يقبل واشار الى ان يفتح عندي فسالته هل هذه الاقوال التي ينقل عنكم في الكتب نقلها عنكم صادق او كاذب وكان في خاطري مثل هذا في المذاهب التي تنسب اليه فقال بعضها صادق وبعضها كاذب انتهى وبالجملة فتردده في قدم العالم وحدوثه ووصيته لتلامذته يدل على كمال غيرته وانصافه وتفحصه الحق كما اشار اليه الامام الرازي وان لم يرتضيه اقرانه من الفلاسفة لانه لما اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف طعنه بعض اقرانه لتوقفه فيما هو من اصول الفلاسفة من قدم العالم كذا في شرح المواقف

فيه كلام سنعرفه

استدل الفلاسفة الذاهبون الى قدم العالم على مذهبهم المفصل في السابق فالاضافة للعهد الخارجي ولا يخفى ان الدليل الاتي وان لم يقم على ما ادعوه من قدم الاشياء المتعددة كما سبق لانه انما يقوم على قدم ممكن ما كما هو ظاهر الاستدلال لكن لما كان هذا اقوى ادلتهم على قدم العالم وكان قدم ممكن ما منافيا لمذهب المتكلمين حيث ذهبوا الى حدوث العالم اورده هنا واجاب عنه بوجوه تنبيها انه يمكن ان يكون مدعاهم نقيض ما ادعاه المتكلمون من ان بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم بناء على ان مدعى المتكلمين هنا ان اجناس العالم حادث فالدليل المذكور على تقدير تمامه يدل عليه فياباه ان اثبت الزمهم اولا باذ دليلهم انما يدل على ازلية بعض الاجناس فكيف يصح هذا الالزام لو كان مدعاهم هنا ما هو نقيض مدعى المتكلمين فكيف يتوهم ان اثبت ساق الدليل لمثل هذا المدعى ثم رد دليلهم بعين ما ساقه ولعمري ان مثل هذا فرية وا عجب منه انه اصر على ذلك ثم قال فان قيل هذا التوجيه ينافي قوله في الدليل في وجود ممكن ما لانه ظاهر في اقامة الدليل على قدم شخص ما لا على الجنس ولذا اعترض ان اثبت بعلة بانه لا يدل الا على ازلية الجنس قلنا قدم شخص ما يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لوجوده في ضمنه انتهى فانظر الى هذا التكلف حيث اشار الى توجيه يأبى عنه عبارة الدليل ولا سيما عده مذهب المستدل وبناء على عدم ارادته الشارح ولا فائدة في مثل هذا الاخذ فليس المقصود منه الا سقاطا عتراض الشيخ مع ان الحكماء هم الاقدمون فحمل مدعاهم على نقيض مدعى المتكلمين بعيد قطعا فالحق ان التوجيه المذكور لا يليق ههنا من وجوه بانه لا يخلوا اما ان لا مر والشان من ان يكون اه اذ الكلام ههنا في الامر والشان فكانه مذكور قبل وهذا اولى من ارجاع الضمير الى الواقع وان كان المآل واحدا واما ارجاعه الى مصدره المعهود على معنى لا يقع الخلو من ان يكون اه فبعيد من حيث اللفظ ايضا ثم ارتكبوا

وما قيل في انه كلبس لزم

ذلك في الفعل المجهول كما قالوا في وقد حيل بين العير والنزوان اي وقع الجلولا نعم اشير الى مثله في قوله تعالى
لقد تقطع بينكم اي وقع التقطع بينكم هذا ۞ ثم اقول الدليل تقرير بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما الاول
فهو انه قياس مركب من الاقتراني والاستثنائي اما الاقتراني فهو مؤلف من صغرى منفصلة مانعة الخلو
بالمعنى الاعم ذات اجزاء ثلثة بعددها كبريات حملية لامتصلات لان المركب من المنفصلة الصغرى والمتصلة
الكبرى غير مطبوع على ما قرر في بحث الاقترانيات صح لينتج حملية واحلة فرددة المحمول بين اجزاء ثلثة ثم تبسط
منفصلة ويستثنى منها نقيض الجزئين الاخيرين فينتج عين الجزء الاول بان يقال لكن ما اما ان يكون
جميع ما لابد منه في وجوده حاصلا في الازل واما ان لا يكون حاصلا فيه لكنه كان حادثا بلا احدوث
امر اخر واما ان لا يكون حاصلا فيه لكنه كان حادثا بحدوث امر اخر وكل ما كان جميع ما لابد في وجوده
حاصلا فيه في الازل فهو قديم وكل ما لا يكون حاصلا فيه لكنه كان حادثا بلا احدوث امر اخر فهو موجود
بلا علة وكل ما لا يكون حاصلا فيه لكنه كان حادثا بحدوث امر اخر فهو موجود بطريق النسن ينتج ان ههنا
اما قديم واما موجود بلا علة والمسموجود واما موجود بطريق النسن ولما استحال الاخير ان ثبت
الاول وهو المطلوب واما الثاني فهو انه قياس خلفي بان يقال شخص ما من اشخاص العالم قديم والا اي
ولو كان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع لابد منه في وجوده حاصلا في الازل
اولا يكون لكن كان حدوثه بلا احدوث امر اخر او بحدوث امر اخر وعلى الاول يلزم قدمه وعلى الثاني يلزم
وجوده بلا علة وعلى الثالث يلزم النسن ينتج انه لو كان كل شخص حادثا فاما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده
بلا علة واما ان يكون بطريق النسن والكل بط اما الاول فلامتناع قدم الحادث واما الثاني فلزوم وجود
الممكن بلا علة واما الثالث فلزوم النسن المح واذا ثبت بطلان التوالي ثبت بطلان المقدم فيثبت
نقيضه وهو قدم شخص ما هذا قد ينجر على التقديرين انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما
لا على التفصيل السابق وجعل ممكن ما شاملا على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه حتى يثبت
به قدم كل منها فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا في مادة قابلة للاستعدادات
المتعاقبة كالمادة العنصرية مع فلك متحرك بحركة تفيد استعداد تلك المادة مع ذلك الفلك
لجواز ان يكون باقي الافلاك مع نفوسها حادثة وكذا العقول اذ لا دليل على تجردها قطعا ولو سلم
ان ليس الاحداث المجرد الحركة بل باتصال الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع الفلكين لا غير لجواز ان
يكون باقي الافلاك حادثة من اتصال كوكبيها مع حركتيهما بحيث يحصل لتلك المادة استعدادات
مختلفة وتنصور متعاقبة على صور الافلاك الباقية والنفوس والعقول ايضا لما اشرنا انه لا دليل على
تجردها قطعا هذا اذا لم نشر اليه الشيخ في الموجزة حيث قال وفيه هذه المقدمات بمجردها لا تثبت
مذهبهم على ما فصلناه وانما تنتج ما فصل بان ينضم الى تلك المقدمات ان الحوادث لابد لها من

فيه نوع بحث للمحشي
حيث خص قياسا
وشرطيا مركبا منهما
من منفصلات ومتصلات

ولا يكون لكن كان حدوثه

لعله سهو

تصور متعاقبة كالفلك انما ما
يحرك لا يثبت قدم ما سوى ذلك المادة
وقوله الفلك بهذا الدليل م

ولا يعلم الصا
الاول الا
جسما او

ارفعه هذا فانه ملخص ما ذكر
الفاضل المحشي م

ان تستند الى مادة مستعدة اولى حركة سرمدية ثم يثبت ان المادة والجسم الذى هو معروض تلك
الحركة لا يمكن صدورها عن المبداء الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر
عنه الا الواحد والمادة متاخرة فى الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا اول والصورة المشخصة
متأخرة عن الهيولى بواسطة الشكل الذى هو مشخصها واذ كان مطلق الصورة متقدما عليها فلا
يكون ايضا صادرا اول وآلا عرامن ظاهر انها لا تكون صادرا اول فيكون الصادر الاول جوهرا مفارقا
وهو المسمى بالعقل ثم يردف بالمقدمات المفصلة فى كتبهم مع عدم ثبوت شئ منها لما فيه من النوع الظاهر
كالتفصيل الذى يزعمونه فى ترتيب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود لم يقيموا عليها دليلا
مفيد اليقين او الظن بل انما ساقوه تخمينا هذا كلامه وقد اشار الى بعضها ههنا حيث قال فيما سيأتى دعوى
من غير برهان لكن لا يخفى على الفطن اللبيب ان الدليل المذكور على تقدير تسليم مقدماته يفيد ما ادعوا قدم
بعض الاشياء اذ لا تعيين فى قوله فى وجود ممكن ما يمكن بل مطمح النظر فى الدليل انما هو لوجود جميع
ما لا بد منه فى وجوده فى الاول وعدمه فكل ممكن فى العالم لا يخلو عن احد الامرين فان كان الاول فيلزم
القدم والا فاحد الامرين الاخيرين الباطلين ففى هذا يقوم هذا الدليل على ما ادعوا قدمه على ما
فصلوه وغاية ما لزم على هذا الدليل ح النقض بالحوادث اليومية لان هذا الدليل ح يفيد قدمها
مع انها حادثة قطعا وقد اجابوا عنه بما فصلوه وان لم يتم الجواب المذكور فذلك لا يقتضى عدم قيام
الدليل على مدعاهم على وجه التفصيل ويؤيد ما قررنا ما قاله التفتازانى فى شرح المقاصد فى تقرير
هذا الدليل ان جميع ما لا بد منه لتاثير الصانع فى العالم وايجاده اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا
والثانى باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب اعنى قدم العالم وتقريره انه لما وجد فى الازل جميع
ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجود العالم فى الازل والمقدم حق فكذا التالى اما الملزوم فلامتناع تخلف
المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا فى الازل
بل كان بعضه حادثا تنقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث اولا وتيسس ثم قال والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فبالحوادث اليومية واما تفصيلا
فهو انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لا بد منه فى وجوده حاصلا فى الازل لزم قدم العالم وانما يلزم ذلك
لو لم يكن من جملة الامور التى من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء وتخلف المعلول عن علته التامة
فى هذه الصورة اعنى الصورة المشتملة على مثل تلك الارادة جائز فلا يلزم من عدم القدم محذور
ثم سرد الكلام فقد اشار العلامة الى ان مبنى هذا الدليل على امرين وجود جميع ما لا بد منه فى وجوده
وح يلزم القدم المطلوب لا وح يلزم التسلسل ومن ابين ان جار فى جميع ما فصلوه وان كان منقوضا
اجمالا وتفصيلا فلذا لم يتعرض الشارح لعدم تمامية هذا الدليل من جهة تقريبه كما اشار اليه فى الموجز

بل ابقاه على ظاهره من انطباقه على مدعاهم بحسب الظاهر واجاب عنه باجوبة اخرى الزامية وتحقيقية وان غفل
عنه الناظرون ههنا حاصلا في الازل انما لم يقل قديما مع كونه اخصر لما اشتهر بينهم من ان القديم انما يطلق
على الموجود الخارجي دون غيره ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لابد منه شامل للموجود وغيره
من الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة وغير ذلك لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
لانه اذا تخلف فاما ان لا يوجد اصلا فيلزم ان لا يكون العلة علة او يوجد في وقت اخر فاما مع انضمام امر
اخر الى العلة وهو خلاف المفروض لانا فرضنا ها علة تامة واما بدون انضمام امر اخر اليه فاختصاصه
باحد الوقتين اما لمرجح لا يوجد في الوقت الاول وهو خلاف المفروض ايضا واما بدون مرجح فيلزم الترجيح
بلا مرجح لتساوي نسبة في التاثير الى الوقتين وهو فاسد ايضا قطعا حتى يلزم التسلسل اي المحال وهو
المناسب لسوق كلامهم لان مطلق التسلسل ليس بمحال عندهم وكلمة حتى جارة بمعنى الى والمعنى تنقل الكلام الى جنس
ذلك الامر الحادث الاخر الى ان يلزم التسلسل وحملها على معنى كي او على كونها ابتدائية سببية دالة على
سببية النقل للزوم التسلسل بعيد لفظا ومعنى مع انه يحتاج حمل صيغة المضارع ح في نقل على
الاستمرار التجددي والحال ان هذا المعنى ظاهر من جعلها بمعنى الى كما لا يخفى ثم انه يرد على تصوير لزوم
الدور ههنا لما اشتهر من ان الدور ليستلزم التسلسل فالتسلسل ههنا اعم من ان يكون مع الدور او لا اولانهما
مشتركان في البطلان والمقصود ههنا انما هو بيان استحالة القسم الثالث وانت خبير بانه
يعني انا لا نسلم انه لو توقف حدوث حادث على حدوث امر اخر الى نهاية يلزم التسلسل المستحيل كما هو
مدعاكم فلم لا يجوز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود
فاللازم هنا انما هو التسلسل مطلقا وهو ليس بمحال عندكم وانما المحال عندكم هو التسلسل في الامور المجتمعة
الموجودة وهو ليس بلازم وهذا اولى من التقرير بالتزديد بان يقال ان اردتم بلزوم التسلسل لزومه
في الامور المجتمعة فمم وان اردتم لزومه مطلقا فلم لكن بطلان التالي مم لان مطلق التسلسل ليس
بمحال عندكم وانما المحال هو التسلسل في الامور المجتمعة لان هذا وان كان من قبيل توسيع الدائرة لكن
لا يريدون بالتسلسل في دليلهم مطلق التسلسل بل التسلسل المحال وفي قوله لم يلزم التسلسل المستحيل اشارة
الى ما ذكرناه وعلى كل تقدير فهو جواب باختيار شق ثالث لزامي مبني على ما هو المسلم عندهم
وليس بتحقيقي لان مطلق التسلسل محال عند المتكلمين وهو الواقع الذي اقتضاه برهان التطبيق كما ستقف
واعلم انما اعتبر وجوده او عدمه في العلة التامة ثلثة اقسام قسم يعتبر وجوده كالعلة المادية
والصورية والفاعلية وسائر الشروط وقسم يعتبر عدمه كالموانع وقسم يعتبر وجوده
وعدم الطاري عليه كالعلة المعدة فح لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد من الامور
العامة المشتركة بين هذا المعد وغيره كالنوع والخاصة والعرض العام وغيرها لا مدعاهم

لامدعاهم الذى هو قدم الاشخاص والاجناس المعينة فعدم لزوم قدم شخص واحد هو المدعى ظاهر بطريق
الاولى اذ المعد هو الذى يعتبر وجوده وعدمه الظاهرى عليه ثم ان المراد بالجنس ههنا مطلق الامر
العام المشترك بين المعدات سواء كان جوهرا او عرضا وسواء كان جنسا منطقيا او جنسا اصوليا
بمعنى النوع فالمراد به الجنس اللغوى فيشمل الجنس المنطقى اذ لا دليل على تخصيصه بالجنس المنطقى ولا الى
الجوهر دون العرض اذ لا يلزم ان يكون المعد من نوع واحد معين فقوله ونحوه اى مثله عطف على هذا
المعد فان كان المراد بهذا المعد هو الاشارة الى الشخص المعين كما هو المتبادر من الهذية فالمماثلة
محمولة على المماثلة الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فيكون المراد بالجنس ح الجنس المنطقى
وان كان المراد به الاشارة الى النوع المعين كما قيل فى قوله ولا تقربا هذه الشجرة فالمراد بالمماثلة ح
المماثلة فى الجنس فالجنس على حاله ايض ويحتمل ان يكون عطفا على قوله جنس هذا العدد وهو الظاهر
فالمراد بالمماثلة ح مطلق المماثلة سواء كان فى النوع او فى الصنف او فى الجنس والمراد بالمماثلة اعم فلكون
هذا الاحتمال الاخير ظاهرا حملناه على الجنس اللغوى هذا وبهذا يندفع عنه ما قيل من انه على هذا يلزم
قدم الكلى الطبيعى المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسة وقد حقق وجوده فى الخارج ايض على ما
حققه ابن سينا ولو سلم عدم وجوده فى الخارج مستقلا فقد حقق ان وجوده عين وجود افراده
فيكون موجودا بوجود الاشخاص انتهى لان ذلك مبنى على الغفول عن تقرير المرام على ان التحقيق
عند المحققين ومنهم المص والش ان الكليات الطبيعية امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج
فالازلية ههنا ح انما هى لتلك الامور الاعتبارية ليس الا وقد اصاب الش فى قوله الازلية هذا الجنس
حيث لم يقل الاقدام جنس هذا المعد مع ان المقصود ههنا اثبات القدم والعجب ان الفاضل المحشى
مع عدم تفطنه لما قررناه فسر الازلية بالقدم ففسر الجنس بالجوهر ثم اورد عليه بانه انما يتم اذا كان
الجوهر جنسا لما تحته وهو محل تردد وانه يجوز ان يكون العوارض تلك المعدات مدخل فى الاعداد
فالاولى ان يقول لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد او اجناسها انتهى وكل ذلك ناش من عدم التفطن
لفهم المقام ولما اشار اليه المحقق بعبارته وكم من عائب قولا صحيحا ثم ان فى هذا الكلام اشارة الى
دفع ما يمكن ان يقال من ان هذا المنع غير مضر لنا لما فيه من تسليم مدعانا اعنى قدم العالم بان اللازم
ح قدم جنس العالم لا مدعاكم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم ودعوى ان المعدات
الغير المساهنة اه الظاهر ان هذا اشارة الى الجواب بان يقال هذا المنع المذكور لا يضرنا لما فيه من
تسليم المدعى اعنى قدم شخص ما لان المعدات التى جوزتها لا تنتظم الا بحركة سرمدية وذلك يستلزم
قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وهو المدعى اعنى قدم شخص ما فهذا هو بعينه يكون مثل الجواب المدفوع
المشار اليه بقوله فح لا يلزم الازلية جنس هذا كما قررناه انفا فيكون الكلام متسق النظام ولعل

كلنبورم

على انه لا منع من كونه فظاهره اثباتا للتقريب الذي اشار اليه الشارح بقوله فح لا يلزم الا ازلية الجنس منه

هذا هو مراد من قال انه اثبات للتقريب الذي منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية الثاني انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة اذ كل حادث مسبوق بمادة وبمدة وليس مراده انه اثبات لتقريب الملازمة الثالثة الذي منعه الشارح حتى يرد عليه ان حمله عليه ينافيه مبنى الشق الثالث الذي هو عدم ثبوت القدم وينافيه اصل الاستدلال ايضا لانه مبني على الحكم ببطلان التسلسل وهذا الحمل مبني على عدم الحكم ببطلانه والعجب من المورد انه بعد ما رده قال والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث مبني على ان لا شيء من الممكنات بما يتم علته التامة في الازل وذا يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا مستلزما للتسلسل المحل وحاصل سند الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما في سلسلة المعدات فابطل المجيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود حادثا وبين كون بعضه قديما وهو بط انتهى ولم يتفطن ان سند الشارح من قبيل رفع الايجاب الكلي لان السند لا بد ان يكون مساويا لنقيض الممنوعة والممنوعة على ما قرره موجبة كلية فنقيضها رفع لها واذا كان السند مساويا لنقيض الممنوعة يكون من قبيل رفع الايجاب الكلي مثله ويلزمه الايجاب الجزئي فمن اين يلزم التناقض الذي ادعاه ثم انه على هذا يكون هذا البحث من طرفهم الزاميا لا تحقيقيا لان قدم الجسم المتحرك والحركة السرمدية والامور المتعاقبة كلها مسلم عندهم فلو سلم صحة التقرير المذكور فما الداعي الى جعل البحث الوارد من طرفهم الزاميا لا تحقيقيا مع ان الشارح بصدد الزامهم ايضا فالوجه فيه ما قررناه اولا وهو الموافق للبحث المشار اليه في قوله فح لا يلزم الا ازلية اه كما اشرنا اليه وقد سلمه المورد هنالك فما وجه عدم تفطنه ههنا حتى ارتكب ما ارتكب وغاير بين الكلامين فالحق ان الكل من نسق واحد على ان يكون البحث من طرفهم تحقيقا ومن طرفنا الزاما فتدبر وبالله التوفيق لا تنتظم الا بحركة سرمدية اي بحركة لا اول لها ولا اخر تنتظم بها سلسلة الحوادث تتجدد بتجددها وتلك الحركة تعد المادة القابلة لتلك المعدات سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كما في سلسلة الدورات التي بعضها معد للبعض فان مادة الفلك لا تقبل الدورة اللاحقة الا بعد وجود الدورة السابقة عليها وعدمها والناظم لتلك السلسلة والمعد لمادة القابلة لها هو حركته الوضعية السرمدية بها تفيض من نفوس الافلاك المجردة على نفوسها الجسمانية وعلى ما تحتها اثار متعاقبة عجيبة او مادة اخرى كما في سلسلة الصور المتعاقبة على الهيولى العنصرية فان تلك الحركة السرمدية تعد الهيولى القابلة لتلك الصور المتعاقبة التي بعضها معد للبعض الاخر اذ لا يقبل الهيولى العنصرية

اي ردا وان فقد متاخرا

وهو قوله كل ممكن موجود حادثا ان يكون مستلزما للتسلسل المح منه

على ان الايجاب الكلي الذي زعمه ليس مجرد كل ممكن موجود حادث بل كون كل ممكن موجود حادثا مستلزما للتسلسل المح وحاصل الجواب ح كون بعض الممكن الموجود قديما بدون كونه مناقضا للسند المذكور مع انه ليس في كلام المجيب اثبات للزوم التسلسل المح قطعا فقوله سابقا والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المح ليس بحق بل الحق فيه ما قررناه منه

العنصرية الصورة اللاحقة من تلك الصور الا بعد وجود الصورة السابقة عليها وعدمها فالناظم
لتلك السلسلة الصورية والمعد لمادتها القابلة لها ايضا هو تلك الحركة السرمدية فعلى الاول يكون سلسلة
المعدات اعراضا هي سلسلة الدورات وعلى الثاني تكون جواهر هي سلسلة الصور المتعاقبة على الهيولى
العنصرية وذلك ان نقول كل منهما لا يفارق على الاخر فسلسلة المعدات تكون اعراضا وجواهر لكن بالنظر الى
محلين ثم ان تلك الحركة السرمدية لكونها عرضا يحتاج الى محل يقوم هي به فيلزم من قدمها قدمه فلذا قال
فيلزم قدم الجسم المتحرك اي بالشخص على ما هو غرض المدعي المذكور كما حققناه مع ان تبدل الاعراض
لا يوجب تبدل شخص المحل والا يلزم ان لا يكون المتصف بها ثانيا ذلك الشخص مثلا نعلم بداهة ان
الجسم اذا تحرك بحركة وضعية كما هنا فهو ذلك الجسم بعينه ما دام ذلك المتحرك متحركا نعم المتحرك
بحركة هو كيفية او كمية يمكن ان يختلف لكن ما اثبتوها للافلاك بل لم يثبتوا لها الا الحركة الوضعية
وهي الحركة المستديرة فالمراد بالحركة السرمدية ههنا هي هذه الحركة الوضعية المستديرة فالمراد
~~بالحركة السرمدية ههنا هي هذه الحركة الوضعية المستديرة~~ والقول بان المدعى المذكور اطلقها توسيعا
للدائرة وجعلها شاملة لها ولغيرها فكانه قال لا تنتظم الا بحركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية
او كيفية كما جوزها في حركة الارض بالنور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض المتاخرين لكرة
الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كمية منظور
لان الاخيرين باطلان لانهما يقتضيان عدم تناهي الابعاد وهو باطل بالبراهين القطعية وأما الثاني
والثالث يأتي عنه قوله فيلزم قدم الجسم أما الثاني فلان محل الحركة في النور والظلمة وهما من قبيل الاعراض
نعم يحتمل ان يراد هذا القسم من الحركة ايضا على ما يشير اليه قوله وبالجملة قدمها اه وستطلع عليه
وأما الثالث فلانه لو حمل على ذلك ههنا يلزم ان يكون الارض بهيولها وصورتها قديمة على ما يقتضيه
قوله فيلزم قدم الجسم اه على ان كلامنهما مردود على ما حقق في محله فالظاهر ان المراد بها ههنا هو الحركة
الوضعية وهو الذي يقتضيه التحقيق وكلام المدعي ايضا وبالجملة اي ما سبق من قوله
فيلزم قدم الجسم اه كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم لتلك الحركة حيث عين في القديم
اللازم والكلام بالاجمال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة المعدات
سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرا مجردا وكانه اورده توسيعا للدائرة اذ لو اقتصر على ما سبق
يتوجه عليه المنع بان اللزوم مع لجواز ان يكون الحركة الناظمة لسلسلة المعدات حركة كيفية لمجرد
بان يتوارد عليه صورة علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس الناطقة المجردة بل جوزوا
حدوث الصفات للمجردات كما اشار اليه الشيخ في الموزجه فاورد هذا الاحتمال العام لئلا يرد
عليه هذا المنع فعلى هذا يلزم قدم شخص ما ايضا قطعا وبما قررنا ههنا اتضح من قولنا بل جوزوا

كما سبق

حدوث الصفات اه اندفع ههنا ما يقال على ما قبله من السند المذكور بقوله لجواز ان يكون اه لا يتحقق الحركة في
مقولة من المقولات التي تقع فيها الحركة الا اذا تبدل افراد تلك المقولة في كل آن يفرض كتبدل افراد الحرارة
عند اشتداد الحرارة ولما لم يتبدل الصورة العلمية كذلك كان اطلاق الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه
لا على سبيل الحقيقة وكذا اطلاق الكيفية على مطلق الصور العلمية على سبيل التشبيه فلا تقع الحركة
الكيفية حقيقة اصلا ولا حاجة الى ان يجاب عنه بان انتفاء حركة النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركته
في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على المانع التزام ان الناظم للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان
تكون حالة شبيهة بالحركة فالمراد من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا وذلك لانهم لما جوزوا حدوث
الصفات للمجردات يوجد التبدل ههنا حقيقة فلا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات الواهية على انه يمكن ان
يقرر الكلام بان يقال يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما كما في الافلاك او غيره كما في الهيولى
العنصرية اذ لا شك انها متحركة من حال الى حال ولا الى قابلة لصور شتى بسبب تلك الحركة السرمدية
فعلى هذا الاجابة الى ارتكاب المجاز في المقام ولا الى بناء الكلام على مذهب بعض الانام كما اشرنا اليهما
مع ان التحقيق ان المجردات التي اثبتوها لا يقبل التبديل وليس لها حالة منتظرة وليس على هذا التوجيه
الا توهم الاستدراك بالنظر الى قوله وكذا دعوى اه وهو مندفع ايضا بان هذا الوجه يثبت قدم المادة من
جهة الحركة والوجه الاتي يثبت قدمها من جهة ان المعدات لا بد ان يهيئ مادة قديمة والوجه الاول اقوى
في الاثبات هذا واما ما قيل بعد تقرير الوجه الاول من الوجهين اللذين اشرنا اليهما في قوله جسما او غيره
ورجحنا الثاني بحيث يندفع عنه ما على الاول من ان مراد الشارح به ذلك الوجه الاول انه قصد
بهذا الكلام رد ما ذكره المص في المواقف حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق
منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم انتهى ففيه بحث اما اولا فلان المص
ذكر هذا الكلام جوابا لسؤال من طرف الحكماء على قولنا معترضين عليهم في تجويزهم التسلسل في الحوادث
المتعاقبة من غير استنادها الى المبداء حيث اعترضنا عليهم في ذلك وقلنا اذا سلم جواز التسلسل
في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق لا الى نهاية
فيكون حدوث العالم عن المبداء القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومي عندكم
فاجابوا عنه بان ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم
ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم فاجبنا عنه بانا لا نم
ذلك الذي ذكرتموه وان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها وكل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي فيما
لا يزال الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدم هذا خلاصة

كهنوي

كهنوي

وهذا هو السؤال من طرف الحكماء م

وهذا هو الجواب عن سؤالهم م

خلاصة هذا الكلام فلا يخفى على الفطن اللبيب ان ليس فى الكلام الاخير الا بيان ان نفس الحوادث المتعاقبة
لا ينافى استناد العالم الى المبدء الاول وحدوثه بواسطة هذه الشروط المتعاقبة لا الى نهاية وليس فيه بيان
تناهى الشروط مطلقا بل هو صريح فى لاتناهيها فى جانب الاول على انه بعد انتهاء الشروط الى ما هو شرط لحدوث
العالم لا يلزم انتهاؤها ايضا وانما الغرض بيان حدوث العالم وجواز استنادها الى المبدء الاول بمقتضى
تجويزهم نفس الحوادث المتعاقبة فكيف يقصد المدعى بهذا الكلام رد ما ذكره المص اذ لم ينف القدم فى ذلك
المجرد ولا نفى نفس الحوادث المتعاقبة فيما يتوارد عليه بل صرح باذ ذلك اذا كان جائزا فلم لا يجوز استناد
العالم الى المبداء وحدوثه بهذه الشروط المتعاقبة وامّا ثانيا فلان المدعى على التحرير المذكور انما يدعى القدم
فى المجرد الذى يتوارد عليه الصور العلمية وليس كلام المص فى ذلك بل فى حدوث العالم المادى نعم لو قيل فى قوله
فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة اشارة الى رد ما ذكره المص لامكن ذلك لكن كلام القائل ليس فى ذلك
قطعا وامّا ثالثا فلانه لا يتصور للمدعى ذلك القصد لانه بصدد التحقيق ومثل هذا لا يكون الا فى مقام
الالزام على ان المص بصدد الزامهم بما هو وارد عليهم فليس للمدعى المذكور ذلك القصد ولو كان له فائدة
وكعل الزكى الذى قد لوحظ ما حققناه • هنا اخذه بالنواجذ دعوى من غير برهان وما ذكروه لبيانها
من ان الممكنات على قسمين قسم يكفى فى وجوده امكانه الذاتى وهو الممكنات القديمة كالعقول والنفوس
والاجرام الفلكية والهيولى العنصرية وهو المسمى بالمادة وقسم لا يكفى فى وجوده امكانه الذاتى
بل يحتاج الى امكان آخر سابق على وجوده متفاوت قربا وبعدا وهو المسمى بالامكان الاستعدادى
وذلك الامكان الاستعدادى لا يكون نفس ذلك الممكن والا كان ذلك الممكن الحادث موجودا قبل وجوده
لتقدم ذلك الامكان عليه ولا امرا منفصلا عنه اذ لا معنى لقيام امكان شئ بالامر المنفصل عنه فاذا هو
مادته التى تكون جزاء منه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من الحدوثات المتعاقبة الغير المتناهية
من جانب الاول من ناظم بها ينتظم الاجزاء فى نفسها وما هو الا الحركة السرمدية التى هى من حيث ذاتها
مستمرة دائمة ومن حيث اجزاءها متجددة بتجددها تصير مبداء الحوادث فى عالمنا وتولاها لما
انتهت سلسلة المبادى الدائمة الى الحوادث ولما ترقب التى لا يجامع المتقدم منها المتاخر ومثله
عليه ممتنع ولا يمكن صدور العالم عن المبداء الاول على هذا الوجه لما توقف على الحركة والتغيير بالاعداد
والاستعداد والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التى هى معروضة لتلك الحركات استحال
ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة والا لتاخرت عن الحركات العارضة لها المتاخرة
عنها فيلزم تاخرها عن نفسها بمراتب بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل الابداع
وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها حتى يصح استناد الحوادث المتعاقبة
الى المبادى عنه بواسطتها انتهى حاصل كلامهم ههنا فليس ذلك بمفيد لليقين بل للظن ايضا

بوقف الذى حصل فيه بخاج الى تخصيص
وليس ذلك التخصيص الا تمام استعداده
لمادته لصدورته عنه عند حدوثه وعدم تمامه
قبله ولا بد لذلك الاستعداد ان تتفاوت
لمادته ص

لان حاصله انهم جعلوا العلة في الممكنات على قسمين علة موجبة قديمة كما في المعلولات القديمة وعلة معدة كما في
الحوادث المتعاقبة وجعلوها حركة سرمدية وزعموا ان غيرها لا تكون علة معدة وليس لهم دليل على ذلك
اصلا ولم لا يجوز ان يكون نفس كل حادث علة معدة لما بعده من الحادث ويستند الكل الى البارى عز اسمه
من غير احتياج هنا الى ناظم ومادة كيف وهم جوزوا صدور المعلولات القديمة المتباينة عنه تعالى
على ان يكون صدور اللاحق منها مشروطا بصدور السابق منها مع تباينها وعدم اشتراكها في مادة فلم
لا يجوز صدور الحوادث المتعاقبة عنه تعالى على ان يكون صدور اللاحق منها مشروطا بمجموع وجود
السابق منها وعدمه مجردات كانت تلك الحوادث او ماديات او مختلفات لا بد لنفي ذلك من دليل فان زعموا
ان بين المعلولات القديمة مناسبة وخصوصية بها يكون صدور المتاخر منها مشروطا بصدور
المتقدم عنه تعالى قلنا بعد تسليم ذلك فليكن تلك المناسبة والخصوصية بين الحوادث المتعاقبة
والمعدات الغير المتناهية المجوزة من غير احتياج هنا الى اثبات الحركة السرمدية وايضا لا دليل لهم
على تعيين العقول بالعشرة فلم لا يكفي عقل واحد مع فلك واحد في استناد الحوادث المتعاقبة الى البارى
عز اسمه ولو سلم فلم لا يكفي عقلان مع فلكين ولا دليل لهم على اثبات الزيادة ولو سلم فما وجه التعيين
بالعشرة على ان ما زعموه من تسلسل الدورات وتعاقب الحوادث باطل بالبراهين القاطعة من جملتها برهان
التطبيق على ما سيجيء فان زعموا جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فذلك دعوى من غير برهان
ايضا فلم لا يجوز ذلك ايض في سلسلة المعدات المذكورة من غير احتياج هنا الى امر اخر هذا ولما كان
الش ههنا في مقام الزامهم واسكاتهم بارخاء العنان والمماشاة معهم لم يرد عليهم فيما ذكروه
ههنا بان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعدات وفي اختصاصه بوقت دون وقت او مكان
دون مكان او نحوها واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه الى معد منسق النظام كلها مبني على
اصلهم الفاسد من انه تعالى موجب بالذات وانه تعالى واحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا الواحد
بالذات وانه لا يصح له بعد ذلك شيء من الايجاد الا بعد تمام الاستعداد فكل ذا فاسد بل هو
تعالى فاعل مختار متصف بالصفات العلية يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فله تعالى ان يوجد جميع
الاشياء بلا اعداد ولا استعداد وله ان يخصصها بوقت دون وقت ومكان دون مكان وله
التصرف المطلق حسب ما اراد والا فالاعتراض بامثال هذه وارد عليهم قطعا وكذا
دعوى كون المعدات اه اي هذه الدعوى المذكور منهم دعوى من غير برهان ايضا على ما اشرنا اليه من انه
يجوز ان يكون كل حادث معدا للحادث الذي بعده ويكون وجوده مشروطا بمجموع وجود السابق
وعدمه من غير حاجة هنا الى مادة وانا لا نم ان القول بالاعداد يحتاج الى القول بالمادة الا يرى
ان الاشراقيين مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد ولا يتوهم ان الجسم عندهم

اي لو لم يكن ههنا في مقام الالزام والاسكات لصح الاعتراض عليهم بامثال الكلمات المذكورة منه

عندهم بمنزلة المادة التي اثبتها المشائيون اذ المقصود منه مجرد التنظير باذ طائفة من العقلاء
انكروا المادة المذكورة والا فنحن لا نقول كما قاله الاشراقيون ايضا لان الجسم عندهم هو القابل
للاتصال والانفصال وهو المحل للاعراض الحوادث الغير المتناهية عليه فكما انه لا دليل على ثبوت المادة
وقدمها كذلك لا دليل على كون الجسم قديما محلا للصور النوعية القديمة كما زعموه ثم ان الكلام في هذا
القيد اعني قوله وكذا دعواه كالكلام في قوله ودعوى ان المعدات الغير اه وحاصله ان منعكم
هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى اعني قدم شخص ما وهو المادة فرده الشم بانه دعوى من غير
برهان اذ لا دليل على كون المعدات الغير المتناهية مهيئة لمادة قديمة حتى يوجد فيما ذكرنا من
المنع تسليم مدعاكم هذا اعلم انه قد اعترض على الشم فيما ذكره من السند المذكور الالزامي
بان تلك المعدات التي جوزتها لابد ان يكون لتقدم بعضها على بعض من زمان والزمان عندهم
مقدار الحركة فلو صح ما ذكره من سلسلة المعدات لزم قدم الزمان والحركة التي هو اي الزمان
مقدارها والجسم المتحرك فقد وقع فيما هرب عنه وأجيب عنه بانه يجوز ان يكون التقدم والتاخر
بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لا زمانيا ورد بانه توهم اذ لم يقل احد من الحكماء
والمتكلمين بكون التقدم والتاخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لا زمانيا بل الكل متفقون
في كونهما زمانيين أما الحكماء فلان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتاخر فهو زماني عندهم وكذا
كل تاخر كذلك سواء كانا بين الحوادث او بين اجزاء الزمان وعدمه واما المتكلمون فلانهم بعد
اتفاقهم مع الحكماء في كون التقدم والتاخر بين الحوادث زمانيين ظانعوهم فيما بين اجزاء الزمان
وبين عدم الزمان ووجوده وجعلوها قسما سادسا مسمى عندهم بالذاتيين هذا وقد ان
المعدات التي جوزها الشارح لا يلزم ان تكون من غير الزمان بل يجوز ان تكون منها ومن غيرها
وعلى هذا لا يكون ما ذكره مستبعدا كل الاستبعاد لكن هذا لا ينفع المجيب اذ يلزم منها
وجود جنس الزمان كما اشار اليه الشم الا ان يقال لعل غرض الشارح من عدم تقريب
دليلهم ح حيث لا يلزم قدم شخص ما الذي هو مطلوبهم على انه يحتمل ان يكون مقصود المجيب
ان الزمان امر وهمي لا وجود له وان التقدم بين المعدات المذكورة ذاتي بمعنى التقدم بالعلية
لا زماني فلا يقتضي وجود الزمان ومن البين ان هذا لا ينافي مذهب المتكلمين ثم اجاب الراد
المذكور عن الاعتراض بانه كما ان هاتين الدعويين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان
مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات
ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان يكون نهاية وجود معد
وحركة بداية وجود معد لاحق وحركته فح لا يلزم الا ازلية جنس الزمان لا شخصه ومن جوز

اقول هو الكلبنوي

قدم جنس المعد لا يتحاشى عن تجويز قدم جنس الزمان ذا لغرض ههنا منع لزوم شخص ما وفيه بحث اما اولا
فلانه اذا جاز ان يكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات خاصة كما جوزه فلم لا يجوز ان يكون تلك
المقولة مقولة الكم فقط فح يكون التقدم و التاخر بين ذلك المعدات ذاتيا لا زمانيا كما جوزه المتكلمون
مع انه رده كما عرفت انفا و اما ثانيا فلانهم صرحوا بان الزمان متصل واحد و ان لم يكن قارا لذات
و قد حقق في الحكمة ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو
مطابق للحركة بمعنى التوسط و يسمى بالآن السيال ايضا و الثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه
كما ان الحركة بمعنى التوسط يفعل الحركة بمعنى القطع كذلك ذلك الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم
مثلها يفعل سيلانه امر ممتدا و هميا مطابقا للحركة بمعنى القطع فالذي يظهر منه ان الزمان ليس
له اجزاء و جزئيات بل هو امر متصل وهمي و خارجا و صفة شخصية خارجا او ذهنيا لا فكيف يلتزم
ههنا قدم جنس الزمان ليتخلص عن الاعتراض المذكور فلا مخلص عنه الا بان يقال تلك الدعوى اعني
وجود الزمان و كونه مقدار الحركة دعوى من غير برهان كما لا يخفى بين المذكورتين بل لا يبعد ان يكون
هذا مندرجا في قوله و دعوى ان المعدات الغير المتناهية اه لان المدعى المذكور يدعى وجود الحركة
ايضا و ان لم يكن لازما له فيما قصده من اثبات قدم شخص ما اعني قدم الجسم المتحرك فلا حاجة لنا
الى تطويل الكلام و ان فصلناه اقتفاء بهم الاولى باختيار الشق الاه بناء المجيب على ان
ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية اى ازلية الممكن و ذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اى
ثابت ان لا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف و هذا هو مقتضى لزوم الامكان لماهية الممكن و هو ثابت
للعالم و للحوادث اليومية و لفاعلية الباري لها ايضا و اذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا
لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن و من البين ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا كما في الصورة
الاولى و لا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا كما في الصورة الثانية بل ممتنعا و لا يلزم
من هذا ان يكون الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
كذا في شرح المواقف فتلخيص الايراد انا لا نم انه على تقدير تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده يلزم
القدم و انما يلزم القدم بناء على كون امتناع تخلف المعلول عن علته التامة ازليا و كون وجود الممكن في
الازل ممكنا لم لا يجوز ان يكون وجوده في الازل محالا اى ممتنعا آبيا على تاثير العلة فيه ان لا تاثير
للعلة في الممتنع و لا يلزم من ذلك ان لا يكون ممكنا موجودا اصلا لجواز ان يكون الممكن وجوده
فيما لا يزال يعني ان ماهية الممكن يجوز ان يكون آبية عن القدم دون الحدوث و يكون الامكان

الامكان الثابت لها ازلا وابدا بالقياس الى وجوده الحادث وعدمه لا بالقياس الى الوجود فى الازل وعدمه
ولا بالقياس الى الوجود المطلق وعدمه فعلى هذا يكون قولنا محالا بمعنى ممتنعا بالذات لا بالغير كما يدل
عليه قولنا وانما الممكن وجوده اه وانما قررنا هكذا لان الملازمة ممنوعة ومنع المدلل راجع الى دليله
فقررنا المنع بالنظر الى التقريب كما عرفته على ان المصنف فى بحث الالهيات من المواقف منع المدعى المدلل من غير
ارجاع فراجع هذا وآعة من عليه شارح المواقف باقامة الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية وقال امكان الشئ اذا كان مستمرا اذ لا لم يكن هو فى حد ذاته ما نعا عن قبوله الوجود فى شئ
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو هو
لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر
الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك
لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث ممكن ازلية بالنظر الى ذاته من حيث هو هو وممتنع اذا اخذ الحادث
مقيدا بالحدوث فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد
الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فى الخارج
فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن لا يقال نحن نأخذ ذات الحادث وحده بل مع الحدوث على انه
قيد لا جزء وانا نقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال لانا نقول الامكان الذاتى يعتبر بالقياس
الى ذات الشئ من حيث هو فاذا اخذ ذات الحادث بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى
هذا كلامه وهو لا يخلو عن التحقيق كما لا يخفى على اولى النهى لكن اعترض عليه الشريف فى الحواشى بان
قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها ان اراد به ان ذاته لا يمنع
فى شئ من اجزاء الازل من الوجود فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلى
الذى هو امكان الازلية واذا اراد ان ذاته لا يمنع من الوجود فى شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله
لم يمنع متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب
هذا وقد قلده صاحب التهافت ايضا ونحن نقول المراد الثانى على ما يقتضيه سياقه وليس هذا
مجرد دعوى بلا دليل حتى يرد عليه انه عين النزاع وانه مصادرة على المطلوب اذ الكلام انما هو فى
الامكان الذاتى الذى لا يأبى عن الوجود بالنظر الى ذاته واذا كان هذا ازليا يلزم ان لا يأبى عن الوجود
فى شئ من اجزاء الازل قطعا ولو انصف احد من نفسه وجد الامر كذلك فاذا كان الامكان ازليا
يلزم ان يكون الممكن ازليا وكيف يكون صفة الشئ حاصلا قبل حصوله فتخلفه عن الازلية انما هو
لمانع هناك لا بالنظر الى ذاته الذى كلامنا فيه فالحق ان ازلية الامكان الذاتى لا تستلزم امكان
الازلية الذاتى كما هو المراد واما ما اعترض عليه الشريف بعده بانه لو سلم ذلك فهو منقوض بالاعراض

خواجه زاده الرومى

السيالة كالحركة وما يتبعها اذ لا شك انها يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود والا لكانت قارة ولكل واحد
منها امكان مستمر ازلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها على التقضي
وعدم الاستقرار فثبت فيها ازلية الامكان بدون امكان الازلية فمدفوع بان الاعراض السيالة كالحركة
وما يتبعها ليس لها هوية اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستقر وبحسب استمراره
وعدم استقراره يحصل في الخيال امر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد في الخارج امتنع
اجتماع اجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الموجودة
في الخارج اجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينتقض بها واما نفس تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز
استمرارها ازلا نظرا الى ذاتها فاللازم ههنا ليس بفساد على ما زعمه هذا واعلم ان الشارح المحقق شدد
النكير في الموزجه على من قال ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية وبين فساده بوجهين وقد دفعناهما
دفعا واضحا واما ههنا فقد رد الجواب المبني على ذلك بقوله وانت تعلم اه فبين كلاميه تناقض الا
ان يقال انكاره وتشديده انما هو فيما اذا استدل على قدم العالم بان ازلية الامكان تستلزم امكان
الازلية فاذا كان العالم ممكنا كان قديما كما يظهر من كلامه في الموزجه واما ههنا فقد جعل قولهم ازلية
الامكان لا تستلزم ازلية الممكن سندا لمنع الملازمة المذكورة ولا يخفى انه اذا فرض هنا تحقق جميع ما لا
بد منه في وجوده من جملته الامكان المفروض يلزم ان يكون العالم قديما فليس بين كلاميه تناقض وان
دفعنا انكاره دفعا بينا لا يقال اذا استدل على قدم العالم بان الامكان ازلي وازليته تستلزم
ازلية الممكن فيلزم ان يكون العالم قديما بناء على ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية على ما حققه
من كلام الشريف العلامة فكيف يصح ذلك لانا نقول معنى هذا الاستلزام ان لا يكون طبيعة الممكن آبية
عن شيء من الوجود والعدم بل كلاهما سيان في جميع الازمان ولا يلزم من ذلك وجوده في الازل
والا لكان واجبا لا ممكنا بل لا بد في وجوده من علة خارجة عن ذاته فمن اين يلزم من هذه المقدمة
اعني الاستلزام المذكور قدمه بل لا يلزم وجوده بالنظر الى ذاته فضلا عن قدمه ولعل الشارح وصاحب
التهافت وغيرهما لم يتفطنوا لذلك فاساؤا الظن في حق الشريف فليتأمل في هذا المقام فانه من
مطارح الاذكيا وانت تعلم اه قد عرفت ان الجواب المذكور منع للملازمة سواء كان باعتبار
الارجاع اولا فهذا رد له بابطال السند المذكور باستلزامه لاجتماع النقيضين وحاصله
ان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا ينتج ان امكان
وجوده مفروض مطلقا ازلا اولا يزاليا فكونه غير ممكن في الازل على ما اشار اليه في السند نقيض
هذا فيلزم اجتماع النقيضين ولك ان تقول السند المذكور ربط لانه خلاف المفروض فعلى كل تقدير
يجوز لك ان تجعله اثباتا للمقدمة الممنوعة بالدليل المذكور فقوله غير ممكن بمعنى ممكن الوجود وقوله

بناء على انه يفهم من رد الجواب المذكور المبني على ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية فافهم منه

فغايته ان استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية ههنا بالنظر الى الفرض المذكور لا بالنظر الى ذاته وهو الذي انكره في الموزجه منه

وقوله في الازل متعلق بالوجود المقدر هناك كما حققناه سابقا وهو الذي يقتضيه قول المجيب وانما
الممكن وجوده فيما لا يزال هذا ثم الش اراد من قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده الوجود المطلق
وهو المراد من الوجود في الدليل في قولهم اذ كان جميع ما لا بد منه في وجوده يلزم قدم العالم اذ لا يجوز
ارادة الوجود اللايزالي والا يكون الملازمة الاولى فاسدة قطعا ولا دليل على تخصيصه بالوجود
الازلي فهو على اطلاقه والجواب المذكور مبني على هذا الاطلاق ايض على ما هو الظاهر من شرحه حيث منع
الوجود الازلي واثبت الوجود اللازالي فهو منع لكلية الملازمة المذكورة فح لا بد على الش ان
يثبت الملازمة باقية على كليتها من الوجود الازلي والوجود اللايزالي فما قيل بعد ترديد قبيح ههنا
مجيبا عنه من ان الش حمل الوجود الماخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى انه لا يخ من ان
يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل اولا كما يدل عليه جوابه الاتي باختيار
الشق الثاني وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود اللايزالي بطل قولهم بلزوم الازلية في الشق الاول
بداهة وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود اللايزالي لا يصح الحكم بذلك
اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة في الازل علة الوجود اللايزالي من فرديه لا علة
الفرد الاخر الذي هو الوجود الازلي ليس بشيء لان من نظر الى سياق الدليل والى سوق كلام
المجيب لا يحمل كلام الش على انه حمل الوجود في الدليل على الوجود الازلي وليس للشارح ذلك
الحمل ايض اذ لا ضرورة في ذلك واما قوله لجواز ان يكون اه فمما لا يلتفت اليه اذ الملازمة المذكورة
كلية فاذا ثبت بما ذكره الش لم يبق هناك احتمال ان لا يكون العلة التامة علة للفرد الاخر
الذي هو الوجود الازلي فاذا عرفت ما حققناه عرفت قطعا فساد ما قيل ايض الحق ان يحمل
الوجود في دليلهم على الوجود اللايزالي اذ على تقدير حمله على الوجود الازلي لم يصح قولهم
وان كان الثاني فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر اخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا
يلزم من عدم تحقق العلة التامة لوجود الازلي لانه مع عدم مساعدة كلام المجيب عليه كما حققناه
~~وعدم صحة الملازمة ح على تقدير في الجواب الثاني على ما سنحققه~~ يرد عليه انه اذا حمل
الوجود في الدليل على الوجود اللايزالي يكون الملازمة الاولى فاسدة قطعا فيكون منعها
هذيانا اذ المنع انما يرد على ما يرجى صحته فكيف يحمل القائل الملازمة على ذلك ويمنعها مع
ان القائل عد الجواب حقيقا بالقبول ولعمري ان هذا قرية ثم ان القائل الاول لما زعم ان
الشارح المحقق حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي بنى عليه وقال الحق ان المجيب حمل الوجود
في دليلهم على مطلق الوجود وهو الظاهر من عدم تقييدهم بقيد الازلي واللايزالي ومعنى
الترديد ح اما ان يكون العلة التامة لشيء من الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة

حاصلا في الازل صح

الشق الثاني صح

كلبنوي

كفوعم

عدم تحقق العلة التامة للوجود اللايزالي ولذا حمله المجيب عليه ولا يرد عليه ما اورده الش صح

على ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الش في الجواب باختيار الشق الثاني صح

كلبنوي

او لا يكون العلة التامة لشيء من الوجودين حاصلة فيه صح

وقت حدوثه لا في الازل كما هو مذهب البعض فاجاب بانا نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة
في الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الازلي وكانت العلة المتحققة علة ذلك الوجود
وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلي محالا والعلة التامة المتحققة علة الوجود اللايزالي فلا موجب
لايراد الشارح انتهى والشجرة تنبئ عن الثمرة بل الحق ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على الوجود
المطلق كما حمله المجيب عليه وان العلة التامة لمطلق الوجود اذا كانت حاصلة في الازل كما هو مقتضى
الملازمة ومن جملتها امكان المعلول يلزم وجود الممكن ازلا لتحقق امكانه على ما هو المفروض مع باقي
علله فليس كلام الشارح ههنا مبنيا على ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية فقط حتى يمنع
تلك المقدمة كما منعها في الموجه على ما نقلناه سابقا ويرد جوابه المذكور بل على فرض تحقق
جميع ما لابد منه في وجوده حاصلا في الازل سواء كان ازلية الامكان مستلزما لامكان
الازلية اولا ولو سلم ان الشارح حمل الوجود في الدليل المذكور على الوجود الازلي فالمنع المذكور
مندفع بما حققناه في كلامه ولا نفع للمجيب في اخذ الوجود المذكور اعم من الازلي واللايزال فلا
غبار على كلام الشارح في رد الجواب كما لا يخفى على اولي الالباب واما القول بانه لا يجوز حمل الوجود
على المطلق بل المراد ليس الا احدهما فليس بشيء اذ لا منع من ارادة المطلق في شيء من المواضع
والا لم يصح ارادة كلية شيء من الاشياء وفساده اظهر من ان يخفى وبما حققنا ظهر فساد
باقي كلامهم في هذا المقام لان الامكان مما لابد منه في وجوده اي الازلي واللايزالي
على ما حققناه وان كان النزاع بين المجيب وبين الشارح في وجوده الازلي وذلك لا يوجب
التخصيص به ولو خصص به فلا بأس فيه ايضا اورد عليه انه مناف لما سبق منه من تحقق العلة
البسيطة عندهم وهو بصدد توجيه كلامهم ههنا فافهم واجيب بان كون الامكان مما لابد منه
في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا في العلة التامة لان العلة التامة عندهم ما يحتاج اليه
المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة
عنها وان كانت مما لابد منها الا يرى الى قولهم المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة
~~التامة البسيطة~~ لانها بعد كونها تامة بالمعنى المذكور قد تكون بسيطة وهي ما لا يتركب
من العلل الاربع ومن الشروط والآلات وقد تكون مركبة وهي المركبة منها ومن غيرها هذا
لا يقال جعلوا لكل من جملة العلة التامة في دليلهم المذكور حيث قالوا في دليل الشق الاول
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول غاية ذلك انه اذا اعتبر تحقق جميع ما لا
بد منه في وجوده تحقق هنا علة تامة لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون مثل الامكان
والاحتياج معتبرا في العلة التامة حتى ينافي هذا انقسامها الى البسيطة والمركبة قال

على ان ما ذكره هذا القائل ايضا
عين ما ذكره الشارح في الجواب
الثاني بمنع الملازمة الثانية مع
انه بصدد الجواب بمنع الملازمة
الاولى حاصله منه

قال الفاضل المحشي اذا انتفى الامكان انتفى تعلق الارادة بالضرورة فلا يتحقق العلة التامة قطعا فلكون الامكان من جملة العلة التامة بناء على ما مر ادرجوا الشروط والآلات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة اصلا بالنسبة الى باقي المعلولات وسائر العلل الفاعلية محتاجة الى شروط والآلات فتسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية الى بسيطة ومركبة انتهى اقول وفيه بحث لانه ان اراد ببساطة العلة الفاعلية في الواجب بالنسبة الى المعلول الاول بساطة الحقيقة فذلك مما لم يقم برهان كيف لا والعقل لا يحيل ان يوجد هناك مانع فلا بد ان يكون ارتفاعه جزاء منها وانكاره مكابرة وان اراد ببساطته بالنسبة الى العلة المركبة من الشروط والآلات كما هو الظاهر من كلام فلا منافاة في التقسيم المذكور كون الامكان من جملة العلة التامة وعدم كونه منها لانا بعد كون الامكان من جملة العلة التامة نقول العلة اما بسيطة وهي ما لا يتركب من الامور الموجودة من العلل الاربع وغيرها واما مركبة وهي المركبة من العلل الاربع وغيرها من الامور مطلقا سواء كان البسيطة منحصرة في العلة الفاعلية او مركبة منها ومن بعض الامور الاعتبارية فلا وجه لتصحيح التقسيم المذكور الى جعل العلة التامة التي هي المقسم بمعنى العلة الفاعلية بل الحق ان المقسم اعم من الفاعلية ومن غيرها من العلل وغيرها فكيف يصح جعل المقسم عين العلة الفاعلية واما الانقسام المذكور فثابت بما حققناه وان كان الامكان من تتمة العلة التامة فتدبر وبالله التوفيق

اختيار الشق الثاني اقول هذا هو الجواب المعول عليه عندهم كما صرح به صاحبا النهاية والشارح المحقق خالف الجمهور في تقريره فلذلك اضطربنا الناظرون في تقريره وفهمه فلا بد ان نقرر ما عند الجمهور ههنا وما عند الشارح حتى يظهر مراده في هذا المقام وينبغي الاوهام فنقول قال الشارح في بعض تصانيفه لنا في رد دليلهم طريقان الاول انا نختار من شقي الترديد ان مؤثر العالم مستجمع في الازل بجميع شرائط التاثير يعني انا نختار ان جميع ما لا بد منه في وجوده حاصل في الازل قولهم فيلزم قدم العالم والاثر والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال قلنا لانا نستحيله على الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات اما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اذ الاثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن في الازل وجوده مرادا لم يوجد فيه فيصدر الحادث عن القديم المستجمع لشرائط التاثير بل ربما كان صدور القديم عن المختار محالا على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون الاثر الصادر عنه حادثا وان كان الارادة وتعلقها ازليين ولا امتناع في ذلك فان قيل استحالته بينة اذ لا

مما لا شبهة فيه قطعا فالتحقيق ان ما قسم الى البسيط والمركب هو العلة العلة الفاعلية التامة منه

نعم قالوا العلة التامة البسيطة لا تنحصر في العلة الفاعلية والعلة الفاعلية اعم من البسيطة والمركبة وهذا الكلام لا ينافي

لشبهة في امتناع ان يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب ولا يوجد الموجب سواء كان الايجاب بالذات
او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجب فقبل وجود العالم ان كان الارادة
وتعلقها بالمراد موجودين ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف يتأخر عنهما وجود العالم وحدث
بعد ذلك فهل هذا الا تخلف المراد عن الارادة وذا في غاية الاستحالة قلنا ان ادعيتم هذه الاستحالة
بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل عليه وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه ببعض التغيير اذ
محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المستجمع لشرائط التاثير مح وهذا عين محل النزاع وان ادعيتم
الضرورة فيها فمم ودعوى البداهة فيما خالف فيه كثيرون غير مسموعة كذا قال بعض الافاضل ثم
اورد الش على هذا ومحله وقال لا يخ من ان يتحقق في الازل جميع ما لا بد في وجود المراد
ووجوبه اولا وعلى الاول يلزم ازلية المراد لان الواجب لا يتخلف عن الوجوب وعلى الثاني
يحتاج الى امر حادث وينقل الكلام اليه فيتسلسل الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة وهذه المقدمات
باسرها واضحة لا تقبل المنع والسؤال بقوله فان قيل مجمل ما فصلناه وليس من قبيل الاعادة
فما ذكره في معرض الجواب لا يغني من الحق شيئا فالوجه ان يقال ان اريد انه تحقق في الازل جميع
ما لا بد في وجوبه ووجوبه فيما لا يزال فنختار انه قد تحقق ولا يلزم منه ازلية المراد فان قيل
هذا انما يتصور اذا كان للوقت وجود حتى يمكن تعلق الارادة بوجود المراد في جزء من الوقت
دون جزء اخر اذ لو كان موهوما محضا لم يكن له اجزاء فلم يتعين بعض اجزائه بتعلق الارادة
بوجوده فيه دون غيره قلنا لا نم ان هذا يقتضي ان يكون للوقت وجود كيف والزمان عندكم ايضا
لا وجود له في الخارج وانما تزعمون ان له راسما موجودا بناء على ان العقل يحكم بان هذا الامر
الممتد وان لم يوجد في الخارج لكنه بحيث اذا فرض وجوده وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها
البتة مقدما على بعض فهكذا نقول ايضا في الزمان الموهوم عندنا فلا يقتضي ما ذكرناه
ان يكون للوقت وجود انتهى ملخصا فتلخص مما ذكره ان هذا الجواب هو الجواب الذي اشار اليه
القوم بمنع الملازمة الاولى لما كان وتجويز تخلف المعلول عن العلة التامة بعيدا عند العقل ولو كانت
تلك العلة التامة مختارة وكان لم ينفع في دفع ذلك البعد اعانة البعض له كما اورده ثانيا
عليه رد دليلهم المذكور بوجه لا يلزم منه ولا تخلف المعلول عن العلة التامة ايض لو اختير
الشق الاول حيث اعتبر الوجود الوجوب فيما لا يزال جزءا من العلة التامة ايض فصح منع
الملازمة الاولى بهذا الاعتبار قطعا واشار ايض الى ان الملازمة الاولى لو ابقيت على اطلاقها
او خص الوجود والوجوب المأخوذان فيها بالازل لا تكون قابلة للمنع فيختار ح عدم تحقق
ذلك ويورد المنع على باقي المقدمات فالآن جئنا الى شرح كلامه فنقول اراد انا نختار الشق

في الازل فنختار انه لم يتحقق وان اريد
انه تحقق في الازل جميع ما لا بد في وجوبه
ووجوده فيما لا يزال م

الثانی من شقی الترديد الاول وهو اما ان يكون جميع ما لابد منه فی وجوده حاصلا فی الازل اولا ونقول
انه لم يكن جميع ما لابد منه فی وجوده ای وجوده الازلی متحققا فی الازل بناء علی ان المراد من الوجود
المأخوذ فی دليلهم الوجود الازلی ومن جملة ما لابد منه فی وجوده تعلق الارادة بهذا الوجود الازلی وذلك
غير محقق ههنا قولهم يلزم ح احد الامرين اما وجود الممكن بدون تمام علته اذا حدث الممكن بلا حدوث
امر اخر او التسلسل اذا حدث بسبب حدوث امر قلنا لا نم لزوم احد الامرين المذكورين وانما يلزم ذلك
لو لم يتعلق الارادة فی الازل بوجوده فيما لا يزال واما اذا تعلقت بوجوده فيما لا يزال فيكون جميع
ما لابد منه فی وجوده متحققا بالنسبة الی الاوقات الاتية المعينة فلا يلزم ~~هكذا~~ احد المحذورين
المذكورين اما الاول فلان تمام علته انما حصل فی ذلك الوقت الذی تعلق الارادة بوجوده فيه واما
الثانی فلان حدوثه فی ذلك الوقت بتعلق الارادة بوجوده فيه فلو توقف حدوثه الی امر اخر كان
ذلك بتعلق الارادة به ايض فلا تسلسل قطعا علی انه لا يتوقف علی شیء اخر فی حدوثه حتی يلزم التسلسل
فقوله بل بوجوده فيما لا يزال اه سند المنع المذكور الذی هو اصل الجواب والاكتفاء بذكر السند
عن اصل المنع شايع بينهم فلا ينبغی ان ينازع فی مثله فظهر مما قررناه ان هذا جواب باختيار الشق
الثانی من اصل الترديد كما قررناه وان السند المذكور دافع لكلا المحذورين اللذين يثبتان بطلان هذا
الشق فالمنع المذكور بعد كونه وارد علی الشق الثانی يرجع الی دليله كما قررناه ولكون الامر واضحا
علی الفطن ترك الش تفصيله فلا حاجة الی التصريح به كما زعمه بعضهم وليس هذا المنع منحصرا
بالشق الثانی من الشقوق الثلثة المبسوطة سابقا كما اتفقوا عليه اذ لا داعی الی التخصيص
مع انه يابی عنه سوق كلامه ههنا ويابی عنه ايض ما حققه فی الموزجة كما نقلناه انفا ويؤيد
ما ذكرناه ايض انه لم يعين جوابا لاختيار الشق الثانی فالحق ان المراد من الشق الثانی ههنا
هو ما فی الترديد الاول اعنی قولهم اما ان يكون جميع ما لابد منه فی وجوده حاصلا فی الازل
اولا ومقصوده بذلك توجيه منع القوم حيث منعوا الشق الاول وجوزوا تخلف المراد
عن العلة التامة فی العلة المختارة بسبب الارادة ولما كان هذا بعيدا عند العقل رد الشارح
فی المقدم من هذه المقدمة فقال ~~وجوده متحقق ههنا اذ من جملته~~ تعلق الارادة بوجوده فی
الازل وذلك غير موجود بل الموجود تعلق الارادة بوجوده اللايزالی وان كان المراد
الوجود اللايزالی فسلم ان الارادة تعلقت بوجوده فيما لا يزال لكن لا يلزم منه القدم ولا يلزم
من تحقق جميع ما لابد منه فی وجوده اللايزالی وعدم تحققه فی وجوده الازلی كلا المحذوران
اعنی وجود الممكن بدون تمام علته والتسلسل علی ما حققناه وان زعم الفلاسفة لزوم
كلا المحذورين علی ذلك التقدير والحاصل ان السند الذی بنی الجواب عليه ههنا هو السند

... ان كان المراد بالوجود ههنا الوجود الازلی
فالعلة التامة غير متحققة ههنا اذ من جملتها

الذى منع القوم بذلك الملازمة الازلى لكن لما كان مبنيا على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة
وكان هذا بعيدا حمل الشارح ذلك المنع على منع الشق الثانى من الترديد الاول على ان تكون المراد من
الوجود فى دليلهم الوجود الازلى ودفع كلا المحذورين مع الاشارة الى انه يجوز ارجاع هذا المنع الى الملازمة
الاولى بان يراد من الوجود الوجود اللايزالى لكنه لكونه بعيدا حمل الجواب على اختيار الشق الثانى
وبما حققنا ظهر ان من زعم ان الشارح بنى هذا الجواب على جواز تحقق العلة التامة فى الازل والمعلول
فيما لايزال لم يفهم هذا المقام ولم ينظر الى سوق كلام الشارح ولم يفهم الحكمة فى عدول الشارح عن
تقرير القوم ههنا ولم يتصد شرح كلامه بما حققه فى الموزجه وزعم ان هذا الجواب مما لايتعلق بقلوب
الاركيا وان ادعاه الشارح وانت خبير بان مثل هذا اضحوكة للناظرين بعد مطالعة ما اتيناك
فكن من الشاكرين من الاوقات الاتية اه الاتية بالنسبة الى المتعلق الازلى والمتأخر فيها
هو بالنسبة الى الازل هو الذاتى لا الزمانى لما اسفلناه من ان تقدم عدم الزمان على وجوده
وتأخره عنه ذاتيان عند المتكلمين كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تأخر الحوادث
عن بعض زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم فظهر من هذا انه لو كان جميع ما لابد
منه فى وجوده اللايزالى متحققا فى الازل وتحقق المعلول فى الوقت الذى تعلق الارادة بوجوده
فيه لايلزم منه الا تأخر المعلول عن العلة ذاتا لا زمانا اذ التقدم بين الازل وبين الحوادث ذاتى
عندهم فاندفع عن الجمهور ايضا تهمة لزوم جواز تأخر المعلول عن العلة التامة زمانا كما يستفاد
من سوق كلام الشارح فى الموزجه حيث رد تقرير الجمهور وقرر المقام مخالفا للجمهور وبهذا عرفت
فساد قول من حمل تقرير الشارح عليه ايضا ولا يرد عليه اه اقول لما كان الجواب المذكور محتملا
لمنع كل من شقى الترديد وان كان ظاهرا فى الثانى لما حققناه سابقا جعل جميع المقدمات المذكورة
فى الدليل معارضا لهذا السند المذكور على سبيل القطع فذكر الشقوق الثلثة التى يشمل عليها
الشقان من الترديد فابطل السند المذكور باجراء هذه الشقوق الثلثة فيه وحاصله انه لايجوز
ان يتعلق الارادة فى الازل بوجوده اللايزالى لانه لو تعلق فى الازل فاما ان يكون متمما لعلة وجوده
ويكون العلة بذلك تامة او لا فعلى الاول يلزم وجوده فى الازل فيكون قديما لامتناع التخلف
وعلى الثانى يحتاج الى امر اخر سوى ذلك التعلق الازلى اذ لابد فى وجود المعلول من علة تامة
واذا لم يكن التعلق المذكور متما لعلة وجوده كانت العلة ناقصة فيحتاج المعلول بالضرورة
فى وجوده الى امر اخر وهو خلاف ما فرضتم من وجود جميع ما لابد منه فى وجوده مع ذلك
التعلق الازلى فعلى تقدير الاحتياج المذكور اذا حدث الممكن بدون حدوث ذلك الامر المحتاج
اليه يلزم وجود الممكن بدون تمام علته واذا حدث مع حدوثه تنقل الكلام اليه فيلزم التسر

التس هناك قطعا فلا فائدة في اعتبار ذلك التعلق الازلي اذ الشقوق باسرها قائمة وبهذا التقرير اندفع
اوهامهم ههنا في تقرير هذا الترديد ولزوم خلاف المفروض في الثاني لاسيما وهم الفاضل المحشي والعجب
منه انه قال بعد حاصل المنع الذي ابطل سنده بهذا الابطال هو انه يجوز ان يتحقق العلة التامة في الازل
والمعلول فيما لا يزال فاذا جوزه المانع جوزه المستدل على بطلان سنده ايضا ولما كان الاستدلال
المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة وكان المقدمة الممة في الحقيقة قولهم لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة كان المناسب له ان يقول في الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته
ثم يدفع ذلك بجوابه الاتي انتهى وانت خبير بفساده لان حاصل المنع المذكور ليس كما زعمه كما حققناه
نقلا عن الشارح ثم ان المقدمة الممة مقدمة واحدة في زعمه فاذا كان هذا استدلالا بعينها لم يكن لهذا
الترديد وجه اذ المقدمة الممة ح انما هو لزوم قدم العالم باعتبار الارجاع الى دليله اعني قولهم
لامتناع التخلف عن العلة التامة كما لا يخفى على من له ممارسة في الاداب ~~فالمقابلة المذكور بهذه~~
~~العبارة في غاية الحسن واللطافة~~ ولعلهم نصبوا انفسهم لجرح كلام الشارح المحقق لا لشرحه والتوفيق
من الله الجليل الذي شرح الصدر الكليل قوله لانا نقول القدرة تؤثر على وفق اه اي تاثيرا موافقا
لما اراده من ايجاد المعلول بصفة معينة كالطول والقصر والسواد والبياض وغير ذلك في زمان
معين من الازمنة الاتية على ما حسب ما تعلقت ارادته بوجوده في ذلك الوقت المعين فلا يلزم
القدم ههنا ولا احد المحذورين الاخيرين على تقدير عدم تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي
وهذا بالحقيقة جواب عن الترديد المذكور باختيار الشق الاول على تقدير واختيار شق اخر كما
سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمما لعلة وجوده اه اما ان يكون متمما
في الازل لعلة وجوده الازلي فنختار انه ليس بمتمم لها بل يحتاج الى امر اخر سوى هذا التعلق
ولا يلزم من ذلك خلاف المفروض ولا التس لان كلا من ذلك انما يلزم اذا كان ذلك التعلق متمما
لعلة وجوده اللايزالي ثم احتاج الى امر اخر ~~لان كلا منا ح انما هو في التعلق الازلي بوجوده~~
~~اللايزالي ح اذا لم يكن ذلك التعلق الازلي متمما لعلة وجوده اللايزالي واحتاج الى امر اخر يلزم~~
~~احد هذين المحذورين~~ واما اذا لم يكن التعلق الازلي متمما لعلة وجوده الازلي فنحن لا ننفي ح احتياجه
الى امر اخر ولا ننفي ايضا اندراج ذلك التعلق الازلي في ذلك التعلق المحتاج اليه حتى يلزم احد
المحذورين هذا وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده اللايزالي فنختار انه متمم لها ولا نم ازليته
ذلك الحادث ح قوله لامتناع التخلف قلنا لا نم التخلف فيه وانما يلزم ذلك ان لو تأخر المعلول
هنا زمانا عن العلة التامة وليس كذلك بل تأخر المعلول عنها ههنا ذاتي وذلك لان المفروض
ح انه تحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجوده ووجوبه فيما لا يزال ومن جملته التعلق الازلي

حيث قال في بيان لزوم خلاف المفروض
اذا لم يكن ذلك التعلق الازلي متمما لعلة
وجوده يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث
الى امر حادث وهو خلاف ما فرضتم من تحقق
علته التامة لئلا يلزم وجود الممكن بدون علته
فعلى ذلك الفرض يلزم الاحتياج وعدم الاحتياج
وهو اجتماع النقيضين انتهى وهذا كما ترى من وجوه

بوجوده اللايزالي ولاشك ان تقدم الازل على الزماني ذاتي لازماني فلا يلزم فيه تخلف المعلول عن العلة
التامة زمانا فهذا هو الوجه الذي يندفع به تهمة لزوم جواز التخلف المذكور عن الجمهور في منعهم الملازمة
الاولى كما حسبه الشارح المحقق ولك ان تقول على مذاق الشارح التخلف المذكور مم لان العلة التامة في وجود
المعلول فيه انما هو جميع ما لابد منه في وجوده ووجوبه مع ذلك الوقت الذي تعلق الارادة في الازل
بوجوده فيه فاذا جاء ذلك الوقت ووجد المعلول فيه لا يوجد فيه التخلف اصلا وهذا قريب الى
التحقيق مما ذكروه لان جعل التقدم المذكور ذاتيا مجرد اصطلاح منهم على انه يحتمل ان يكون
قسما اخر غير التقدم الذاتي اللازم في تقدم العلة التامة على المعلول ويدل قطعا على ما ذكره الشارح
انهم جعلوا كثيرا من الاشياء والاعتبارات من جملة ما يتوقف عليه المعلول كالاسباب وارتفاع
الموانع حتى ادخلوا الامكان والوجوب في تلك الجملة فلم لا يكون الوقت الذي لا يوجد المعلول الا فيه
من تلك الجملة بل هو اولى بان يكون منها فالحق ان ذلك الوقت من جملة العلة التامة لوجود المعلول
فاذا لم يجئ ذلك الوقت لا يحصل العلة التامة لوجوده وان حصل في الازل جميع ما لابد منه في
وجوده ووجوبه ما عدا هذا الوقت ضرورة ان المفروض تحقق جميع ما لابد منه في وجوده وجوبه
اللايزاليين في الازل فلا تخلف هنا قطعا واعلم ان بعض الناظرين ههنا لما زعم بناء المنع المذكور
على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة قال ههنا ايضا ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل
بلزوم التخلف الممتنع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبني على تجويز تخلف المعلول عن علته
التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت الحدوث خارج عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة
والمركبة كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة واما مبني على تجويز ان يكون العلة التامة قسمين قسم
يمتنع تاخير المعلول عنه زمانا وقسم يجب تاخيره عنه زمانا كما ههنا بناء على ان العلة التامة
ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجود المعلول فيما لا يزال فلو وجد المعلول قبله لزم تخلف
المراد عن الارادة حيث لم يقع في الوقت الذي اراده تعالى بل وقع قبله ومثله مح في حقه تعالى مستلزم
للعجز المنافي للالوهية فلابد ان يتاخر المعلول الى ذلك الزمان لئلا يلزم ذلك العجز ثم اورد على الاول
ان نفس التاثير سواء كان داخلا او خارجا لا يتاخر عن العلة التامة والا فان احتاج التاثير
الى امر اخر يلزم ان لا يكون العلة التامة علة تامة والا فيلزم الترجيح بلا مرجح حيث لم يقع الا في الزمان
المتاخر بلا داع وسبب ولذا اتفقوا على انه لا يجوز انفكاك التاثير عن العلة التامة سواء كان
داخلا في العلة التامة او خارجا عنها لازما لها متاخرا لها وعلى الثاني انه اما ان يحصل التاثير
في الازل فيلزم القدم قطعا او لا يحصل في الازل فلا يكون العلة لوجود الحادث علة تامة وهذا
خلاف المفروض ثم قال والحق ان يقال كما ذهب اليه المحققون من الاشاعرة ان للارادة تعلقين

كالمبدء م

حاصلة في الازل لانتفاء
لازمها الذي هو التاثير

تعلقين ازلى ولايزالى عند حدوث الحادث وهذا القسم هو الموجب لتاثير القدرة عندهم
وهو المتمم لعلة وجود الحادث والتعلق الازلى هو المخصص للتعلق الحادث بوقته لامتناع المخالفة
بين التعلقين مع انه اذا جاز ذلك التخصيص فى التعلق الازلى فلم لايجوز ذلك فى التعلق الحادث
والفرق تحكم فله تعالى ان يخصص ارادته باى وقت شاء ويجاب عن الاستدلال المذكور بان نختار
الشق الثانى من الثانى وبدفع لزوم التسلسل باستغناء الفاعل المختار فى تعلق ارادته مطلقا ازليا
ولاينزليا عن المخصص او يكون التعلق الازلى المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ
لايلزم محذور والتسلسل اصلا فهذا الجواب هو الذى يتعلق بقلوب الاذكياء لا الى ماذكره ولذا اختاره
المص فى المواقف فقط انتهى ونحن نقول ما ذكره من الوجهين فى بناء المنع فى المقامين مبنى على سوء
فهمه كما حققناه ههنا مرارا وليس كلام الشم المحقق ههنا مبنيا على جواز تخلف المعلول عن العلة
التامة زمانا ولذا غير تقرير القوم بل ليس كلام الجمهور مبنيا على ذلك ايضا كما فصلناه وما ذكره
من الايراد على الوجهين فواضح على كل غبى وذكى لاحاجة فى مثله الى التصلف لكن لايوجد ههنا مايرد
عليه الايراد واما كون اثبات التعلقين للارادة او التعلق الحادث فقط حقا دون التعلق الازلى
فقط كما افاده الشم المحقق فغير مسلم بل الاشاعرة اختلفوا فى ذلك بعضهم اثبتوا التعلق الازلى
لها فقط وبعضهم اثبتوا التعلق الحادث فقط وبعضهم اثبتوا كليهما وكذا فى القدرة ايضا
ورجح اثبات التعلق الازلى فقط لكل من القدرة والارادة على اثبات التعلق الحادث فقط
او كليهما لهما كما اشار اليه المولى الخيالى حيث رجح اثبات التعلق الازلى فقط للقدرة وانظر ان
يكون حال الارادة ايضا كذلك وان فسر عبارة التفتازانى هناك فى تفسير الارادة بما يشعر
ترجيح اثبات التعلق الحادث فقط فذا مما شاة منه مع التفتازانى والتحقيق ان اثبات التعلقين
الازلى والازلى انما يحتاج فى صفة العلم للضرورة فيها لا فى غيرها والى صفة القدرة والارادة
تابعة للعلم فانا نعلق العلم بمعلوم ممكن يتعلق القدرة والارادة به ايضا فى الازل فاذا حدث
ذلك المعلوم واتصف بالصفات المتغيرة يحدث للعلم تعلق اخر به حادث والالزم تبدل
صفة العلم ولايجرى مثله فى صفة القدرة والارادة والالزم التخلف المستحيل ولما ثبت لهما
التعلق الازلى لما حققناه لم يكن حاجة الى اثبات التعلق الحادث لهما بل لايجوز لان تعلق الحادث
ان كان عين التعلق الازلى يلزم ان يكون لغوا وان كان غيره يلزم عجزه تعالى فى قدرته وارادته
وكل ذلك قبيح فى حق الله تعالى فلذا اكتفى المحققون ومنهم الشم باثبات التعلق الازلى لكل منهما من غير محذور
لزوم محذور تخلف المعلول عن علته التامة كما حققناه واما ما ذكره المص فى المواقف فلا يدل
على انه اثبت للارادة التعلق الحادث بل غاية ما ذكره ان الارادة مخصصة للوقوع وذا لايدل

على انه اثبت التعلق الحادث فقط فمن اين يفهم ذلك من كلامه حتى يقال انه اخذه ولم يلتفت الى ما ذكره
الشـ ههنا على ان التقليد لمثل الشارح غير لازم عليه فاى فساد فيما ذكره كما حققناه انفا ثم نقول
بعد اللتيا والتى ان الشـ المحقق بعد ما قرر هذا الوجه فى الموزجه بما لا مزيد عليه كما فصله ههنا وجعله
طريقا واحدا اول قال الطريق الثانى فى رد دليلهم انا نختار ان المؤثر ليس فى الازل مستجمعا
بجميع شرائط التاثير اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم
يتعلق القدرة بهذا النحو من التعلق بايجاد العالم فى الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله
فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط وحدث العالم هذا كلامه والظاهر انه اذا
كان تعلق القدرة حادثا كان تعلق الارادة ايضا حادثا فقد اشار الشـ ايضا الى ما زعمه
القائل من الوجه الراجح لكن لما كان كون تعلق الارادة قديما فقط امر حقيقا بالقبول ترك هذا
الوجه ههنا على انه لا يلزم من كون تعلق القدرة حادثا كون تعلق الارادة ~~قديما وان كان تعلق~~
~~القدرة~~ حادثا والحق ان اثبات التعلق الحادث للارادة فقط لا يخ عن الفساد كما سيحققه بقوله
فان قيل لا شبهة اه وانه بعد اثبات التعلق الازلى لها يكون اثبات التعلق الحادث اما لغوا او عجزا
وهما محالان على الله تعالى كما حققناه انفا فلذا اكتفى الشـ المحقق باثبات التعلق الازلى لها فقط ههنا
كما لا يخفى على كل زكى جبل على الانصاف طبعه وانما اطنبنا الكلام ~~فى هذا الكلام~~ فى هذا المقام لانهم لم يأتوا
بشئ يتعلق بقلوب الازكيا فخفنا على الاخوان ان يقلدوهم فيتكلموا بما ليس فى الواقع خصوصا فى احسن
المواقع والله هو الهادى على ما طابق الواقع فان قيل لا بد من اختيار اه اقول لما كان الترديد
المشار اليه بقوله ولا يرد عليه ان التعلق اه معارضة للسند المذكور بناء على ان المنع المذكور بذلك
السند وارد على كل من شقى الترديد فاعتبر المعارض تلك الشقوق التى يشتمل عليها الشقان
فى التعلق الازلى وجعلها معارضة للسند المذكور وكان اللازم بعده على المانع الذى عورض
على سنده المذكور من حيث كان سنده المذكور معارضا لذلك الدليل ان يجيب عن المعارضة المذكورة
بمنع بعض مقدمات الترديد المذكور ~~وكان المانع المذكور~~ ولم يأت فى الجواب الا بعين السند
المذكور الذى كان معارضا لدليل المعارض اورد عليه ان المعارضة على المعارضة وان كان
نافعا فى بعض المواضع مثل كون الدليل الثانى اقوى من الدليل الاول ومثل كون مجموع الدليلين
اقوى من دليل واحد لكنه غير موجود ههنا لان ما اورده ثانيا عين الاول فلا يقابل هذا الكلام
بالترديد المذكور ما لم يعين احد شقى الترديد بالمنع فحاصله انه من قبيل المعارضة بعين الدليل
الاول فلا يوجد فيه المقابلة وكذلك ان نقول انه خارج عن قانون المناظرة فتلك المقدمات باسرها
ثابتة سالمة عن المعارضة وحاصل الجواب انا لا نم انه من قبيل المعارضة على المعارضة بعين

بعين الاول بل هو من قبيل منع بعض مقدمات الدليل على تقدير و منع بعضها الآخر على تقدير آخر وان
اجملنا الكلام بناء على الاجمال الواقع في دليلكم فكما ان هذا الجواب منع لذلك التردد عند التحقيق
كذلك السند السابق مع المنع السابق منع له بهذا التفصيل لانه عينه فلا يتوهم ان غايته اندفاع
هذا التردد بالنظر الى الجواب الاخير مع ان المورد وجعله معارضا للسند السابق فيبقى معارضته
له فلا يتم الامر بناء على ان الباطل في المعارضة احد الدليلين لا على التعيين فمن اين يلزم بطلان
التردد وهذا وجه التوجيه اولى مما قيل في توجيهه بان حاصل السؤال اثبات جميع مقدمات
دليله من حيث المناظرة بابطال توجه المنع الموجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة
وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح في شئ من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب ان لا يتم
الواقع في جوابنا انما هو للابهام الواقع في دليلكم حيث لم تقيدوا الوجود فيه بكونه ازليا اولا
يزاليا فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير و منع معينة
اخرى على تقدير آخر كما فصله انتهى لان كون منع مقدمة غير معينة خارجا عن قانون المناظرة
منعه ابو الفتح في حاشية الاداب وان قيل ذلك في المشهور فلا يليق بمنصب المحقق
على انه ح يكون سوالا لا مجرد الخروج عن قانون المناظرة بخلاف ما قررناه فان المعارضة
على المعارضة في مثل هذه الصورة لم يجوزها احد مع انه على ما ذكرنا لا ينحصر السؤال
على ان يكون مجرد الخروج عن القانون بل فيه اشارة الى السؤال بانه غير واقع وغير واقع في المقابلة
اللازمة في المناظرة فان قيل فاللازم على الشارح ان يورد هذا التردد الذي ذكره في ذيل
قوله فكما اه يدل قوله القدرة توثراه في الجواب السابق قلنا لعله اراد تطبيق الجواب المنقول
ههنا عن القوم عليه ايضا ولو اكتفى في الجواب اولا بما ذكره من التفصيل لكفاه لكن لا يحصل
منه انطباق قولهم المذكور عليه ومن فوائده ايضا الاشارة الى تعميم تعلق الارادة الى
الازلي واللايزالي وان خص في السند السابق بالتعلق الازلي كما هو صريح قوله ولا يرد
عليه ان التعلق اه ويشير الى هذا التعميم ايضا بقوله والحاصل اه على ما سنحققه
ولا يلزم ازلية ولا احتياجه اه ظاهر انه مربوط بالاختيار الثاني لانه على هذا الاختيار
كما لا يلزم ازلية المراد وهو ظاهر لا يلزم احد المحذورين الاخيرين من وجود الممكن بدون
تمام علته ولزوم التسلسل الذي نشأ كل منهما من الاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق فعدم
لزوم الاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق كناية عن عدم لزوم احد هذين المحذورين
ويحتمل ان يكون مربوطا بالاختيار الاول ايضا اعني اختيار عدم كونه متمما للعلة وجوده
في الازل وهو اصل الجواب بحسب الظاهر في ابتداء المبحث اما عدم لزوم ازلية المراد

المفهم لسلحق واده م

كما سنورد م

لا نسلم

قوله

ح فظاهر ولان المختار ح هو ثانی الترديد الذی هو لزوم قدم العالم واما عدم لزوم الاحتياج
الی امر اخر ح فلان الاحتياج الی امر اخر سوی هذا التعلق کناية عن لزوم احد المحذورين فعلی الاختيار
المذکور غاية ما يلزم عدم کون التعلق الازلی متمما لعلة وجوده الازلی لکن لا يلزم من ذلک الا ان لا
يکون متمما لعلة وجوده اللايزالی حتی يلزم وجود الممکن بدون تمام العلة او النقص فثبت انه علی
الاختيار المذکور ايضا لا يلزم الاحتياج الی امر اخر سوی هذا التعلق ثم يرد الی احد المحذورين المذکورين
وتلخيصه ان مقصود المستدلين علی قدم العالم بالدليل المذکور اثبات قدم العالم وابطال باقی
الاحتمالات من لزوم وجود الممکن بدون تمام العلة ولزوم النقص فالازم علی المجيب التکلم فی
هذه الاحتمالات جميعا فکما انه اذا اختير الشق الاول يندفع الکل من لزوم القدم او النقص ووجود
الممکن بدون العلة کذلک اذا اختير الشق الثانی کما اشار اليه ههنا اولا فلا بد ان يندفع الکل ايضا
کما قررناه هذا ولک ان تقول معنی قوله ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الی امر اه انه علی هذا التفصيل
لا يلزم ازلية الحادث الذی لزم علی الشق الاول من الترديد السابق ولا الاحتياج الی امر اخر الذی
لزم علی الشق الثانی من الترديد السابق ايضا وقد اشار بعضهم الی هذا الوجه وان لم يف عبارته
به ايضا کما لا يخفی علی الناظر لکن التحقيق ما ذکرناه ثم اول هذا الترديد من اشارح المحقق الذی
اخر کلامه اخرا الامر اليه دليل علی ان جوابه الثانی وان کان فی ظاهر باختيار الشق الثانی لکنه
فی الحقيقة مردد بين اختيار الاول او الثانی من غير لزوم محذور من المحذورات الثلثة التی
بسطها المستدل کما فصلناه وهذا هو الذی حققناه فی اول المبحث من ان مقصوده توجيه
جواب القوم باختيار الشق الاول بان ظاهره يستلزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة
فلا بد ان يقرر بالتقرير المذکور حتی لا يلزم هذا المحذور وقد فصلنا عدم لزوم هذا المحذور
عدم کون هذا الجواب مبنيا عليه فتذکر فمن زعم بعد هذا ان جواب اش اخرا الامر الی اختيار
الشق الاول مع انه رده وجوز تخلف المعلول عن العلة التامة فقد اثبت عليه المقام وتراکم
عليه الظلام من وجوه اما اولا فلان الوجود فی دليلهم مطلق ازليا ولا يزاليا عند المجيب الاول
ولا کذلک عند اش واما ثانيا فلان المجيب الاول جوز ان يکون وجود الممکن فی الازل
محالا ای ممتنعا لذاته بخلاف اش فانه ابقاه علی امکانه کما هو اللايق بالممکن لکن لم يجوز
وجوده فی الازل کما زعمه بعضهم لان غاية ما ذکره انه اذا اريد انه تحقق فی الازل جميع ما لا
بد منه فی وجوده اللايزالی لا يلزم قدم العالم وهو الذی اختاره ثانيا فی ذيل قلنا اه فاذا کان
العلة علة لوجود معلولها لا يزالی بل ابقاه علی امکانه الذاتی مع امتناع وجوده فی الازل بالامتناع
بالغير بخلاف المجيب الاول واما ثالثا فلان الجواب الثانی مردد بين اختيار الشق الاول وبين

اسخن زاده م
وحاشيه م

کهدم

وبين اختيار الشق الثاني بناء على ان الوجود في الدليل اعم من ان يكون ازليا ولا يزاليا كما اخبر اليه اخر
كلامه صريحا بخلاف الجواب الاول فانه ليس الا على الشق الاول وبهذا ظهر فساد ما قيل في بيان الفرق
ودفع الانجراد المذكور من ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وح لا يصح اختيار الشق
الاول بوجه ولذا اختار الشق الثاني انتهى فانه غفول عن صريح التفصيل في ذيل قلنا اه وعمّا حققنا
في توجيه الجواب الثاني ومبني على الاصرار على ان الشارح جوز ههنا تخلف المعلول عن العلة التامة المختارة
كاصر الناظرين ههنا عليه وانى يكون ذلك والحق ان هذا الترديد هو عين الترديد الذي اورده في المورجة
بعد رد ما ذكره بعض الافاضل ههنا حيث قال فالوجه ان يقال انه ان اريد انه تحقق في الازل جميع
ما لابد منه في وجوده ووجوبه في الازل فنختار انه لم يتحقق وان اريد انه تحقق في الازل جميع ما لابد
منه في وجوده ووجوبه فيما لا يزال فنختار انه تحقق ولا يلزم منه ازلية المراد هذا كلامه فليس فيه
تجويز ازلية وجود الممكن وان ابقاه على امكانه الازلي وليس فيه ايضا تخصيص الوجود في دليلهم على
الوجود الازلي ولا اختيار الشق الثاني فقط بناء على ذلك وليس فيه تجويز تخلف المعلول عن العلة
التامة كيف لا وقد ادرج ذلك الوقت الذي يحصل وجود الممكن فيه في جملة العلة التامة على ما فصله
بعد هذا الكلام وقد حققناه ايضا فالكل ناش من عدم التدبر في هذا المقام وسوء الظن بالشارح
المحقق المولى الجلال والعصمة من الحفيظ المتعال والحاصل ان المعلول اه اقول لما كان الجواب
المذكور مع ملحقاته انما هو باثبات التعلق الازلي فقط للارادة وجعله من تتمة العلة التامة لوجود
الممكن اللايزالي وكان ظاهره موهما لتجويز تخلف المعلول زمانا عن العلة التامة وان لم يكن كذلك
في الحقيقة على ما حققنا كلامه اشار بهذا الكلام الى تعميم التعلق الازلي واللايزالي دفعا للايهام
المذكور بالكلية وحقق ان المعلول هو الذي يوجد بارادة الفاعل المختار واختياره ومثله لا يكون
الا حادثا لا قديما اذ القديم لا يستند الى القادر المختار على ما هو التحقيق فالذي حصل بتعلق
الارادة لا يكون قديما سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود التعلق كما اذا كان التعلق حادثا وقت
الحدوث كما ذهب اليه كثير من المتكلمين ومنهم المص او متأخرا عنه كما اذا كان ذلك التعلق ازليا والمعلول
يكون لايزاليا البتة وهو التحقيق كما حققناه من غير لزوم تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة كما سبق
فعلى هذا قوله سواء كان مقارنا لوجوده اه تعميم للتعلق من الازلي واللايزالي وفائدته دفع ايهام
تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة في اثبات التعلق الازلي فقط وايضا فيه تمهيد لقوله الاتي
قريبا فان قيل لا شبهة اه اذ لا شبهة ان السؤال المذكور انما هو على تعميم التعلق من الازلي واللايزالي
واثبات التعلق الحادث ولو اكتفى ههنا باثبات التعلق الازلي فقط لم يرد عليه البحث المذكور ولم
يبق حاجة الى الجواب المسفور وبهذا ظهر ايضا متانة اثبات التعلق الازلي فقط ومنهم من غفل

كلنبوي

كلنبوي

عن هذه الامور وقال ليس للتعميم المذكور فائدة يعتد بها في هذا المقام بل الظاهر ان مراده سواء كان المعلول
مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متاخرا عنه بان يكون الفاعل قديما والمعلول
حادثا ثم قال لايقال القديم لايستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان
منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم او حدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب الفاعل
واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالايجاب لما
وسعهم القول بالحدوث كما في المواقف وعلى هذا يمنع وجود الممكن في الازل كما قال به المجيب الاول
لانا نقول بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدي حيث جوز هو استناد القديم الى الفاعل المختار
وان لم يكن مقبولا عند المحققين ومنهم الشيخ لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا
الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا كما ذهب اليه المجيب الاول فعلى هذا يكون للتعميم
فائدة جليلة انتهى ملخصا اقول قد عرفت ان للتعميم المذكور على ما نبهنا اليه فائدة لايوجد احسن منها
في هذا المقام سيما ملاءمته ح لسوق كلامه واما ما ذكره مع كونه مردودا عند المحققين ومنهم
الشيخ كما اعترف به نفسه يابى عنه كلماته في هذا المقام لانه اثبت ولا التعلق الازلي فقط ونقل
الايراد عليه ثانيا ثم اجاب عنه ثانيا وثالثا وحقق منع الشق الاول بناء على التعلق الازلي
بوجوده اللايزالي ثم عين المراد بعد كل ما ذكره بقوله فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار
بوجود الحادث او فلا يليق لعاقل ترك هذه الكلمات كلها وابتناء كلامه على مذهب ضعيف
لمجرد التوسيع فضلا عن مثل الشيخ وكعبه عال عن امثال هذه الهذيان ولعل الداعي للقائل الى ذلك
انه لما حمل جواب الشيخ ههنا على تجويز تأخر المعلول عن العلة التامة كما هو راي الناظرين ههنا
حمل تعميمه ههنا على وجه لايلزم منه هذا التخلف ايضا وانت خبير باذ جوابه ليس مبنيا على ذلك
كما حققناه على انه اذا كان جوابه مبنيا على ذلك كيف يكون هذا التعميم على ما ذكره حاصلا له مع
انه اذا كان الغرض من هذا التعميم دفع توهم التجويز المذكور فما ذكرناه في تحقيق التعميم اولى بهذا
الدفع فالوجه في توجيه التعميم ما قررناه فتدبر ثم الحق ان مقصوده من هذا الحاصل هو الاشارة
الى ما اختاره في المعروض من الطريق الثاني بعد تقرير ما ذكره ههنا وقد اوضحناه في قوله
لانا نقول لعذرة توثراه فتذكر حيث قال انا نختار ثانيا ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا
بجميع شرائط التاثير اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بالايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم
يتعلق القدرة بهذا النحو من التعلق بالايجاد العالم في الازل بل تاخر الى وقت معين لحكمة لايعلمها
الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط وحدث العالم هذا كلامه ولايخفى
ان هذا صريح في حدوث تعلق القدرة القديمة وانه شرط للايجاد فاذا لم يحصل هذا الشرط لم يوجد

لم يوجد العلة التامة قطعا فاين تتخلف ههنا ثم انه على هذا يحتمل ان يكون تعلق الارادة حادثا وهو الظاهر
او قديما ولما كان الاول هو الظاهر قدم احتمال الحدوث في التقسيم فافهم هذا فصاحب البيت ادرى
بما فيه قوله وقد يقال ان الازلية الخ قد يقال انه ترق من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان
الازلي منحصر في الواجب تعالى وصفاته غير الواجب زماني يوصف بكونه في الزمان ولا شيء من الزماني
بازلي يوصف بكونه في الازل ينتج انه لا شيء من غير الواجب بازلي اما الصغرى فلان الواجب تعالى
متعال عن الزمان وما عداه لا يتعالى عن ذلك بل يدخل تحت تصاريفه وما هو شانه ذلك فهو زماني
فغير الواجب زماني واما الكبرى فلان الزماني ما لا يكون الازل فوقه اذ معنى كون الشيء ازليا ان يكون
سابقا على الزمان فكل زماني لا بد ان يكون الازل فوقه وما هو كذلك فليس بازلي قطعا ينتج من الاول
ايضا لا شيء من الزماني بازلي واذا كان كل ما لم يكن واجبا لم يكن ازليا كما هو النتيجة السابقة كان حادثا يوجد
ما يوجد منه في وقته على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية فلا قديم هنا بخلاف الواجب تعالى
المتعالي عن الزمان وتصاريفه وضعف هذا ظاهر لما قيل من ان اكثر المقدمات المذكورة في هذا
الدليل غير مسلمة عند الخصم بل هو اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الشر
عال عن التعرض باشاله انتهى لانه فاسد لان الشر هنا بصدد الاجوبة التحقيقية ومن البين
ان المقدمات المذكورة فيها لا يلزم ان يكون مسلمة عند الخصم مع ان الشر بصدد لمعارضتهم في
اخر مبحث الحدوث بهذه المقدمات فعلى ما ذكره يلزم ان يكون كلامه هناك مردودا وذا لا يرتضيه
العاقل ولا احد ممن له فطانة بل انه لو كان هذا الكلام ترقيا من المنع الى الاستدلال لزم على الشر
ان يجعله من جملة الاجوبة المعدودة بان يقول الثالث اه ليستقيم في مقام الجواب مع الاجوبة الباقية
على انه لو جعل معارضة لزم الاستدراك في اخر كلامه حيث حققه في اخر المبحث مفصلا ومنهم
من حمله جوابا باختيار الشق الاول بحمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وضعف هذا ايضا
غني عن البيان اذ يرد عليه ما يرد على الوجه السابق باسره مع زيادة ومنهم من حمل على الجواب باختيار
الشق الثاني اما باختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علته مستندا
بجواز ان يكون تعلق الارادة في الازل كافيا في وجوده الحادث في وقته المعين كما هو المتبادر
من صيغة الماضي في قوله تعلقت في الموضعين وح يكون بعضه كجوابه السابق المختار عنده
اورده لتاييده واما باختيار الشق الثاني منه ومنع لزوم الشر مستندا بجواز ان يكون تعلق
الارادة فيما لا يزال كافيا في وجوده الحادث من غير احتياج الى امر اخر على ان يكون صيغة الماضي
لتقدم التعلق للحادث على وجود الحادث بالذات انتهى ولما كان هذا الجواب ح تكرارا صريحا
قال فالله ايراده بعده اما على كل من الاحتمالين فلان فيه التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم

قوله وقد يقال ان الازلية الخ

قوله بحمل الوجود

قوله بعضه

الواجب عليه لينقطع عرق جميع الشبهات ههنا بخلاف جوابه السابق وآما على الاحتمال الثانى فلان
فيه تمهيدا لقوله فان قيل اه حيث اورد السؤال المذكور المردد بين التعلقين الازلى واللايزالى على
هذا الكلام لاحتماله لكما ذكرناه ولما كان فيه نوع قصور من حيث ان السؤال المردد سابقا بقوله ولا
يرد عليه ان التعلق الازلى اه وارد عليه دونا الاول لاندفاعه عنه كما حققه آخره عنه ولاجل
التمهيد الذى اشرنا اليه ايضا ثم سرد كلاما اخر لا طائل تحته وآن وصفه بانه يليق فهمه كما ذكره ولا
يخفى على الفطن ان هذا وآن كان قريبا من سابقه من الوجهين لكن لا يخفى ما فيه ايضا لانه يكون نوعا من
تكرار محضا لانك قد عرفت ان الجواب السابق جواب عن كل من شقى السؤال الثانى ولان التعلق الذى
اثبته هنالك وآن كان منحصرا فى الازلى ظاهرا لكنه عمم اخرا الى الازلى واللايزالى بقوله سواء
كان مقارنا له او متاخرا عنه كما حققناه فلا حاجة هنا لاخذه بطريق التكلف من الصيغة بل هذا
الكلام متبادر فى اثبات التعلق الازلى فقط على انه لا يجرى فى شان الوقت ولو زانا حتى يحدث
التعلق فيه ولو زانا بوجوده المتناهى والحق ان تعميم التعلق ههنا فاسد بل التمهيد للسؤال
الاتى انما هو قوله سواء كان مقارنا له اه ولان القول بان فيه تعرضا بنفس الزمان وبكيفية
تقدم الواجب عليه لا يكفى ما لم يبين فائدة التعرض ولم يتبينه بعد ولان القول بان فيه قصورا ولنا
اخره غير صحيح بعد كونه جوابا عن كل من شقى الترديد كما بسطناه اذ الاجمال الواقع مع الزيادة لا يوجب
فيه شيء من الركاكة فالوجه عندى انه لما كان الجواب السابق غير جار فى الزمان الذى هو من جملة
الممكنات اذ لا يمكن اذ يقال فيه ان الارادة تعلقت بوجوده فيما لا يزال من الاوقات والا يلزم
ان يكون للزمان زمان وهو مرمح وهكذا الجواب الذى اشار اليه بقوله لانا نقول القدرة تؤثر
اه لا يجرى فى حق الزمان ايضا للوجه السابق مع ان الخصم يدعى قدم كسائر الاشياء اورد
هذا الكلام تكميلا للجواب السابق وذلك ان تقول مدار الجواب السابق على كون الوقت الذى يحصل
وجود الممكن فيه من جملة العلة التامة حتى لا يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة كما حققنا
سابقا وهذا لا يجرى فى ايجاد نفس الزمان والا يكون الشيء معلولا لنفسه وهو باطل فيلزم
فيه جواز تخلف المعلول عن العلة على تقدير تعلق الارادة ازلا بايجاده اذ لا شك انه لا يزالى
والا يلزم قدمه فاورد هذا الكلام دفعا له وحاصله انه كما تعلقت الارادة بوجود الممكنات
فيما لا يزال كذلك تعلقت الارادة بوجود المتناهى فالكل حادث من غير لزوم ان يكون للزمان زمان وكما انه
اذا تعلقت الارادة بوجود الممكنات فيما لا يزال يكون ذلك الوقت من جملة العلة التامة من غير لزوم
تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة كذلك اذا تعلقت الارادة بوجوده المتناهى لا يلزم التخلف
المذكور ايضا لان تقدم الواجب عليه ذاتى لا زمانى وكذا تقدمه على كل زمانى فغاية ما لزم هناك

هناك تأخر المعلول عن العلة ذاتا لا زمانا اذ لا وقت قبله وهذا هو الذى غفل عنه الناظرون وهذا
الذى ذكرناه هو فائدة ايراد هذا الكلام ههنا فلك ان تجعله جوابا اخر بدل الاول لتكميل الغرض الذى
ذكرناه بشرط ان لا يكون التعلق المذكور فيه فى الموضعين الا ازليا كما اشرنا اليه وبهذا عرفت فضل
السابق عليه وان كان فيه فائدة لا توجد فى الاول ولذا وصفه فى بعض تصانيفه بالدقة وتلك
ان تجعله جوابا عن سؤال وارد على الاول كانه قيل الجواب السابق غير حاسم لمادة الاشكال او قيل
السند المذكور باطل لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان بالنسبة الى منع قدمه او قيل يلزم جواز
تخلف المعلول عن العلة التامة بالنسبة الى التعلق الازلى لايجاد الزمان اذ لا يمكن ان يكون الوقت
فيه جزء من العلة التامة وتطبيق الجواب على كل التقادير غير خفى على مثلك وعلى هذا يكون جوابا باختيار
الشق الثانى بحسب الظاهر وباختيار الاول ايضا عند التحقيق مع زيادة هى دفع الاشكال
الوارد على سابقه وعلى كل تقدير يكون قوله والزمان من جملة الممكنات من تتمة هذا الكلام وان كان
يمكن ان يكون جواب الاشكال والمقدر على الاحتمال الاول من الاحتمالين اللذين اشرنا اليهما ثم اقول
ويدل على ما ذكرنا من انه جعل الجواب السابق مبنيا على كون الوقت من جملة العلة التامة وان المقصود
من هذا الكلام دفع لزوم ان يكون للزمان زمان على تقدير ايجاده نفسه وان الجواب السابق
قاصر بالنظر الى الزمان فايراد هذا الكلام انما هو لتكميله ما قاله فى المذهب بعد تقرير الكلام السابق
فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان يكون للزمان زمان يوجد فيه
وهو بط اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا وليس كذلك بل هذا امر موهوم
وكونه موهوما لا ينافى ان يكون له دخل فى وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد يكون لها دخل
فى الامور الخارجية كما فى ارتفاع الموانع والاعتبارات التى يجعلونها مخصصة لصدور المعلولات
الاول عن الواجب الى غير ذلك هذا كلامه فقد صرح بان بناء الجواب السابق على كون الوقت من جملة العلة
التامة ولما لم يكن هذا فى ايجاد الوقت نفسه اورد هذا الكلام للتحقيق كما حققناه فالواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان اذ قد اسلفنا لك ان معناه لا يدخل تحت تصاريف الزمان ولا يكون متغيرا
من حال الى حال كما فى الزمانيات ولا يلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم جواز اتصافه با
لامور الاعتبارية الحادثة الزمانية كالتعلقات الحادثة للعلم والقدرة والارادة بل للتكوين عند
مثبتيها لان ذلك انما يقتضى التغير فى تلك التعلقات لا فى الصفات ولا فى الذات فيقال الله تعالى
موجود وعالم فى كل زمان وانه تعالى خلق الطوفان مثلا فى وقته لا قبله وتلخيصه ان معنى كون الشئ
زمانيا انه لا يمكن حصوله الا فى الزمان فالواجب تعالى ازلى وصفاته ازلية وانه تعالى متصف
بصفاته الازلية ازلا وابدا لكن تعلقات تلك الصفات بكونها حادثة زمانية قطعا

فلا شئ اى لا موجود بناء على ان الشئ عندهم بمعنى الموجود غيره بحيث يمكن انفكاكه عنه فلا يرد ان
الازلى يطلق على الاعدام ويقال الاعدام ازلية فكيف يصح سلب الازلية عن غير الواجب ولا يرد ايضا
ان اصفات ليست غيره يقال كما ليست عينه فيلزم ان يسلب الازلية عنها والزمان من جملة الممكنات
اه قد اسلفنا لك ان ظاهر ان هذا الكلام من تتمة السابق ويحتمل ان يكون جوابا عن سؤال مقدر
على قوله فلا بد من تخصيصها باوقاتها بان يقال الزمان من جملة الاشياء التى تعلقت الارادة بوجودها
فلو لزم فيها تخصيصها باوقاتها يلزم ان يكون للزمان زمان وننقل الكلام اليه فيتسلسل الازمنة التى
بعضها ظرف للاخر وهو محال فلا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده فى وقته لكونه مستلزما للمحال والارادة
انما تتعلق بالممكن لا بالممتنع فاجاب بقوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجوده
اه وحاصله ان الايجاد يتعلق الارادة بوجوده الوهمى المتناهى يعنى ان تعلقها به بوصف التناهى
لا بوصف كونه فى وقت من الاوقات اذ لا حدوث قبله بل الحدوث انما ظهر فيه وتحقيقه ان الوقت
انما هو حيث وجد العالم والتقدم الزمانى وكذا التاخر الزمانى انما هو لاجزاء العالم الجسمانى
فليس فيها تقدم وتاخر زمانى فليس قبل العالم وجوده ولا عدمه بناء على انه ليس له قبل ولا يلزم من ذلك
عدم تناهيه بل هو من احكام الوهم فلا عبرة فى وجوده الوهمى المتناهى تابع لوجود العالم فالارادة
الازلية تتعلق اولا وبالذات بوجوده الوهمى المتناهى وبوجود الممكنات الزمانية ثانيا بتخصيصها
باوقاتها الوهمية التابعة لها وقد اشرنا الى ان الوقت الوهمى من جملة العلة التامة نقلا عن الشارح
المحقق فلا بد ان يكون مقدما بالذات على وجود المعلول كما كان العلة متقدما عليه بالذات لئلا
يلزم ان يكون للزمان زمان ولما كان الكلام فى وجوده بوصف التناهى وكان ذلك تابعا لوجود
العالم الجسمانى لم يكن قدم الزمان وعدم تناهيه بل ذلك من احكام الوهم لا عبرة به هذا حاصل
ما حققه الشارح على ما اشار اليه السيد الشارح بقوله حيث ذكر فى الجواب عن الاستدلال المذكور
انا نختار ان جميع ما لا بد منه سبحانه فى ايجاد العالم حاصل فى الازل من غير ان يتوقف الايجاد
على امر حادث قولهم فحينئذ لم يكن العالم ان ليا لزم الرجحان بلا مرجح لانه لا وقت محققا قبل العالم
حتى يطلب الحدوث فى وقته مرجح بل الزمان هنا امر وهمى لا وجود له الا مع اول وجود العالم وتمايز
بين اجزاءه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم فى مكانه الذى
وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذى حدث فيه انتهى ولهذا تحققت معنى قوله
بوجوده المتناهى وتحققت ايضا ان قوله وقد يقال مع قوله والزمان اه يمكن ان يكون جوابا عن
الاستدلال المذكور باختيار الشق الاول لكن لا بما فهمه الناظرون من انه جواب مستقل بل لانه
تتمة لجواب الشق السابق ايضا وذلك لانك قد عرفت ان الجواب السابق ايضا ورد ذلك لانك قد عرفت

صفات الله التى هى ليست
عين الذات ولا غيرها
لانها ان كانت غيرها
لزم ان ليست غيرها
لانها ليست عينها
فهى ليست شيئا
فى اصطلاحهم كما هو
الظاهر هنا منه

ان ما ورد على ظاهر الجواب من ان هذا على تسليم ان الازل من الزمان وهو ممنوع
انما يرد لو كان الجواب مختصا بالوهمى وليس كذلك بل هو جار فى الوهمى والحقيقى
ان الوقت وهو ما عداه من الازمان مرجح والعالم انما وجد فى الوقت الاول مرجح
فلا يلزم الرجحان بلا مرجح وانما يلزم لو كان الوقت مختصا بالوهمى
وليس كذلك بل هو جار فى الوهمى والحقيقى
وانما يرد على ظاهر الجواب ان هذا على تسليم ان الازل من الزمان
انما يرد لو كان الوقت مختصا بالوهمى وليس كذلك بل هو جار فى الوهمى والحقيقى

~~قد عرفت ان الجواب السابق ايضا~~ وذلك لانك قد عرفت ان الجواب السابق من الشارح وان كان بحسب الظاهر
جوابا باختيار الشق الثاني لكنه في الحقيقة جواب باختيار الشق الاول كما سبق فكذا هذا الجواب
ايضا كما هو صريح كلام ~~الطوسي~~ شارح التجريد فظهر من هذا ان المراد في قوله بوجوده المتناهي هو الوجود الوهمي المعدوم
في حد ذاته وليس المراد منه الوجود الخارجي على ان يكون مبنيا على ظاهر كلام الاشاعرة بناء على ان
الزمان عندهم عبارة عن نفس المتجدد المعلوم لانه بعيد عن التحقيق كما عرفت ومخالف لما عندهم
ايضا من كون الزمان امرا موهوما عند المتكلمين باسرهم وحمله على كون منشائه موجودا في الخارج يأبى
عنه قوله وقد تعلقت الارادة فالمراد منه هو الوجود الوهمي التابع لوجود العالم كما ذكرناه ولا ينافيه
قوله والزمان من الممكنات ~~اعني كون الزمان من الممكنات~~ اذ لا شك انه من الممكنات المعدومة ازلا وابدا
ولكنه يمتنع وجوده في الخارج في وقت من الاوقات لاستلزامه قدم الزمان فذلك امتناع بالغير
لا ينافي الامكان الذاتي وهذا كما قلنا قدم العالم ممتنع لكن لا نقول انه ممتنع بالذات والا لم يكن لنا
حاجة الى اثبات حدوثه بالدلائل ومن البين ايضا انا نقول قدم العالم ممكن لكن المراد انه ممكن بالذات
وان كان ممتنعا بالغير بسبب الدلائل الدالة على حدوثه فالامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير
فكونه من الممكنات لا ينافي عدم كونه موجودا في الخارج وفي نفس الامر في وقت من الاوقات لاستلزامه
الشيء المستحيل فوجوده المتناهي وجود وهمي ومعدوم محض تابع لوجود العالم لا تميز بين اجزائه
الوهمية الا بمجرد التوهم فما قيل ههنا من ان الحق ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود في
الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات
النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذي حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر
والاعراض الشاملة للاعراض النسبية التي انكر المتكلمون كثيرا منها والزمان الموجود في نفس الامر
لما كان منتزعا من المتجدد كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم كسائر الاعراض النسبية
فلذا حكموا بوجود الزمان عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج انتهى
منظور فيه اما اولا فلان الخارج ونفس الامر متساويان عند المتكلمين كما صرح به بعض الافاضل
فان اراد به ابتناء الكلام على مذهب الفلاسفة فيكون بعيدا عن هذا المقام قطعا واما ثانيا
فلانه ان اراد بكونه موجودا في نفس الامر انه موجود في نفس الامر مستمر ازلا وابدا فهذا عين
القدم وان اراد به انه موجود في نفس الامر في وقت من الاوقات يلزم ان يكون للزمان زمان ايضا
وهو مح وان اراد به معنى اخر فليبين واما ثالثا فلانا لا نم ان الممكنات منحصرة فيما ذكره من الامرين
اذ منها ما لا يوجد لا في الخارج ولا في نفس الامر كالممكنات المعدومة السرمدية واما رابعا فلانا
لا نم ان الاعراض النسبية من الموجودات النفس الامرية عند المتكلمين وانا لا نم ايضا ان العالم

الحامل هو الكلنبوي م

كلنبوي م

الذي حكموا بحدوثه شامل لها كيف ومثل هذه الاعراض والاعتباريات فاتحة الباري تعالى ولو كانت
موجودة في نفس الامر لزم قيام الحوادث الموجودة في نفس الامر تعالى الله عن ذلك واما خامسا فلانه
ليس معنى كون وجود الزمان تابعا لوجود العالم انه موجود بوجوده في نفس الامر لان ذلك ح قطعا
بل معناه ان الوهم يعتبر وجوده بوجوده ما دام موجودا ومن البين ان ذلك لا يقتضي الوجود في نفس
الامر بل ليس ذلك الا في التوهم والحق ان الزمان امر موهوم معدوم ممكن ازلا وابدا وان كان يتوهم
وجوده المتناهي بتبعية تبعا لوجود العالم المحقق فلا مانع من تعلق الارادة الازلية لاعتبار مثل
هذا الوجود الموهوم ولا مانع من اعتبار مثله من جملة العلة التامة كما حققناه فحدوث العالم
لما ثبت بالبراهين القطعية وكان وجوده الموهوم تابعا لوجود العالم ثبت تناهيه ايضا قطعا
ولا يضر ذلك عدم تناهيه مع قطع النظر عن وجود العالم لان ذلك حكمي وهمي لا عبرة به فتقدم الباري
تعالى على ذلك الوجود الموهوم المتناهي تقدم ذاتي ازلي ليس بزماني ~~وعلى العالم زماني~~ ولما كان ذلك
تابعا لوجود العالم الثابت حدوثه بالبراهين القطعية كان ذلك الوجود الموهوم متناهيا غير
قديم قطعا هذا هو تحقيق المقام وبه يحصل توجيه قوله وليس الله تعالى متقدما عليه اه لان ذلك
جواب سؤال نشاء من وصف الوجود بالتناهي تقريره ان يقال اذا كان وجود الزمان متناهيا
يلزم قدمه وعدم تناهيه لان الواجب متقدم عليه بزمان فمتى فرض متناهيا يلزم عدم تناهيه
لوجود الزمان قبله بسبب تقدم الواجب عليه بزمان وحاصل الجواب ان الواجب ليس متقدما
عليه بالزمان حتى يلزم ذلك بل الواجب ازلي وتقدمه عليه ذاتي لا زماني لان التقدم الزماني
انما يكون في الزمانيات والواجب تعالى منعال عن الزمان وعلى الله التكلان فان قيل لا شبهة
اه هذا مربوط بالجواب باختيار الشق الثاني باعتبار قوله هناك آخرا والحاصل ان المعلول
انما يوجد اه على ما حققناه هناك من ان التعميم المذكور فيه تعميم للتعلق من الازلي واللايزالي توطئة
لهذا الايراد وان لم يكن مرضيا له واما قوله وقد يقال فهو كلام وقع في البين تكميلا للجواب السابق
ودفعا لما يرد عليه من لزوم ان يكون للزمان زمان بالنظر الى الزمان الذي هو من جملة الممكنات
فهذا ابطال للسند السابق باعتبار التعميم المذكور وجعله مرتبطا بقوله وقد يقال وان كان
راجحا باعتبار القرب لكنه بعيد جدا اذ ليس فيه تعميم التعلق الى الازلي واللايزالي مع انه يأبى عنه
تقرير انهم ههنا لان الكلام المذكور ماخوذ مما ذكره الطوسي وغيره كما اشار اليه في الموزجة والاعتراض
الذي نقله هو الاعتراض الذي اورد على الجواب المشهور فيما بينهم وهو الذي نقله سابقا وان خالف
الش القوم في تقريره لفائدة كما حققناه فالحق انه مرتبط بجوابه السابق وان جعلته مربوطا باول
الجواب ففيه اشكال من حيث ان الش اعتبر فيه التعلق الازلي لكنه لا باس فيه ايضا لان التعميم فيه من قبيل

من قبيل توسيع الدائرة وحاصله ان التعلق الذى اعتبرتم اما ان يكون قديما او حادثا وعلى الثانى يلزم
التسلسل المستحيل وعلى الاول يلزم القوم الذى هو المط فان اردتم به الثانى فالسند بط وان اردتم
به الاول يثبت المط فلا يضرنا المنع المذكور وحاصل الجواب ان المراد التعلق الازلى بوجوده اللايزالى
على ما فصلناه فلا يثبت مطلوبكم وهذا هو الجواب المنقول عن القوم بالكلية ام التعلق الحادث فرفع
محذوره فليس بتام على ما فصله فعلى هذا يكون مربوطا بقولهم سابقا بل بوجوده فيما لا يزال من
الاوقات الاتية ولا يضره جعل التعلق الازلى تماما لعلة وجود اللايزالى بعده لان ذلك حاصل
تحقيقه فى هذا المقام المشار اليه بقوله فقد اجيب عنه اذ فيه اشارة الى ان له جوابا اخر كما اشار
اليه وحاصل انهم اجابوا عن الاستدلال المذكور بجواب مبنى على جواز تخلف المعلول عن العلة
التامة المختارة بسبب الاشتمال على الارادة التى من شانها الترجيح متى شاء كما اشار اليه شارح
المقاصد وصاحب التهافت ولم يلتزموا التخلف المذكور هنا وان كان تعلق تلك الارادة حادثا
على ما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال ههنا وحاصل انما نجعل شرط الحادث تعلق الارادة
ولا نلتزم فيه التخلف عن تمام العلة ثم لما اعترض عليهم بهذا الاعتراض التزموا حدوث التعلق ومنعوا
لزوم التسلسل او استحالته فاستبعد الشيخ المحقق ذلك التخلف وكون التعلق حادثا فاشار
اولا الى جوابهم بقوله بل لا يزال ثم اورد عليه وردّه وحقق بما عنده من الجواب الحقيق
من كون التعلق ازليا وعدم لزوم التخلف المذكور على ما حققناه ثم اراد تكميل تحقيقه فاورد
اعتراضهم على الاجمال السابق كما اوردوه عليه ونقل جوابهم وردّه بما لا مزيد عليه فمقصوده
انما هو ابقاء تحقيقه السابق اذ لو لم ينقل هذا الكلام مع ما فيه لم يتم تحقيقه السابق فالسؤال
المذكور انما مربوط باول الكلام واما باخره اعنى قوله والحاصل اه ولا يجوز ربطه بقوله وقد يقال
لانه انما اورد لتكميل السابق فالتعلق المذكور فى الموضعين فيه ازلى ولو سلم العموم فهو مخالف
لتقرير انهم من حيث ان الاعتراض المذكور اوردوه على السابق لا على هذا المنقول ومن لم يفرق بينه
وبين سابقه اشتبه عليه السابق واللاحق فليغتنم ما ذكرناه فقد غفل عنه الناظرون باسرهم

لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق الحادث سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك
التعلق او شيئا اخر على ما اشار اليه صاحب التهافت او رد عليه اما اولا فلانه لا سبب لهذا
التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذى بالنظر الى ذاته يتساوى تعلق ارادته
بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلا سبب يرجح على التعلق الثانى
فغاية ما لزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر من غير مرجح ولا محذور فيه نعم
لو كان الفاعل موجبا بالذات كما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى سبب لكن الايجاب

احد الامور التى شنعوا علينا بها فى التهافت وتعلقها حادثا كما هو صاحب التهافت انتهى وهذا مبنى على جعل هذا الكلام مربوطا بقوله وقد يقال وقد عرفت ما فيه مع ان كلام الفاضل المذكور ظاهر فى كون التعلق ازليا والمختار ما ذكرناه من كون التعلق ازليا لوجود الفاعل المختار ازليا وما افاده قدس سره من كون التعلق حادثا لحدوث الارادة انما هو لكون الارادة عرضا لا يبقى زمانين فيحتاج حدوثها الى سبب مرجح وهذا الكلام على هذا النظام مع ما سيأتى من الاعتراض عليه انما هو على ما اشار اليه صاحب المقاصد

بط عند المتكلمين ولا نم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة بل المسبوقية انما هي فيما عدا تعلق الارادة
الا يرى ان ارادتنا تتعلق بالشئ من غير ان تتعلق بشئ وجوابه ان الاحتياج الى امر اخر هنا لكون الفاعل
موجبا كما زعمه بل لانه اذا كان التعلق اعني تعلق الارادة بوجوده وتعلقه بعدمه متساويين
فلا بد هنا من امر يرجح احدهما على الاخر والا لزم الرجحان اي الوقوع ضرورة اذ الوقوع رجحان
بلا مرجح وهذا بديهي وانكاره مكابرة لانا فرضنا هما متساويين ولا شك ان وقوعه رجحان
على عدمه فاذا لم يوجد هنا ما يرجحه يلزم الرجحان بلا مرجح قطعا فما دام التساوي باقيا لا
يتحقق الرجحان فلا يتحقق الوقوع وقياسه على ارادتنا قياس مع الفارق لان عدم احتياجنا
في ارادتنا الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل هي فعل الله تعالى بخلاف ارادة الله
تعالى فانها من فعله تعالى فلا بد لارادته لشئ من ارادة اخرى متعلقة بالاولى ولذا قال
الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى
الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام
اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين بلا سبب
فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا فح يلزم التسلسل في التعلقات
انتهى هذا كلامه فقد جزم بانا نفاعل المختار لا بد له في ترجيحه احد المتساويين على الاخر
من مرجح والا لزم الرجحان بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح والرجحان بلا مرجح
واما ما اورد عليه من ان توجه السؤال المذكور في حدوث التعلق بجانب معين انما هو بعد
تسليم وجوب السبب وهو اول البحث فح لو اورد علينا هذا السؤال وقيل اما ان يحدث
التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان فلنا نختار انه بلا سبب ولا نم لزوم
الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا واما تعلق ارادته بجانب معين فغاية ما لزم
هنا هو الترجيح لا الرجحان وكيف يقول المتكلمون بحدوث التعلق بسبب يحتاج اليه ذلك
وهم قالوا ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى يوجدها بلا شرط فمدفوع بانه ليس الا
اعادة المتنازع فيه من انه يجوز للفاعل المختار ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
وكل من شق الترديد المذكور لا يقبل المنع اما انه اذا حدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل وهو

الوارد هو الكلام الاخير

واما اذا حدث بلا سبب فيلزم الرجحان قطعا لانا فرضنا التعلقين متساويين فما دام
المتساوي باقيا لا يتعين احدهما بالوقوع بلا مرجح والا لزم الوقوع بلا مرجح ولا نعني بالرجحان
بلا مرجح الا هذا واقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى لا ينافي استنادها اليه مع بعض

بعض الدواعي والحكم وانما المنافي له استنادها اليه بآلات وشروط في ايجادها كما زعمه الحكماء
على ما سيحققه الشيخ ولا مخلص عن هذا الا بان يقال الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا بارادته
فالمفعول قصد اهو ذلك الشيء وهو محتاج الى ارادة ترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو
وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك
الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجب شيئا
بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب اخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا بالارادة
لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة اخرى ولا يخفى ما فيه ايضا اذ الضرورة العقلية حاكمة بانه اذا
كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا لمرجح من خارج
او بان يقال كما اشار اليه الشريف في انموزجه ان تعلق الارادة باحد الطرفين يترجح في الواجب بمقتضى
حكمة وجوده ولا يقدح في ذلك كونه ~~واجبا~~ كونه بحيث يصح منه الفعل والترك فانه يصح منه
الفعل والترك نظرا الى ذاته وذات الممكن وان تعين احد الطرفين نظرا الى حكمة والوجوب بسبب
الاختيار لا ينافي الاختيار بل يستلزمه ولا يخفى ما فيه ايضا لانه اذا تعين احد الطرفين بمقتضى
حكمة بل بجوده يخرج الامر عن التساوي بل يبلغ الى حد الوجوب فبعد كونه خلاف المفروض ننقل
الكلام الى تلك الحكمة فيتسلسل ولاجل ما حققناه التزم الجمهور من المحققين لزوم التسلسل ودفعوا الاستحالة
ولما لم يكن ذلك الدفع تاما عند الشيخ المحقق التزم كون تعلق الارادة ازليا هذا قال المورد واما
ثانيا فلو سلمنا ان حدوث التعلق يحتاج الى سبب فلانسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون للارادة
تعلقان ازلي وحادث يجب اتباعه للازلي فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث
الممكن وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازلي مرجح للتعلق الحادث مطلقا حتى يلزم ازلية ذلك
التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت لان الارادة تعلقت
في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق الا في هذا الوقت واقول قد عرفت
سابقا الى المصير قائلا بانه ذكره في المواقف فعليك بالبيان ثم نقول اما ان يكون التعلق الثاني
عين التعلق الاول الازلي واما ان يكون غيره فان كان غيره فاما ان يقع الواقع بالتعلق
الحادث او بالتعلق القديم او بكليهما والكل محال مستلزم للعجز او التضاد وان كان عينه فمع
كونه تكرارا ولغوا وهما محالا ان على الله تعالى يلزم ازلية ذلك التعلق الحادث قطعا وان زعم
انه يحدث بطريق البداء فذا محال قطعا والحق ان يكتفى في الارادة باحد التعلقين لكن التحقيق
هو الاكتفاء باثبات التعلق الازلي كما حققناه اه فقد اجيب عنه تارة اه يعني ان
قد اجيب عنه تارة باختيار الشق الثاني ومنع لزوم قدم الممكن وهو الذي حققناه وقد

اجيب عنه تارة باختيار الشق الاول اعني كون التعلق حادثا ومنع لزوم التسلسل مستندا بان
التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى مخصص او تسليم لزومه ومنع استحالته مستندا بانه تسلسل في الامور
الاعتبارية والتسلسل فيها ليس بمحال في كلامه اشارة الى ان جواب المختار عنده مأخوذ من كلامهم وذا
مما لا شك فيه فان جوابه بحسب الظاهر كالجواب المشهور ههنا بين القوم كما حققناه في اول المبحث
فتذكر ولكن لما كان ما هو المشهور بينهم عن التحقيق لاستلزامه تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة
ولو كان التعلق للارادة حادثا كما ذكروه اورد عليه ايراد اودفعه فحقق الجواب بتحقيق خلا عنه
جوابهم ثم لما كان فيه بعض القصور بحسب الظاهر اكمله بالجواب المنقول عن المحقق الطوسي وهو الذي
اشار اليه بقوله وقد يقال في جوابه قريب الى جوابهم وان لم يكن في الحقيقة كذلك وهذا القدر يكفي في
نسبة الجواب المذكور اليهم هنا والعجب ان بعضهم ههنا زعم ان جوابه قريب الى ما ذكره الطوسي
وهو الذي نقلناه في حاشية قوله وقد يقال اه حيث قال ان جميع ما لابد منه للبارئ في ايجاد
العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فح لو لم يكن العالم ازليا لزم
الرجحان بلا مرجح مم لانه لا وقت قبله محققا حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك
وهمي محض لا وجود له ح الامع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم
كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد
العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ثم زعم انه يتوجه عليه ان الايجاد الذي هو التاثير اللازم
للعلة التامة اذا تاخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا يتحقق العلة التامة في الازل
انتهى اقول هذا اصرار على وهمه السابق في رد جواب الشارح سابقا وقد اسفلنا بما لا مزيد
عليه ان جواب الشارح على كون الوقت الذي يحصل تمام العلة فيه الحادث ثم وهو حتى فلا يلزم تخلف التاثير عن العلة التامة
ثم اذا كان جوابه قريبا الى ما ذكره الطوسي كما اعترف به وان لم يكن ذلك مسلما بل بينهما تفاوت
كثير كيف يوجد ذلك التخلف فيه اذ على ما ذكره الطوسي لا يكون هنا زمان موجود بل موهوم
فلا تاخر للعالم عن العلة زمانا حتى يلزم ذلك والحق ان جواب الطوسي ايضا لا يجعل
ذلك الوقت الذي يحدث فيه العالم من جملة العلة التامة كما حققناه في جواب الشارح والا فلو قلنا
ان العالم متاخر عن العلة زمانا يلزم وجود الزمان وقد نفاه مع لزوم تخلف المعلول عن
العلة ولو قلنا انه غير متاخر عن العلة زمانا يلزم قدم العالم ولا يفصل المجيب فبنى جواب
الطوسي ايضا على ان الوقت الذي يحدث فيه العالم من جملة العلة ويتوهم هنا قبل وجود العالم
اوقات متوهمة متسلسلة الى جانب الازل لا وجود لها في الخارج ولا في نفس الامر وانما هي من

كلنبوي ١٢

١٢ ثم فقول اذا كان جواب الطوسي كما اعترف به فيه تامل فيه تامل
على انبات التعلق الحادث بعد انتفاء الحادث بلا سبب فيه تامل
المعلول عن العلة التامة لا ان الاولى
مقرونا عالم تنفك عالعلة التامة مع انا نجد
فيما لا ينزال فالعلم بوجودهم مع جواز التخلف
الدليل جواز تخلف المعلول عن ذات العلة التامة
او عن علتها وانا نجيبها والفرق ان الارادة
صفة وقد تخلف في الازل بوجوده اللا ينزالي
او فيما لا ينزال لا بتصور هنا تخلف المعلول
عن العلة التامة ولو كان تخلف انما ان التخلف
مخدوش ان كشف انما ان التخلف
التعلق الازلي بوجوده اللا ينزالي
&

من احكام الوهم لا عبرة بها ولا يقدح ذلك في الحكم بتناهي الزمان التابع لوجود العالم وعلى هذا يكون
مأمول الجوابين متقاربا من غير لزوم محذور تخلف المعلول عن العلة ومن غير لزوم ايهام قدم العالم غايته
انه يتوهم الشئ هنا في الاوقات الماضية المتوهمة ولا عبرة بها فلا يحتاج الى تخصص هذا من قبيل
تقريع نقيض المقدمة المهملة كما هو العادة بينهم يعني انا لا نسلم انه اذا كان التعلق امرا حادثا يحتاج الى
تخصص اخر حتى يلزم الشئ كيف والتعلق المذكور امر عدمي فلا يحتاج الى التخصص اه والشارح دفع
المنع المذكور باثبات المقدمة المهملة حيث بين ان كل صفة وجودية كانت او عدمية يحتاج الى التخصص
بداهة فيلزم الشئ قطعا وذلك ان نقول انا المنع المذكور وارد على لزوم الشئ وقوله فلا يحتاج الى
اه سند هذا المنع وقوله التعلق امر عدمي تنوير هذا السند وعلى هذا يكون رد الشئ من قبيل ابطال
السند المذكور لكن الاظهر ما قررناه اولا قيل يتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب اخر ليس
لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار فلو اورد هذا الكلام بدله لا يمكن للشئ ابطاله
انتهى وقد عرفت هنا قريبا ان التعلق المذكور وان كان نصادرا من الفاعل المختار لكنه لما فرض تساوي
التعلقين هنا فلا بد لترجيح احدهما على الاخر من سبب والا لزم الوقوع بلا سبب وهل هذا الا رجحان
بلا مرجح وبطلانه بديهي ولهذا لا يلتفت اليه المانع الذي مبنى كلامه على مجرد الجواز لكون الاحتياج
فيه على تقدير كونه موجودا من اجلى البديهيات وينتهي الى الاستناد بكون امر عدميا وقيل
ويتجه على الشئ فيما ذكره في ابطال هذا المنع ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان تحدث
تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البداهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين ان احتاج
الى مرجح فيحتاج اليه في التعلق الازلي كما ذهب اليه الشئ ويلزم فيه الشئ ايضا وح يبطل جوابه
السابق المرضي عنده وان لم يحتج اليه في التعلق الازلي فلا يحتاج اليه في التعلق الحادث والفرق بين
التعليقين تحكم اقول نحن لا ندعي البداهة في احتياج كل صفة الى سبب الا في صورة تساوي
التعلقين ولا شك في ذلك والا لزم الرجحان بلا مرجح كما قررناه فليس الادعاء المذكور مجرد
الادعاء وبلا دليل فقوله غير مسموعة والفرق بين التعليقين واضح جدا فان التعلق الازلي بحسب مقتضى
الارادة القديمة والصفات عند مثبتها انما هي صادرة عن الباري ايجابا كما حقق في مبحث الصفات
فلا يحتاج ذلك التعلق الى مخصص اذ لا يجري فيه السؤال بلم حتى يحتاج الى امر اخر لان ذات
الارادة اقتضت ذلك ح كما اقتضى الذات تلك الارادة بخلاف ما اذا كان التعلق حادثا اذ لا بد
له من سبب والا لزم الرجحان بلا مرجح على التقدير المذكور لا يقال فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
موجبا وقد فرضناه مختارا لانا نقول ذلك ايجاب بالاختيار وذلك يحقق الاختيار ولا
ينافيه لا يقال نحن نعلم قطعا ان التعلق وان كان ازليا لكن لما كان المفروض هنا تساوي

كلبنوي

التعلقين فلابد هناك من مرجح والا لزم الرجحان بلا مرجح لانا نقول هناك يترجح بمقتضى وجوده
وحكمته وان كان التعلقان متساويين بالنظر الى ذاتهما ولا يمكن مثل هذا في صورة التعلق الحادث لانه
ان كان ذلك الترجيح بدون حكمة وجود فيلزم المحذور وان كان مبنيا على حكمة فان كان تلك الحكمة
حادثة تنقل الكلام اليها حتى يلزم التسلسل وان كانت قديمة فلابد من ان يكون التعلق المبني على تلك الحكمة
القديمة ازليا من غير لزوم التسلسل فيه مع انه لا معنى للزوم التسلسل في التعلق القديم ولو كان محتاجا الى
مرجح لان ذلك المرجح ايضا ان لم تثبت في علم الله قطعا فقد وضح الفرق بين التعلقين لمن كان
ذا لعينين لانه اراد ارادة ظرف مستقر خبر يكون وقوله وارادة اه عطف على اسم يكون
وقوله لانه اراد ظرف مستقر ايضا عطف على خبر فهو من قبيل العطف على معمولي عامل واحد وهو
جائز بالاتفاق وقوله من جانب المبداء لبيانا لواقع لان المريد هنا مبداء ولما كان ازليا يلزم
ان يكون التسلسل من جانب الاول وح يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
ضرورة انه اذا حصل تعلق ثان يزول التعلق الاول وهكذا الحال في جميع المراتب لان التعلقات
من قبيل الامور الغير القارة كالاعراض الغير القارة بل كالاعراض مطلقا عند الاشاعرة ولانه
لو بقي تلك التعلقات لزم ان يوجد في العالم امور مجتمعة مرتبة وبطلانه متفق عليه عند الكل
فما قيل من انه يجوز ان يتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه
ان مراده يجوز ان يكون التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا الجواب وح
يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على
الهيولى العنصرية ليس بشئ اذ لا احتمال هنا لكون التعلقات مجتمعة كما قررناه فلا حاجة
لدفعه الى التصريح المذكور مع ان ما اشار اليه بعض المحققين من الجواز ليس بالنظر الى كون
التعلقات متعاقبة بل بالنظر الى كون كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو شرط
لحدوث الاجسام انتهى على انه لا معنى للجواز فيما يقوله به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
اذ لا احتمال للاجتماع في تعاقب الاستعدادات فلا عبار على تقرير الشارح اصلا ثم اقول
هذا الكلام وان امكن ان يكون جوابا عن استحالة التسلسل بالحمل على الزام الفلاسفة من حيث
انهم جوزوا مثل هذا التسلسل في الاستعدادات المتعاقبة على الهيولى العنصرية فلم لا يجوز
ذلك ههنا كما اشار اليه بعض المحققين لكن ذلك ليس مقصود المجيب ولا الشارح ههنا
قطعا لانه في صدد رد القول بالتعلق الحادث حيث حقق اولا اثبات التعلق الازلي فقط
ثم اورد كلامهم في القول بالتعلق الحادث ورد عليهم فكيف يمكن حمل كلامه ههنا على ان الحال
ح يكون مثل الحال في تعاقب الاستعدادات فكما جاز عندهم يجوز هذا ايضا على ان غرضه ههنا

طبنوم

ههنا ليس الا تحرير قول من قال هذا التس في الامور الاعتبارية وهي التعلقات وهو غير ممتنع حتى
يرده فح لو كان مراده ههنا ان الحال ح يكون مثل الحال في تعاقب الاستعدادات فكما جاز هذا عندهم
يجوز هذا ايض كان ابقاء للجواب المذكور لا ردا له فالحق ان مراد المجيب السابق ان التس ههنا في
الامور الاعتبارية الغير الموجودة اصلا وهو غير ممتنع والش حرره بان التس ههنا ليس كما فهمته
بل الحال فيه مثل ما قاله الفلاسفة في تعاقب الاستعدادات فكما ان هذا باطل بجريان برهان
التطبيق فيها كذلك التس في التعلقات باطل بجريان التطبيق فيها هذا هو المصرح به في كلام
بعض المحققين نعم قد ذكر بعده احتمال ان يلتزم المتكلم في مقام المنع صحته واني يكون ذلك
ههنا فمن حمل كلام المجيب الش ههنا على الكلام الالزامي فقد ركب متى عمياء وعلى ما قررناه فمعنى
قوله فقد قيل انه بط مع قطع النظر عن جريان التطبيق انا نقول ان هذا التس بط لجريان
برهان التطبيق فيها فالجواب المذكور مندفع وقد قيل بل هو بط مع قطع النظر عن جريان
برهان التطبيق وان لم يكن هذا تاما عندنا وعلى هذا يكون هذا الكلام مثل قوله سابقا فقد
اجيب عنه تارة فكما ان هناك جوابين احدهما مقبول مشار اليه والاخر مردود مصرح به كذلك
ههنا قولان احدهما مقبول مشار اليه وهو بطلان التس في التعلقات بجريان التطبيق فيها
والاخر مصرح به مردود هذا فلا بيان بعد هذا البيان مع قطع النظر عن جريان برهان
التطبيق اه يعني ان هذا التس ليس كما زعمه المجيب تس في الامور الاعتبارية الانتزاعية
المعدومة في الخارج وفي نفس الامر حتى لا يجري فيه برهان التطبيق بل تس في الامور الاعتبارية
التي تتميز احادها في نفس الامر مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر وبرهان التطبيق
يجري في مثل تلك السلسلة وان لم يجر في السلسلة التي تحدث احادها باعتبار المعتبر وفرض الفارض
كالتس في الملازمة بين الشيئين اذ قد اورد عليها ان لا ملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك
الملازمة ان لم يكن لازمة للملزوم جاز انفكاك الملزوم عن اللازم فيبطل الملازمة بين الملزوم
وبين اللازم وان كانت لازمة ينقل الكلام الى تلك الملازمة وهكذا فتيس الملزومات واللوازم
وهو محال فيجاب عنه باختيار الشق الثاني ومنع استحالة التس مستندا بانه تس في الامور
الانتزاعية اي الحاصلة بالانتزاع فان كل ملازمة هناك انما تحدث وتنزع من توجه النفس
اليها فمتى انقطع التوجه انقطع التس واحاد السلسلة وقد قال بعض الافاضل ان قولهم
التس في الامور الاعتبارية المعدومة ليس بمح ليس بمعنى انه يتحقق التس وكان هناك امور غير
متناهية مرتبة وليس بمح بل بمعنى انه لم يتحقق التس على ما عرفت فالتس فيها بمعنى انه لا يقف
عند حد من حدود الاعتبار وهو جائز بل اطلاق التس عليه انما هو بالنظر الى الافراد التي

كالنبوة

ميرزا جان الشيرازي

اعتبرها المعتبر لا بمعنى ان اى جملة اخذت من احادها الموجودة كان الباقى من الافراد ازيد من الماخوذ
وهو اللازم ههنا لانه يتوقف ح وجود العالم على انقضاء جميع تلك التعلقات الغير المتناهية
الموجودة على تقدير كون التعلق حادثا وكون كل حادث محتاجا الى امر اخر ولا شك انه مح لانه يجرى
فيها برهان التطبيق لوجود احادها مرتبة فى نفس الامر ففى هذا الكلام اشارة الى ما قررناه سابقا
من ان مقصود الشارح ان هذا الشق باطل بجريان برهان التطبيق فيه وقد قيل انه بطل مع قطع النظر
عن جريان برهان التطبيق لكنه غير تام فتدبر وبالله التوفيق بل ذاتا الارادة محفوظة
فى جميع المراتب اذ لولا الارادة فى كل مرتبة لم يحدث التعلق فيها ضرورة ان التعلق وصفا عتبارى
لها فهى محفوظة فى جميع المراتب وكذا المريد ايضا محفوظ فى جميع المراتب اذ لولاه لم يوجد الارادة
فيها فلم يحدث التعلق فهو كالارادة محفوظ فى جميع المراتب فاخذ المريد ههنا بيان للواقع والا
فعدم كون الارادة طرفا لسلسلة يكفى ههنا وتلخيصه ان لزوم الانحصار بين الحاصرين انما يتصور
ههنا ان كان الارادة طرفا لسلسلة ولم تقع فى الوسط وكذا المريد فما دام ما يقعان لا فى كل تعلق
محفوظتين فى جميع المراتب على نحو محفوظية الهيولى فى جميع مراتب صور الغير المتناهية المتعاقبة
بتعاقب الاستعدادات الغير المتناهية عليها لا يتصور ههنا انحصار بين الحاصرين وبهذا
اندفع ما قاله بعض الافاضل فى حواشى حكمة العين عند قول الشريف فيلزم وجود ذات غير
متناهية متعاقبة موجودة كالارادة والبرودة وكذا الهيولى المتصفة بصور متعاقبة موجودة
لا الى نهاية كما صرح به وهذا الدليل جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولى وقبل العرض الاخير والصورة
الاخيرة اعراض غير متناهية وصور كذلك محصورة بين الحاصرين انتهى فكانه جوز وجود
انحصار ما لا يتناهى ههنا بين الحاصرين وزعم انه لا استحالة فيه وردّ بذلك حكم الشريف باستحالة
هناك وانت خبير بانه ليس بين الماهية ووجوداتها الغير المتناهية على اللازمة على تقدير كون
الماهية عارية عن الوجود المفروض اولا حين الاتصاف به ولا بين الهيولى وبين العرض الاخير
او الصورة الاخيرة انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لان الماهية فى الصورة الاولى والهيولى
فى الصورة الثانية محفوظة فى جميع المراتب فما يستفاد من كلام الشريف هناك من وجود الانحصار
المذكور على التقدير المذكور ليس بصحيح وان حكم ببطلانه وما صرح به ذلك المحقق من وجوده
هناك لكنه لا استحالة فيه كما بين الهيولى وبين الصورة الاخيرة ليس بصحيح قطعا اذ الجواز
بعد الوجود واذ لا وجود له فلا جواز له على انا نقول كيف يتصور وجود انحصار أما لا
يتناهى بين الحاصرين فى حد ذاته فى شئ من الاشياء وبطلانه اظهر من ان يخفى وبهذا البيان
ظهر ان القول بلزوم الانحصار هنا بين الحاصرين مما يستفاد من كلام الشريف فى حواشى شرح

وكذا فى الهيولى المتصفة بصور متعاقبة موجودة لا الى نهاية

بين الماهية وبين الوجود المفروض اولا حين

صور غير متناهية

شرح حكمة العين في مبحث الوجود الذهني لان من يقول به هناك يقول به ههنا ايض وقد صرح بعض
الافاضل هناك بلزومه وجوازه من غير استحالة فلعل المراد من بعض من يعقد عليه الانامل اما الشريف
العلامة ومن تبعه هناك واما بعض من قلده ههنا فحكم بلزوم الانحصار بين الحاصرين في صورة
التعلقات الغير المتناهية وهو المستفاد من كلام بعضهم في هذا المقام وهم ظ الفساد اى
قطعي البطلان فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند وهو
وان قيل بانه غصب غير موجه لكنه من اقوى الاعتراضات كما صرح به بعض الادابيين على ان بعضهم جوزوه
وعدم تجويزهم انما هو لخوف شناعة الالزام ولك ان تجعله معارضة تقديرية على تلك المقدمة
او نقضا شبيهيا باستلزامه لما يخالف البداهة على ما يدل عليه دعوى الظهور وحمله على اثبات
صحة السند ليكون معارضة لمن يدعي بطلانه لا يخلوا عن الفساد لانه يقتضي جواز التسلسل
في الصورة المذكورة وقد عرفت انه ليس مراد الشارح ههنا فافهم وان ظهر عن بعض من يعقد
عليه الانامل اى الاصابع من ذكر الجزء وارادة الكل والعقد المذكور هو العادة عند تعداد
الامور المهمة ولك ان تجعله كناية عن كونه مشارا بالبنان وقد عرفت ان المراد به اما الشريف حيث
استفيد من كلامه ذلك وان لم يكن في صورة التعلقات حيث قال في مبحث الوجود الذهني من حواشي
حكمة العين ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية
بين الماهية والوجود المفروض اولا واما نحوه ممن حيث قلد الشريف في ذلك وزعم وجود الانحصار
المذكور في صورة التعلقات ايض وقد اوضحناه انفا الوجه الثالث من الايراد على دليلهم
النقض باجراء الدليل في قدم الحوادث اليومية مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم بان يقال الحوادث
اليومية قديمة اذ لو كانت حادثة فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجودها حاصلا في الازل او لا يكون
حاصلا فيه ويكون حادثا بلا حدوث امر اخر او حادثا بسبب حدوث امر اخر فعلى الاول يلزم قدمها
وعلى الثاني يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وعلى الثالث يلزم التسلسل ينتج انها لو كانت حادثة يلزم
احد اللوازم الثلثة واللوازم باسرها باطلة فكذا الملزوم فيلزم ان تكون قديمة مع انها ليست
بقديمة قطعا فحاصله انه لو صح هذا الدليل بجميع مقدماته لزم ان تكون الحوادث اليومية قديمة وذلك
ظاهر البطلان فالمراد من قوله ان لا يوجد شيء من الحوادث من حيث انها حوادث والا فنفي وجود ذات
الحوادث مما لا معنى له ثم ان هذا الاجراء مبني على التقرير الثاني من التقريرين المذكورين سابقا
في تقرير اصل الدليل ولك ان تجريه على التقرير الاول بان يقال الحوادث اليومية اما ان يكون جميع ما لا
بد منه في وجودها حاصلا في الازل او لا يكون ويكون حادثا بدون حدوث امر اخر او حادثا بحدوث
امر اخر وعلى الاول يلزم القدم وعلى الثاني يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وعلى الثالث يلزم

الحامل هو الكاشبوي م

التس ينتج انها لو كانت حادثة يلزم اما القدم واما احد الاخيرين لكن الاخيرين باطلان فالقدم
حق فيلزم ان يكون الحوادث قديمة مع انها ليست بقديمة قطعا فلا فرق بين التقريرين في الاجراء المذكور
واما ما قيل من ان الاجراء المذكور على التقرير الثاني السابق هو الملايم لقول المجيب بان التس اللازم
من حدوث العالم باسره لان التس اللازم من حدوث العالم باسره انما هو في التقرير الثاني من حيث
ان اللوازم الثلثة فيه مبني على تقدير كون العالم باسره حادثا لانه نقيض المدعى الذي هو كون
بعض العالم قديما بخلاف التقرير الاول الاخير ههنا لان اللوازم فيه انما هو على تقدير كون بعض
العالم قديما الذي هو المدعى كما عرفت فح لا يحصل الملايمة بين قول المجيب المذكور وبين هذا الاجراء
فليس بشيء لان المراد من البعض القديم الذي هو مدعاهم ما عدا الحوادث اليومية قطعا اذ لا ينكر
حدوثها الصبيان فضلا عن الحكماء فح يكون المراد من التس اللازم من حدوث هذا البعض هو التس
اللازم من حدوث العالم باسره فلا فرق في الاجراء بين التقريرين ولا يأبى عن كل منهما كلام المجيب
الاتي على انه يقتضي ان يكون التس الواقع في دليلهم اعم من ان يكون محالا او غير محال مع انه لو كان
الامر كما فهمه لكان الاجراء على التقرير الثاني صوابا وامرا لازما فلا وجه لادعاء الملايمة فيه
واجيب عنه اه حاصله انا لا نم جريان الدليل المذكور في الحوادث اليومية اذ من جملة مقدمات
الدليل استحالة التس اللازم وتلك الاستحالة ممنوعة ههنا لان التس اللازم ههنا هو التس اللازم
من حدوث بعض العالم اعني الحوادث اليومية ولما كان البعض الاخر من العالم قديما جاز ان يكون
هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف التس
اللازم في حدوث العالم باسره الذي هو المأخوذ في الدليل فانه مح قطعا لانه تس في الامور
المرتبة المجتمعة في الوجود واما التس اللازم من حدوث بعض العالم كالحوادث اليومية فهو تس
في الامور المتعاقبة الوجود وليس ذلك بمح عند الحكماء لجواز ان يقع ذلك بواسطة الحركة
التي هي ذات جهتين من جهة استمرار وجهة تجدد فمن جهة استمرارها تصدر عن القديم
ومن جهة تجددها تصير مبدأ للحوادث ولا شك ان منع الجريان في مثله غير مقبول بلا سند فالقول
بانه انما تعرض للفرق بينهما لئلا يعود الخصم عليه بان يقول لما جاز التس عندهم فلم حكموا ببطلانه
في اصل دليلهم فمنع ~~بطلانه~~ في دليل الجريان قابل للمنع دون التس في اصل دليلهم تقول اذ لا يمكن
منع الجريان مع الاستناد الا ببيان الفرق بين الاصل وبين مادة النقض وكانه بنى هذا
على ان الاجراء المذكور مبني على التقرير الثاني في اصل دليلهم كما سبق منه وقد عرفت ما فيه
فهي ذات جهتين اه يعني لا يمكن ان يصدر الحادث عن القديم من غير واسطة والا لزم اما قدم
الحادث او حدوث القديم فلا بد هناك من امر يتوسط بينهما ولا بد لتلك الواسطة من جهتين من جهة

كلنبوي

الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التس في دليلهم

من جهة تناسب القديم ومن جهة تناسب الحادث فبالجهة الاولى تصدر عن القديم حتى لا يلزم حدوثه
وبالجهة الثانية تكون واسطة في صدور الحادث عن القديم حتى لا يلزم قدمه وما ذلك الا الحركة السرمدية
التي هي كيفية دائمة في الفلك ازلا وابدا بهذا الاعتبار تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية
موجودة في الخارج وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد
المفروض في الآن السابق واللاحق فكانها توسطت بين الاوضاع وهذه هي احدى الحالتين فيها
ولها حالة اخرى وهي التي تلزمها تلزم باعتبار اضافتها اي حركة الفلك الى تلك الاوضاع التي هي
بمنزلة الحدود في المسافة في الحركة الاينية وبهذا الاعتبار تسمى الحركة بمعنى القطع وهي موجبة لتجدد
اوضاع الفلك حادثة من حيث العوارض اللازمة لها فهي من حيث دوامها واستمرارها الذي
هو الحالة الاولى تصدر عن القديم فلا ينافي ما ذهبوا اليه من ان القديم لا يصدر عنه الا القديم
فلا يلزم قدم الحادث ولا حدوث القديم ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع الفلك تكون واسطة في
صدور الحادث عن القديم فلا ينافي ما ذهبوا اليه من ان الحادث لا يصدر عن القديم فلا يلزم
شيء من المحذورين ايض وهذا كما ترى مبني على اصولهم الفاسدة وانت مما سبق اي من قوله
سابقا وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق اه وانما
اعاده ههنا لان السابق الزام لهم في اصل دليلهم وهذا الزام بعد جوابهم المذكور لانهم لما جوزوا
التسلسل في الامور المتعاقبة والحوادث اليومية فلم لا يجوز مثل ذلك في مجموع العالم اذ يجوز حدوث
مجموعه بهذا الطريق الجائز عندكم فكانه من قبيل ابطال السند المذكور فاذا بطل السند تم النقض
عليهم بالحوادث اليومية فيبطل دليلهم قطعا لا يقال صدور العالم عن المبدأ الاول على هذا الوجه
غير ممكن لان الصدور بهذا الوجه متوقف على الحركة وهي من عوارض الاجسام فتلك الاجسام
المعروضة لتلك الحركة يستحيل ان يلزم عنه بواسطة الحركة والا لتأخرت عن الحركة العارضة لها
المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل
الابداع وهي العقول والنفوس الفلكية واجرامها وايضا هذه الحركة قديمة كما هو المفروض
فتقتضي جسما قديما لانا نقول كل ذلك دعوى بلا دليل على ما اشار اليه الش سابقا لان ما اشار
اليه ههنا لا يفتقر الى الحركة فلا يلزم محذور اصلا ولهذا قال مما سبق فظهر ان ما اورده سابقا
اتم مما اورده ههنا قيل من وجوه الاعادة ههنا التنبيه على ان تجويز القدم الجنسي بهذا الطريق
ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتأخرين في مجموع العالم ومذهب ابن تيمية
في العرش انتهى ولا يخفى ان هذا هو الظاهر من كلام الش لكن يرد عليه ان مذهب المتكلمين هو
حدوث العالم باشخاصها وانواعها واجناسها فكيف يؤيد به ما اورده ههنا من الالزام

كلنبوي

الا ان يقال لا بأس فى مقام الالزام ان يورد ما ينافى مذهب الامام من المتكلمين والمقصود انما هو الزام ما ذهب
اليه من التجويز المذكور ليس مجرد احتمال عقلى بل قال بذلك طائفة من العقلاء وان لم يكن من المتكلمين كبعض
المحدثين فى مجموع العالم وكالبعض الاخر منهم وهو ابن تيمية فى العرش قيل هو من المجتمة القائلين بكونه تعالى
فى جهة ومكان قال انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته فى جميع الامكنة
فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى على كون العرش مكانا له ولعله لما كان من القائلين
بحدوث العالم وجب حمل كلامه على حدوث شخص العرش وقدم جنسه لانه لما اثبت له مكانا وكان
تعالى قديما كان مكانه قديما ايضا والا لزم حلوله فى الحوادث فلا يتصور الجمع بين القول بقدم المكان الذى
هو العرش والقول بحدوث العالم الا بالحمل على حدوث شخصه وقدم جنس المكان ونحن نقول ان كان
حدوث العالم باعيانه وانواعه واجناسه من ضروريات الدين يلزم تكفير هؤلاء الائمة وحاشاهم
عن ذلك لاسيما ابن تيمة فانه من الائمة الاجلاء والدعوات عند قبره المنيفه الذى هو فى الشام مستجابة
فكيف ينسب الى مثل هذه الذات تعالى القدر ما يخالف الشريعة الغراء وقد اصر الشيخ المحقق ومن تبع اهوائه
على هذا القول الباطل على ان التحقيق ان القول حدوث الاشخاص يستلزم حدوث الانواع والاجناس
فلا فائدة فى حمل كلامهم على ما ذكروه والحق ان مقصود ابن تيمية ومن تبعه من متأخرى الائمة انما هو
حمل النصوص على ظواهرها على ما هو طريق السلف من الائمة ايضا فهم اثبتوا الله مكانا يقال له العرش
على ما ثبت فى النصوص القاطعة من غير ان يعلم هنا حقيقة الاستقرار وكيفيته وحقيقة
العرش الذى استقر تعالى عليه نعم وهو المذهب الذى يعبر عنه بالبلكفة اى بلا كيف فعلى
هذا لا يؤيد ما نسب اليهم ما ذكروه الخ هنا فالحق انه ينبغى ان يطرح هذا الكلام من البين
ونعم ما اورده المحشى ههنا فى المواقف من الزامهم فيما ذكروه حيث قال اذا سلم جواز التسر
فى الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق باخر
لا الى نهاية فان قيل ذلك انما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة قلنا لانم
ذلك اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى الى ما هو
شرط لحدوث العالم الجسمانى فلا يتم الاستدلال على قدمه فان قالوا كل حادث مادة يكون
هذا رجوعا الى ما ادعوه اولا انتهى وهذا هو الالزام الجامع والادب النافع من اجزاء
العالم اى افراد العالم على ما يدل عليه قوله من افراد العالم ولعله انما عبر به اقتفاء بظاهر
ما ورد فى عبارة بعض المشايخ حيث قال ههنا والعالم بجميع اجزائه محدث فى التعبير بالاجزاء
ثم بالافراد اشارة الى تحرير مرادهم بان مرادهم باجزاء العالم افراده او اشار به الى انه لا فرق
بين الاجزاء والافراد فى مثله هذا وقال الامام حجة الاسلام ما حاصله ابطال مستندهم القائل

بناء على ان الاشخاص متناهية
ببرهان التطبيق فيلزم حدوث
الانواع والاجناس قطعا *

القائل بجواز ان يقع التشكيك في الامور المتعاقبة بواسطة حركة ذات جهتين في منع الجريان بان يقول لا يجوز
ان يكون الحركة الدورية واسطة في صدور الحوادث عن القديم اذ لو كانت واسطة فاما ان تكون تلك
الواسطة من جهة انها ثابتة دائمة ازلا وابدا وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها صفة واحدة
شخصية موجودة في الخارج دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان تكون من جهة انها متجددة متصرمة
مثل الدورات المتعاقبة بان يكون كل دورة معينة منها واسطة بين القديم والحوادث المعينة في صدورها
عنه والكل باطل اما الثاني فلانا ننقل الكلام الى سبب تلك الدورة المعينة التي كانت واسطة في صدور
الحوادث عن القديم وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة واما الاول فلان تلك الحركة قديمة بالشخص
عندهم فلو كانت واسطة في صدور الحوادث عن القديم فبعد كون احد الامرين لازما هناك اما قدم
الحادث واما حدوث القديم وهو حينئذ بداهة يلزم حينئذ تخلف المعلول عن العلة التامة والرجحان بلا مرجح "
تلك الحركة واسطة في الصدور حينئذ ثابت في جميع الاحوال والاوقات لانها حركة مستمرة متماثلة الاجزاء
المفروضة فيها بالحقيقة فتخصيص بعض الحوادث ببعض الاحوال دون بعض وببعض الاوقات دون
بعض يستلزم الرجحان بلا مرجح وتخلف المعلول عن علته التامة وهو حينئذ قطعا ولما امتنع كون الحركة
واسطة في الصدور بطل سندهم المذكور وانما وصف الامام قوله مستمر بقوله متشابه الاجزاء "
بالحقيقة يكون كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين عن القديم لما بينهما من المناسبة التامة
بحيث لا يلزم فيه الرجحان بلا مرجح ولا التخلف بناء على كون ذلك الجزء علة لذلك الصادر المعين
فدفعه بهذا الوصف وحاصله ان تلك الحركة صفة شخصية لا اجزاء لها متخالفة بالحقيقة اذ قد ثبت
عندهم ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع فكذا الحال في عوارضه من الحركة
وغيرها فاذا كانت اجزاؤها المفروضة متماثلة بالحقيقة كما هو عندهم كانت واحدة قطعا وقد ثبت
عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يجوز ان يكون تلك الحركة واسطة في صدور الحوادث
في الاوقات المتفاوتة والاحوال المتخالفة والا لزم الرجحان بلا مرجح لاستواء نسبة الحوادث
الى جميع اجزاءها المفروضة فظهر من هذا ان المراد بالاجزاء ههنا هي الاجزاء الفرضية لا الاجزاء
بالفعل والا فكيف تكون صفة واحدة شخصية كما حققوا فليس لها اجزاء ولا جزئيات وان كان
يمكن اعتبارها بحسب اجزاء الجسم المتحرك وقد اشار اليه شارح التجريد حيث قال لاجزء لها في امتداد
المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء الجسم المتحرك فلا شك انها حينئذ اجزاء اعتبارية مفروضة
وكلام الامام ههنا مبني على مسلكهم قطعا فلا وجه لما قيل من ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة
اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون الاجزاء متخالفة سواء كان لها اجزاء ولم تتخالفا ولا يكون
لها اجزاء اصلا انتهى لان السؤال المذكور غير وارد على ما حررناه وان جوابه مخالف لتحقيقهم حيث

" بلا مرجح م

" لانها لو كانت متخالفة الاجزاء م

اثبت ان يكون لها اجزاء هذا ثم انك قد عرفت ان المراد من التشابه هو التماثل في الحقيقة على ما هو
حال الفلك وعوارضه فلا وجه لما قيل ايضا من ان معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطوء لان الاختلاف
بالسرعة والبطوء انما يتصور في الحركة بمعنى القطع ولا يتصور ههنا فلا وجه لنفيهما عنها اذ لا احتمال
لهما ههنا لا يقال معنى عدم الاختلاف ح عدم اختلافها في اقتضائها السرعة والبطوء ولا شك ان
السرعة والبطوء وان لم يكونا من شان هذه الحركة لكن هذه الحركة لكونها راسما للحركة بمعنى القطع
يحتمل ان تقتضي السرعة والبطوء فلا بد لنفي هذا الاقتضاء حتى يتم غرض الامام فلذلك نفاه لانا
نقول الاجزاء المتماثلة كما لا تختلف في السرعة والبطوء كذلك لا تختلف في اقتضائها اياهما والا لكان المقتضي
للسرعة غير المقتضي للبطوء فيلزم ان لا يكون الاجزاء متماثلة وهو خلاف المفروض بل خلاف ما عندهم
واما ما قيل ان اجزائها عند المنطقة تقتضي السرعة وعند القطبين تقتضي البطوء فللنفي المذكور
وجه وجيه فليس بشيء لان ذلك الاختلاف لم يحصل هناك من الاجزاء بل حصل من المحل والجسم المتحرك
ضرورة انه لو فرض كل من المنطقة والقطبين محل الاخر يكون الحركة على حالها ايضا فكما لا اختلاف
فيها بالسرعة والبطوء لا يتصور فيها اختلاف في اقتضائها اياهما حتى يصح النفي بهذا الاعتبار فيصح
حمل كلامهم عليه وانما قررنا قوله انها مبداء الحوادث من حيث انها مستمرة اه بقولنا اما ان تكون
واسطة في صدوره اه لان ظاهره مخالف لما عندهم مشهورا وتحقيقا لانهم اسندوا الحوادث
في مشهورهم الى العقل العاشر وفي تحقيقهم الى المبداء الاول ولم ينقل عن احد منهم انهم اسندوا
الحوادث الى الحركة الدورية لكنها لكونها سببا للصدور اسند الحوادث اليها على طريق الاسناد الى
السبب فعلى هذا معنى قوله فكيف صدر عن مستمر متشابه الاجزاء فكيف تكون تلك الحركة واسطة
في الصدور كما في انبت الربيع البقل هذا بقي انه قيل ان ما ابطله الامام سند اخص في الواقع لجواز استناد
الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة
لامر مجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا مساويا بل لازلا لسلسلة الحوادث
الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزامهم فهذا الاعتراض من الامام جواب الزامي لا تحقيقي فلا يرد
انه ابطال للسند الاخص انتهى واقول قد قرر في فن الآداب ان السند الاخص لو ابطل بما يساوي
المقدمة الممنوعة لكان ابطاله نافعا وههنا كذلك لان الامام ابطل سندهم بلزوم التسلسل فباي سند استندوا
ههنا يكون الابطال المذكور تاما فيه الا يرى انهم لو استندوا ههنا بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة
كاستنادها الى تعلقات متعاقبة او تصورات متعاقبة لامر مجرد يكون اعتراض الامام واردا
عليهم ايضا فلا وجه لجعله جوابا الزاميا لدفع الايراد المذكور لان ابطال السند الاخص بمثل هذا
الابطال نافع كما حققناه نعم في الجواب المذكور الزام لهم فيما زعموه من استناد الحوادث اليها اما باعتبار

خلخالي م

كلنبوي م

كلنبوي م

باعتبار دوامها واما باعتبار تجددها مع ان مذهبهم انما هو الثاني قطعا لعرق شبهاتهم والا فالجواب المذكور
تحقيقي قطعا ولا يلزم من وجوه الالزام عليهم بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة في مجموع العالم باستنادها
الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لامر مجرد كما سبق نبذ منه من الشارح فكيف يكون
جواب الامام ههنا تحقيقيا لانا نقول هذا يدل على ما ذكرناه قطعا لان مقام الالزام غير مقام التحقيق فهم
في ذلك المقام الزموا عليهم وههنا اوردوا كلاما تحقيقيا بحيث يبطل تجويزهم المذكور الذي اوردوه في مقام
الالزام والحق ان جواب الامام جواب تحقيقي وان خص ظاهرا لما زعموه من الحركة السرمدية هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام فكيف صدور من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاوقات اي لا يجوز الصدور المذكور
والا لزم الرجحان بلا مرجح وتخلف المعلول عن العلة التامة كما سبق فهو كناية عن نفي الصدور بل عن نفي
امكانه ومثل هذه العبارة شايعة في هذا المعنى فلا يرد ما قيل ان الحركة المستمرة كيفية لا تتصف
بكيفية اخرى فكيف يسند اليها الصدور المنفي باعتبار الاستفهام الانكاري والحال ان ذلك الصدور
المنفي مستلزم لوجود كيفية من الكيفيات المستمرة على ان الكيفية المستفادة من النفي المذكور
كيفية لغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف وهي لا يجب ان يكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة
الكيف مع انه لا بأس في اتصاف الكيفية بكيفية اخرى بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم
هذا والحق انه كلام خال عن التحصيل لان الصادر ههنا غير المصدر وما هو من مقولة الكيف انما هو
الثاني وما يتصف بالكيفية المستفادة من النفي المذكور على تقدير تسليمه انما هو الصادر كما لا يخفى
على الماهر فما سبب تجددها في نفسها استفهام حقيقي عن جنس بسبب الجزء المتجدد الحادث
من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شيء اخر والا فلا يستفهم عن احتياجه الى مطلق السبب كما يدل
عليه قوله فيحتاج الى سبب اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن
من الوجود والعدم بنفسه وليس تلك العلة نفس تلك المتجدد لاستحالة علية الشيء لنفسه بل هي امر
اخر لا محالة وليست تلك العلة غير الحركة لاستلزامه خلاف المفروض وخلاف ما عندهم ايضا من كون
مبدأ الحوادث لا يكون غير الحركة على انه يلزم التسلسل في الاسباب ح ايضا فاذن علة الحركة السابقة
عليها وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل في الحركات السابقة عليها هذا هو المطابق لظاهر كلام الامام وهو الذي
بنى الاعتراض الاتي ~~بهبوب الشبهة الاتية~~ عليه وقيل في التقرير انهم ان قالوا سبب الحركة الحادثة
مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاج الحركة الى حركة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل في الحركات الغير المتناهية
المرتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد في الوجود كما هو ظاهر كلامهم الامام ~~فليس بشيء ويبنوا عنه السياق~~
~~والسباق على ان هذا اللزوم والاحتياج في غاية الخفاء~~ وتلخيص كلام الامام انهم جعلوا سلسلة
الدورات الغير المتناهية معدات واسبابا لسلسلة الحوادث العنصرية وغفلوا عن انفس

هو الالزام عليهم

يعني ان هذا كلام ذكره بعض الناظرين لكنه كلام خال عن التحصيل م

كهنبوء م

انتهى

تلك الدورات فانها حوادث متعاقبة تحتاج فى حدوث كل دورة منها الى اسباب اخر فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة هذا اورد على الامام ان لاجزء للحركة بمعنى التوسط فى امتداد المسافة وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهى امر موهوم لا وجود له وكذا اجزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع متصلة فى نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المتصل الغار فلا يحتاج شئ من تلك الاجزاء الى سبب وما قيل فى الجواب من ان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة فى الخارج بل المرئية من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة والتثليث والتربيع الواقعة بين الثوابت حيث اثبتوا للكواكب فى هذه الحالات تاثيرات متخالفة فى العنصريات بالاستعدادات المتفاوتة تمنع الامام ايضا اثبات التسلسل فى اسباب تلك الاتصالات الحادثة الموجودة فى الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراده نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة فى الخارج مع وصف الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج اجزائه الى الفعل متعاقبة وسيجئ من انه ان ما وجد اعاده متعاقبة له مخواخر من الوجود الخارجى فليس بشئ اما الاول فلان المتخالفة الانارية فى العنصريات وان كانت عندهم تاثيرات الكواكب فى الحالات المذكورة من الاتصالات والاقترانات والمقابلات بانواعها لكن لاشك ان تلك الحالات انما تحصل للكواكب والافلاك بحركاتها المتخالفة المتجددة المستديرة السرمدية فلا معنى لاثبات التسلسل فى تلك الحالات بل اثباته ليس الا فى نفس الحركة السرمدية المتجددة كما اشار اليه الامام فح يرد الاعتراض المذكور قطعا واما الثانى فلانه اذا سلم كون الحركة بمعنى القطع غير موجودة فى الخارج مع وصف الامتداد كيف يزعم ان اجزائه خرجت الى الفعل متعاقبة لان الحركة بمعنى القطع انما هو الى وصف الامتداد بل هى عبارة عن الامتداد الوصفى فاذا قطع النظر عن ذلك الوصف لا يبقى لها وجود اصلا فضلا عن كون اجزائه خارجة الى الفعل متعاقبة بل الجواب عن الاول هو ان الحركة بمعنى القطع وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يفترضه العقل بطريق الاختراع كزوجية الثلثة مثلا بل هى من الصفات الواقعة فى نفس الامر وان لم تكن موجودة فى الخارج بناء على ان لها اسها موجودا فى الخارج يرسمها فى الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة فى الفلك بالآن السيال ولا شك ان كل حادث ولو فى نفس الامر يحتاج الى سبب وعن الثانى ان الاجزاء الفرضية موجودة فى ضمن وجود الكل فلها كون من الوجود المقابل للعدم وهذا القدر يكفى فى احتياج كل جزء مفروض هناك الى سبب وما قيل عليهما اولا ان الحركة الغير الموجودة فى الخارج لا تكون معدة مؤثرة فى العالم العناصر ولا بسببيا قريبا لتاثير الكواكب بل القريب هو الاتصالات وثانيا بان الاجزاء الفرضية اذا كانت موجودة فى ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة لم يكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم فدفوع اما اولا فلان الحكماء قائلون بتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على الهيولى العنصرية مع ان

ان تلك الاستعدادات علة معدة بعضها لبعض وغير موجودة في الخارج والحق ان الوجود انفس الامر يكفي في كون الشيء علة معدة للاخر ثم ان السبب القريب لتأثير الكواكب وان كان هو الاتصالات لكن لاشك ان السبب القريب لتلك الاتصالات هو الحركات الفلكية ليس الا وأما ثانيا فلانا لانم ان تلك الاجزاء اذا كانت موجودة في ضمن وجود الكل لم يكن تلك الاجزاء حادثة اذ الكلام في كل واحد من الاجزاء المفروضة ولاشك ان الاجزاء مع كونها عين الكل يحتاج كل منها الى سبب على ان ذلك مؤيد لمطلوبنا الذي هو لزوم التسلسل لهم ح فتبصر واعترضناه جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني من تردد الامام وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع استحالته مستندا بان التسلسل اللازم من الاحتياج كل متجدد الى سبب كما اشار اليه الامام هو التسلسل في الامور المتعاقبة لا في الامور المجتمعة اذ يبين جنس ذلك السبب بان يقول كل متجدد لاحق متجدد اخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة علة معدة للدورة اللاحقة فغاية ما لزم ههنا تسلسل الامور المتعاقبة لا المجتمعة انتهى وذلك لان الامام كما سئل عن جنس السبب حكم بالاحتياج اليه فاذا كان كل متجدد محتاجا الى السبب يلزم التسلسل ههنا قطعا فلا حاجة في تقرير الاعتراض الى بيان جنس السبب فلت التجدد اه جواب عن الاعتراض السابق باثبات الم الذي هو استحالة التسلسل اللازم بتحرير ان مراد الامام من التسلسل اللازم ههنا هو التسلسل في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة الذي هو الحق عند الكل وذلك بان يقال لا يجوز ان يكون مبداء الحوادث الحركة من حيث تجددها الذي هو عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء اخر وان كان التجدد في كلام الامام يحتمل اثبات التسلسل في كلا طرفي الوجود والعدم وان كان المتبادر اثبات التسلسل بالنظر الى وجود الحادث لكن لما كان اثباته بالنظر الى عدم الحادث اقوى من حيث انه قاطع لعرق شبههم مع ما فيه من الرد على ان عدم الحركة لا يحتاج الى علة كما هو صريح كلام بعضهم تعرض الشارح لاثبات التسلسل في هذا الجانب اولا ثم اشار بقوله والحاصل الى اثبات التسلسل في كلا الجانبين هذا وبالجملة لا يجوز ان يكون مبداء الحوادث الحركة من حيث تجددها اذ لو جاز يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في ذلك الحال كما لزم ذلك في حال وجود الحادث كما سيجيء التصريح بكليهما ينتج انه اذا عدم جزء من الحركة يلزم ذلك التسلسل الخ اما الصغرى فظاهر اذ لو لم يتعدم جزء من الحركة لم تكن متجددة وقد فرضناه واما الكبرى فلما بينه بقوله فلا بد لعدمه من علة قال الفاضل المحشي ههنا بحث شريف يحتاج المقام اليه وهو ان ما ذكره الشارح لا تعلق له بقدم العالم ولا بحدوثه ولا بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو جار على كل تقدير في امتناع عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا

فاندفع ما قيل من ان الامام سئل عن جنس السبب فاللازم على المجيب غير ما عده اضل الامام ص

عبارة غير الامر ما الموجودي والمهدي ص

لايجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلابد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود
او عدم امر موجود او كلاهما او الكل ح مستلزم للتسلسل الخ فى ذلك المحال بل فى حال وجوده ايضا بهذا التقرير فلو صح
هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع ان بعضه منعدم بعد وجوده قطعا بل يلزم امتناع وجود كل موجود مع
بداهة وجوده لكن هذا لايضر الامام ولا لغيره من المتكلمين اذ لا يلزم شئ من المحالات لهم بناء على ما قدمه من ان
تعلق الارادة فى الازل كاف فى صدور الحوادث عن القديم فى اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية لشئ من الحوادث
ولا امتناع بوجودها وانما ذلك على الحكماء القائلين بانه لا يمكن صدور الحوادث عن القديم الا بواسطة
الحركة لانه اذا كان الامر كما زعموا فكما يلزم التسلسل الخ ههنا كما بسيط يلزم ابدية الحوادث بل امتناع وجودها
فغاية تضاعف المحالات اللازمة لهم وذلك مؤيد لمطلوبنا انتهى منقحا فيه بحث لانا لا نسلم ان هذا الكلام لا تعلق
له بعدم جواز التسلسل ولا بتوسط الحركة فى صدور الحوادث عن القديم اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لو لم
يكن الحركة واسطة فى صدور الحوادث عن القديم يكون الكل مستندا اليه تعالى عندهم من غير لزوم محذور وههنا
كما عند المتكلمين وانما الفساد ونشأ من كون الحركة واسطة فى الصدور من حيث انه نقل الكلام الى كل دورة
وجودا وعدما فلزم التسلسل الخ بخلاف ما اذا لم يكن الحركة واسطة فى الصدور فح يكون كل معلول مستندا
الى البارى القديم فالحق ان هذا البرهان قائم على بطلان كون الحركة مبداء الحوادث وان استلزم
فسادا خر على ذلك التقدير ايضا فجعله من قبيل المغالطات العامة الورود لا يليق بمنصب الشيخ ولا بكعب
الامام تعالى ثم قال ويرد على الشيخ ايضا ان الظاهر فى تصوره الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة
فلابد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معها او غير الحركة وعلى الثانى يبطل انحصار
الواسطة مع انه يستلزم التسلسل الخ وعلى الاول تنقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل فى تلك
الحركات المجامعة للحركة مع الحركة الاولى فى الوجود المرتبة على ما اشرنا اليه وعلى هذا يندفع الاعتراض
السابق عن الامام ايضا لان كلامه فى العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء لا قبله كما فى الجزء السابق
المعد هذا ويمكن ان يقول لزوم التسلسل الخ فى حال عدم الحركة فى غاية الخفاء فلذلك تعرض به على انه يرد عليه
انه لا يجوز ان يكون علة ذلك الجزء الحادث عدم الحركة السابقة عليه اذ لا ينكر مدخلية العدم فى العلية
فما ذكره الشارح فى تصوره الامام مقبول عند الكرام ثم ان احتياج وجود الجزء من الحركات الحادثة الى
العلة مما لا اخفاء فيه لاحد فلا حاجة الى التعرض به بخلاف احتياج عدم ذلك الجزء الى العلة فانه فى غاية
الخفاء حتى ذهب صاحب التحصيل الى عدم احتياج عدم الحركة الى العلة حيث قال ولولا ان فى الاسباب ما يعدم
لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى فلذلك تعرض الشيخ
باحتياج عدم الحركة الى العلة واجرى البرهان على ذلك وان لم يتفطن ذلك الحبر لمراد صاحب التحصيل
وغرض الشارح من تصوير الكلام فى جانب العدم وبنى على ذلك ان فهم الفاسد منها قويا ههنا من جانب

ويرد عليه ان الايجاب ان يكون ان تلك العلة حركة ما بعينها
عليها كما اشار اليه الشارح والخفاء ان الفصل الذى يكون
ان الايجاب اذ لا يجب ان يكون ما بعينه
بل لا يكون الا ما عدم آنا ما
بل لا يكون الا ما عدم آنا ما
ان يكون لها علة ما بعينها
واما الثانى فلان عدم الامر
بمستند ذلك العدم من موانعه وظاهرها مستندا لنفس العدم
او هو والقدرة الحادثة انتهى فتطرق
جانب العدم وظنه انه لم يعتبر هاتان القيدان
لان علة وجود الحركة السابقة
فلم ير فيه لا بد لوجود ذلك
من علة حادثة وعلة
وكذا ان يعتبر معه
كما لا يجاز ان يكون
فلم يكن ان بد
فى قوله الا
منه ان ضم
فحاصل
فتدبر

من جانب الحكماء على الشـ كما زعمه واشار الى انه يمكن حمل مراد المعترض عليه بحيث يندفع ههنا كلام الامام ولا يتم
نصرة الشـ والكل نشاء من حمل كلام صاحب التحصيل على خلاف مراده وعدم التفطن لسوق كلام الشـ
المحقق ونشير الى ما اعانه للحكماء مفصلا والى ما فهمه من كلام صاحب التحصيل والى ما فيه من وجوه البحث
فانتظر فلا بد لعدمه اى لعدم الحادث من علة حادثة عند حدوث ذلك العدم ولو كانت تلك
العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من الوجود والعدم لا يقال
فلم لا يجوز ان يكون العلة لذلك العدم ذات ذلك الجزء المنعدم لانا نقول لا يجوز ذلك لا لانه لو كان
ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه موجود قبل ذلك العدم لان
الممتنع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم لا للعدم الخاص الذى هو العدم بعد الوجود بل لان الذات
لو كانت علة لذلك العدم لزم عدم انفكاكه عنه لامتناع تخلف المعلول عن العلة فيلزم ان يكون فى حال
اتصافها بالوجود متصفا بالعدم وانه اجتماع النقيضين ولك ان تقول لو كانت الذات علة لذلك
العدم يلزم ان يكون قبل وجودها متصفا بالعدم فى الزمان الذى وجد بعد العدم وهذا خلف خال
عن التحصيل ولك ان تقول لو كانت الذات علة له مع ان عليتها له بشرط وجودها المعد له يلزم ان يكون
الشئ مشروطا بنقيضه والكل متقارب المآل واشار بهذا الكلام الى رد ما يستفاد من كلام
بعض الفلاسفة من كون هذا العدم غير محتاج الى علة لان الحركة بمعنى القطع لما كانت متجددة منقضية
بل عبارة عن التجدد والتقضى لا يحتاج فى عدمها الحادث وتقضيها الى علة حادثة وان كانت فى وجودها
الحادث محتاجة الى علة وهو المستفاد من كلام بهمنيار فى تحصيله حيث قال ولولا ان فى الاسباب
ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وهى الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده الحركة بمعنى
التوسط لانه قديمة بالشخص صادرة عنه تعالى ايجابا ولا ان مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى
لذاته عدم الحركة بمعنى القطع على ما توهمه بعضهم وبنى البحث الطويل ههنا عليه لان
كلامه انما هو فى كون بعض الاسباب فائتا لذاته ومنعدما مع قطع النظر عن غيره ولو كان مراده ذلك
لكان الفوت والانعدام بما يكون خارجا عنه واسما له ففهم هذا المعنى من كلام صاحب التحصيل فاسد
فمراده ليس الا ما ذكرناه فلذلك بنى الاستدلال عليه كما حققناه اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض الناظرين
ههنا بنى على هذا الفهم واورده على الشـ من جانب الحكماء منعا ووصفه بانه قوى لا مدفع له مع انه اوهن
من بيت العنكبوت لا يخفى فساده على من له ادنى تأمل قال ما حاصله انا نختار الشق الثالث ونمنع
لزوم التسلسل المح مستندا بانه يجوز ان يكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم المقتضية
لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم
سابقه فعلى هذا يكون العلة مجموع المركب من الحركة بمعنى التوسط ومن الشرط الوجودى او من الشرط

كلنبوء

العدمي لذلك العدم او الوجود وبيان ذلك انهم زعموا على سطح الفلك دوائر من جملتها منطقة البروج وهي مشتملة
على نقط غير متناهية ومن جملتها دوائر الميل وهي دوائر عظام مارة بقطبي معدل النهار وجزءا من منطقة
البروج او بكوكب من الكواكب على ما اشار اليه المص في المواقف فلو فرضنا حدين من دوائر الميل وفرضنا ان نقطة
من تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الاخر فتلك النقطة تقتضي الحركة بمعنى التوسط لانها
في كل آن يفرض في موضع اخر بحيث لا يستقر في موضع اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء
الحركة عندهم فما دامت بين الحدين لا توجد الحركة بمعنى القطع بينهما بتمامها بل يوجد بعض اجزائها وانما توجد بتمامها
في آن الوصول الى الحد الثاني ولا تستقر هناك في اكثر من آن بل تجاوز ذلك الحد وتشرع في اجزاء جزء اخر
من الحركة بمعنى القطع فظهر ان كل جزء من اجزائه المفروضة فيما بين الحدين فوجوده بتمامه آني لا زماني وان
كان خروج جميع اجزائها تدريجيا وان المقتضي لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجود الآتي
والمقتضي لوجوده التدريجي والآتي بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط كما اشار اليه
صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو
الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدمه الطاري
لانها قديمة عندهم لا يتصور فيها فوت ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها والا لزم اجتماع
الوجود والعدم او ما هو قريب اليه بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى
القطع المفروضة بين حدين معينين فح نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك
الاجزاء المتعاقبة من الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة على مادة الفلك
لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعلة حادثة هي
مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد زال
ذلك الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء فكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء
علته مسلم لكن لزوم التسلسل المحال مم وانما يلزم ذلك لو لم ينته السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط
القديمة بان تكون مقتضية لعدم كل الاستعدادات الغير المتناهية على مادة الفلك ولا
محذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة بين الحدين
لكنه تس في الامور المتعاقبة وتس بمعنى لا تقف عند حد وذلك جائز اتفاقا انتهى وفيه
بحث اما اولا فلانه لا حاجة في تقرير المنع المذكور الى هذه المقدمة الرياضية بل يكفي ان يقال لم لا يجوز
ان يكون الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة لوجود كل جزء
بشرط عدم سابقه ولعدم كل جزء بشرط وجوده فغاية ما لزم ههنا تسلسل الاستعدادات
المتعاقبة على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم واما ثانيا فلانه لو سلم الاحتياج الى ما ذكره

استعداد حادث بشرط وجوده ووجود
كل استعداد بشرط عدم الاستعداد
السابق فغاية الامر لزوم تعاقب م

ذكره لكنه غير وارد ههنا لان الامام اشار الى دفع امثال هذه الاحتمالات بما اورده فى شق الاول لان تلك
الاستعدادات اذا كانت منتهية الى الحركة بمعنى التوسط كما زعمه فاما ان تكون متخالفة الاثار او لا وعلى الثانى
يلزم ان لا يكون الحركة بمعنى القطع متجددة متخالفة الاثار وهو خلاف المفروض بل خلاف الواقع ايضا وعلى
الثانى لا يجوز استناد تلك الاستعدادات المتخالفة الى الحركة بمعنى التوسط التى هى صفة واحدة شخصية
والحق ان من لاحظ قول الامام سابقا فكيف صدر من مثله متشابه الاجزاء له لا يتصدى لمثل هذا الكلام
واذ مراد الامام من هذا الكلام انما هو ابطال كون الحركة بمعنى التوسط راسما للحركة بمعنى القطع الذى
هو مبدأ الحوادث عندهم كما زعموا وآما ثانيا فلان هذا الكلام لا يرتضيه الفلاسفة ومراد صاحب
التحصيل من قوله ولولا ان فى الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وهى الحركة التى لذاتها وحقيقتها
تفوت ليس ما فهمه من ان الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدم الحركة بمعنى القطع حتى يكون اشارة فى
كلامهم لمثل هذا الاحتمال الذى اورده اذ يابى عنه هذا التوجيه كلامه وعبارته بل مراده ان ذات
الحركة بمعنى القطع تقتضى عدم اطارى لا بمعنى ان ذاته علة لعدمه والا لزم اجتماع الوجود
والعدم او كون الشئ مشروطا بنقيضه كما حققناه بل بمعنى ان عدمه اطارى لا يحتاج الى علة وهو
الموافق لما زعموا من كون الحركة بمعنى التوسط راسما موجودا اذ لا معنى لكونه راسما للعدم فما ذكره
اعانة لهم لا يوافق مسلكهم بل تلخيص كلامهم ههنا ان الحركة بمعنى التوسط لكونه راسما موجودا للحركة بمعنى
القطع يحتاج وجود كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع الى علة هو الحركة بمعنى التوسط لكونه راسما
له لكن لما لم يكن بينهما تغاير فى الخارج لم يعتبروا العلية بينهما والتغاير بينهما انما يظهر فى عدم
اجزاء الحركة بمعنى القطع ضرورة ان الاول لكونه قديما عندهم لا ينعدم بخلاف الثانى فعدم كل جزء
من اجزاء الحركة بمعنى القطع غير مستند الى ذلك لعدم كونه راسما له فذلك العدم لا يحتاج الى علة فلا
يلزم التسلسل الخ فغاية ما لزم هو التسلسل فى الامور المتعاقبة ولو كان ذلك العدم مستندا الى الغير لزم
التسلسل المستحيل هنا قطعا وهذا مراد صاحب التحصيل من قوله لما صح وجود الحادث فلذلك تعرض الشارح
المحقق لذلك العدم وجزم بانه لا بد له من علة والزم التسلسل المستحيل لهم قطعا وآما رابعا فلان ما اشار
اليه من كون الاستعدادات الغير المتناهية بين الحركة بمعنى التوسط وبين ذلك الجزء من الحركة بمعنى
القطع غير متناهية بمعنى لا تقف عند احد غير مسلم لانه ان بنى ذلك على كون المسافة بين الحدين
المفروضين متناهية يلزم كون تلك المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى وذلك مما لا يقولون به وان بنى على
امر آخر فليبين على انه نقل الكلام الى سبب كل استعداد حادث والى تخصيصه بجزء من الحركة بمعنى القطع
دون جزء فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين اعنى الحركة بمعنى التوسط وذلك الجزء من الحركة بمعنى
القطع والحق ان الاستعدادات الغير المتناهية ولو كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكن

وجود استعداد ات غير متناهية مبنى على كون الحركة بمعنى التوسط مقتضية اياها لذاتها وقد عرفت ان الامام
رحمه الله نفاه بحيث لم يبق للخصم من المتكلمين كصريباب او كطنين ذباب وتلك العلة اى تلك العلة
الحادثة عند حدوث ذلك اما امر موجود فى المرتبة الاولى واما عدم امر موجود فى تلك المرتبة ايضا واما
مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائه امرا موجودا او البعض الاخر عدم امر موجود فى تلك المرتبة
والقرينة على تقييد هذه الاحتمالات بالكون فى المرتبة الاولى قوله وعلى الاول تنقل الكلام اه اذ الظاهر
منه ان المراد من قوله وعلى الثانى ومن قوله وعلى الثالث وعلى الثانية تنقل الكلام وعلى الثالث تنقل الكلام
فاندفع ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد قوله وعلى الاول تنقل الكلام فلا يليق ايراده ههنا ثم ان
المراد من الامر الموجود اعم من ان يكون موجودا واحدا او اعم وكذا المراد من عدم امر موجود ومن المركب
اعم من ان يكون واحدا او اكثر لئلا يختل الحصر بما كان علة فى تلك المرتبة موجودين او اثنين او عدمى
موجودين او مركبين فى قيد قوله اما امر موجود واما عدم امر موجود بالافراد بان يقول اما مفرد
وهو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب هو عدم امر موجود ثم عمهما لادخال هذه
الصور بحمل الاقسام على الجنس لم يصب لان هذه الصور لا تخلو عن التركيب فكيف يصح الادخال
وان كان مراده هو الافراد بالنظر الى الشق الثالث فالوجه ما اشرنا اليه واما الواسطة باختلاط
القسمين او الاقسام فيشير اليه الشارح ويحققه هناك ان شاء الله تعالى فان قلت ان كان
المراد بالامر الموجود ما هو الموجود فى الخارج يخرج من الحصر ما هو الموجود فى نفس الامر لجواز
ان يكون العلة الحادثة امرا موجودا فى نفس الامر وان كان المراد منه ما هو الموجود فى نفس الامر
بناء على ما حقق من جريان برهان التطبيق والتضايف فى استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود
فى نفس الامر فلا يصح المقابلة بينه وبين الشق الثانى اذ الظاهر منه ما هو العدم الثابت فى
نفس الامر ايضا كالقسم الاول اذ لو اريد منه العدم المحض لم يحتج الى علة ولا يكون علة لشئ
اخر ايضا قلت المراد من الامر الموجود الامر الوجودى الذى لا يكون العدم جزءا منه بقرينة المقابلة
فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود
وح يسقط الشق الاول فلا حاجة الى ابطاله قلت لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا
كذا قاله الشارح المحقق فى الموجزة اعلم ان الفاضل المحشى لعضد قوله عما ذكره الشارح كما نقلته ذكر فى
الشق الاول احتمالات ثلثة فى اثنين منها عدم العلة علة لعدم المعلول وفى الاخر منها عدم المعلول
علة لعدم العلة ولما ورد عليه ان قولهم عدم العلة علة لعدم يعكس الى علة العدم عدم العلة
فيلزم ان يكون فى جميع الاقسام عدم المعلول لعدم العلة دفعه بان قولهم المذكور لا ينعكس دائما اذ لو
كان عدم المعلول لعدم العلة التامة فلا بد ان يكون بعدم شئ من اجزائه وينقل الكلام اليه فيلزم التسل

مجاز عند اولى الالباب غاية شئ وغيبة صه

القيد هو للثانية

كالسابق

التس ثم ذكر ان التس اللازم ههنا هو التس فى الامور الانتزاعية ولا استحالة فيه فالحق ان عدم المعلول
فى جميع الاقسام لعدم العلة وان قولهم المذكور ينعكس فى هذه المادة واذلم ينعكس كليا ولذا قالوا عدم
الوجود لا يستند الا الى العدم هذا ولا يخفى ان هذا الكلام لاطائل تحته ههنا وكله ظاهر لا منفعة له
بما اشرنا اليه مع ان ماذكره فى القسم الثالث الذى قرره مخالف لما فى التجريد حيث قال وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة فى الخارج وانجاز فى الذهن لانه اذا اراد بما ذكره اولا من ان عدم المعلول علة
لعدم العلة مطلقا اوفى الخارج فهم وان اراد به ان عدم المعلول علة لعدم العلة فى الذهن فلم
لكنه غير مفيد ههنا اذ الكلام فيما هو العلة فى الخارج ثم ان ماذكره اخرا من تحقيقه لا يقابله لان
مرادهم من قولهم المذكور ان عدم الوجود لا يستند الا الى العدم فى الخارج اذ لا مانع من كون عدم العلة
مستندا الى عدم وجود المعلول فى الذهن كما نقلناه انفا فاذا اراد بما ذكره فى القسم الثالث ان عدم
المعلول علة لعدم العلة فى الذهن فسلم لكن لا يصح رده بما ادعاه من التحقيق فالحق انه ينبغى ان يطرح
هذا الكلام من البين لانه مع ما فيه كما ذكرنا لا فائدة له فى غرض الشارح | وعلى الاول ننقل الى
علة ذلك الامر الحادث فنقول لا بد لقضيان لا وجود عليه من جانب المبداء الفياض الموجب على ما زعمتم
من علة حادثة هو اما امر موجود ايض او عدم امر موجود او مركب منهما كما فى المرتبة الاولى من غير فرق
فان كانت امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التس فى الموجودات المجتمعة المرتبة
يعنى اذا كانت العلة فى جميع المراتب الغير المتناهية امرا موجودا يلزم التس فى الموجودات المجتمعة
فى الوجود فى زمان واحد هو زمان العلة الموجودة وزمان عدم ذلك الجزء من الاجزاء المرتبة
المتجددة وكذا الكلام فى قوله وعلى الثانى اه يعنى انه اذا كانت العلة الحادثة عدم امر موجود ننقل
الكلام الى علته فهى اما امر موجود او عدم امر موجود او مركب منهما كما فى المرتبة الاولى لكن اذا
كانت عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فاذا كانت عدم امر موجود فى جميع المراتب
الغير المتناهية يلزم التس فى الموجودات المرتبة المجتمعة التى هى هذه الاعدام اعدام لها وكذا
الكلام فى قوله وعلى الثالث اه يعنى انه اذا كانت العلة الحادثة مركبا من القسمين ننقل الكلام الى
علته فاما ان تكون امرا موجودا او عدم امر موجود او مركبا منهما وهذا هو المراد من قول الشارح
فلا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما يعنى انه اذا كانت علة تلك العلة امرا موجودا فقط يلزم
ان تكون غير متناهية فى جميع المراتب وكذا اذا كانت عدم امر موجود فقط يلزم ان تكون غير
متناهية فى جميع المراتب وكذا اذا كانت مركبة منهما يلزم ان تكون غير متناهية فى جميع المراتب
ايض فلا فرق فى التقييد بقولنا فى جميع المراتب الغير المتناهية بين هذا القسم وبين القسمين
الاولين كما قررناه وان وهم الفاضل المحشى فى ذلك وزعم ان التقييد المذكور ربما يجى عنه تعميم الشر

هنا وتلخيص المقام ان للعلة الحادثة في كل مرتبة ثلث احتمالات اما امر موجود واما عدم امر موجود
واما مركب منهما ثم انه فيما عدا المرتبة الاولى اما ان يكون العلة امرا موجودا الى غير النهاية فهذا هو الذي
اشار اليه اولا كما قررناه واما ان تكون عدم امر موجود الى غير النهاية فهذا هو ما اشار اليه ثانيا
كما قررناه واما ان تكون مركبا من امر موجود الى غير النهاية وعدم امر موجود كذلك فهذا هو الشق الثالث كالثاني والاول
واما ان تكون في بعض المراتب بعد المرتبة الاولى في كل من الاحتمالات الثلثة في علة الحادث
علة امرا موجودا وفي بعضها عدم امر موجود وفي بعضها مركبا منهما ثنائيين او ثلاثيا فهذه
احتمالات اربعة فح لابد ان يكون احد القسمين الواقع في السلسلة من الامور الموجودة
وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه سواء كان تلك المراتب مركبة من الاثنين من الاحتمالات
الثلثة بطريق الاختلاط بان يكون العلة في بعض المراتب في سلسلة واحدة امرا موجودا وفي بعضها
عدم امر موجود فيها ايضا وهكذا الى غير النهاية او في بعضها امرا موجودا وفي بعضها مركبا منهما
وهكذا او في بعضها عدم امر موجود وفي بعضها وهكذا او من الثلثة بان تكون العلة في
بعضها امرا موجودا او في بعضها عدم امر موجود وفي بعضها مركبا منهما كل ذلك في سلسلة
واحدة فهذه هي الاحتمالات الاربعة لا نقدوها قد اشار اليها الشيخ بقوله فح لابد ان يكون
احدهما كما قررناه لان الكلام بعد قوله وعلى الاول اه فيما عدا المرتبة الاولى ولا شك ان هذه
الاحتمالات الاربعة قائمة في كل من الاحتمالات الثلثة التي هي في المرتبة الاولى بالنظر الى ما فوقها
لكن الشارح اخذ لزوم الستة في الاول والثاني بالنظر الى احتمال واحد منها وهو كون العلة
امرا موجودا في جميع المراتب في الاول وكونها عدم امر موجود في جميعها في الثاني ولم يأخذ هذا
التقييم فيهما لان لزوم الستة على كل تقدير انما يظهر بعد بيانه في كل ما كانت العلة امرا موجودا
كما في الاول وعدم امر موجود كما في الثاني فبعد بيانه في هذين القسمين اشار الى لزوم الستة
في جميع الاحتمالات في صور الاختلاطات كما في الثالث ولما كان الكلام ههنا في العدم اللاحق
كما حققناه فمتى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت العلة
عدم امر موجود يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود على ما يقتضيه قولهم ضرورة ان ما لا يكون
وجوده علة لوجود شئ اه ومتى كانت العلة امرا مركبا يجتمع الموجودات مع الجانبين وبذلك
يظهر لزوم الستة في الموجودات المجتمعة في الوجود اما في احد الجانبين او كليهما والحاصل ان في
ان العلة في المرتبة الاولى ثلث احتمالات وفيما فوقها في كل احتمال اربع احتمالات ثنائية او
ثلاثية لابد ان يكون احد القسمين في تلك الاربعة او كلاهما غير متناه ليظهر لزوم الستة فا
لانفصال بمنع الاحتمالات الثلثة في المرتبة الاولى حقيقي وفيما فوقها من تلك الاربعة انفصال

انفصال خلوى فانت المحق اكتفى فى الصورة الاولى وفى الثانية بواحد من تلك الاربعة كما ذكرناه من الوجه
وفى الثالث ابو زهذا السقيم لا يقال فكيف يصح قولك وكلاهما لانك جعلته شاملا لاحتمال المركب من اختلاط
الصور الثلثة فى مراتب السلسلة لانا نقول ذلك المختلط الثلاثى ايضا لا يخلو اعن كلا القسمين كما لا يخفى
فظهر بهذا التحقيق والتقرير اندفاع ما قيل كان الواجب ان يبينه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره لان ذلك
انما نشأ من عدم تقرير الكلام على وجهه على ان الوجوب الذى ادعاه موقوف على وجود المفاسد فيه وانى
يكون ذلك فاندفع ايضا ما قيل الاولى والاوضح ان يقال تلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود
او مركب منهما وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة فى جميع المراتب
امرا موجودا فيتسلسل الموجودات فى جانب العدم او عدم امر موجود فيتسلسل الموجودات فى جانب
الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات فى الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض
فى مراتب سلسلة واحدة مبتداة من احد الاقسام الثلثة فلابد ان يكون احد هذه الاقسام او
الاثنان منها او كل واحد من الثلثة غير متناهية فيلزم تسلسل الموجودات اما فى احد الجانبين او كليهما انتهى
لانه انما بنى على ما فهمه من المقصود فى عبارة الشر وليس كذلك بل عبارة الشر مع وجازتها تفيد
هذا المرام بكماله كما حققناه ولخصناه بقولنا والحاصل وما اشار اليه هذا القائل ههنا فى حواشيه
من انه ليس المراد بهذا الكلام الايراد على الشر بل تنبيه المتعلمين على ان ههنا طريق اوضح ليرشدوا
فليس بشئ لان ما فهمه فى تقرير كلام الشر لا يخرج عن المفاسد مع ان كلامه ظاهر فى الايراد ببيان المقصود
فى التقرير والمجمل فى بيان الشر اوجزوا وضح مما ذكروه وان عقلوا عنه فيلزم التسلسل فى الموجودات
اه اى على تقدير ان يكون العلة فى جميع المراتب الغير المتناهية عدم امر موجود بان يكون علة
عدم ذلك الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود وهكذا فى كل مرتبة يلزم التسلسل
فى الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى جانب وجود الجزء بناء على ان تلك الاعدام انما تكون
علة مجتمعة على عدم ذلك الجزء اذا كان تلك الموجودات التى هى الاعدام اعدام لها علة مجتمعة
على وجود ذلك الجزء اذ لو لم يكن تلك الموجودات علة مجتمعة على وجود ذلك الجزء لم يكن اعدامها
علة مجتمعة على ذلك العدم فلم يلزم ان تكون الموجودات المذكورة علة مجتمعة على وجود ذلك
الجزء حتى يلزم الوقوع فى الشر المستحيل قطعا لا يقال لا حاجة الى هذا الاعتبار اذ الاعدام المذكورة
ليست اعتبارية محضة لانها لكونها علة ومعلولات لابد ان يكون لها وجود فى نفس الامر
فيكون الشر فيها محالا لجريان البراهين فيها لانا نقول نعم لكن اعتباره فى تلك الموجودات
اولى لكونها موجودات خارجية ح ولا ينازع احد فى استحالة الشر فيها بخلاف الاعدام
المذكورة وبهذا ظهر رجحان هذا الاحتمال الذى ذكره على الاحتمال الاول لان الموجودات المذكورة

خلخالى
كابنوى

لان غاية ما فهمه هنا انه على تقدير كون العلة مركبة
من امر موجود وعدم امر موجود فى الثانى فقط ان كان
علة فيما فوقها مركبة ان من امر موجود وعدم امر موجود
وهكذا الى ما لا نهاية له فقد اجتمع فى الاضعاف الاول
فقط ثلاثة اخرى وهكذا فى الاضعاف الثانى ثلاثة اخرى
فقط ثلاثة مع احد الاضعاف الاول وان كان علة
الثالث مركبة ان من امر موجود وعدم امر موجود
وهكذا الى ما لا نهاية له فقد اجتمع فى الاضعاف الثالث
ثلاثة اخرى فقط ثلاثة مع احد الاضعاف الثانى وهكذا
فقد ظهر ان هذا انما يتم لو لم يكن فى الاضعاف السابقة
هذا ولا يخفى ان هذا كان فى الاضعاف الاول فقط
فيجب ضمه الى الاضعاف الثانى والثالث ايضا
والكشف ان قوله وعلى احد الاضعاف الاول كان شاملا لجميع
الاضعاف السابقة
لكن قوله لا بد ان يكون احد الاضعاف الاول
الثلثة وهو سبعة عشر اضعافا لا عشرين بحذف
الاضعاف الثالث
فى الاقسام الثلثة وهو الاضعاف الثالث فتأمل فى هذا المقام
وسبعة اضعاف

فى الاحتمال الاول هى الثابتة فى نفس الامر كما حققناه واستحالة التس فيها غير مسلم عند الخصم الا يرى انهم
جوزوا التسلسل فى الامور المتعاقبة مع انها موجودة فى نفس الامر لكن هذا غير مضر لان ايراده ههنا
انما هو للاستظهار وقد سبق تحقيقه والحاصل اه اقول لما كان فى البيان السابق نوع انتشار
وهو ظاهر ونوع قصور من حيث انه مقصور على بيان العلل للعدم اللاحق ومن حيث ان الحصر
السابق قاصر لاحتمال ان يكون علة ذلك العدم عدم عدم امر موجود او عدم عدم عدم امر موجود
وهكذا باضافة الاعدام الاربعة والخمسة فما فوقها لا الى نهاية فتلك الاعدام غير داخلة فى شئ
من الاقسام فلا يتم الدليل المذكور اورد هذا الكلام بتلخيص ما فى السابق وضم حال الوجود السابق
الى حال العدم وصرح الجانب الذى لزم فيه التس واشار الى ان الاحتمال الذى تضاعف فيه الاعدام
ان كان مستلزما لامر موجود كما اذا كانت الاعدام زوجا اثنين او اربعة او ستة الى ما لا نهاية له
فهو داخل فى الشق الاول وان لم يستلزم امرا موجودا كما اذا كانت الاعدام فردا ثلثة او خمسة او سبعة
لا الى نهاية فهو داخل فى الشق الثانى وظاهر ان هذا انما يكون اذا لم يتركب تلك الاعدام مع احد
القسمين المذكورين واما اذا تركبت مع احدهما فان تركبت مع القسم الاول فان كانت الاعدام
المذكورة زوجا تدخل فى القسم الاول ايضا وان كانت فردا تدخل فى الشق الثالث ايضا وان تركبت
مع الشق الثانى فان كانت فردا تدخل فى الثانى ايضا وان كانت زوجا تدخل فى الشق الثالث وعلى
كل تقدير فلا خلل فى الحصر ولك ان تقول اورد الحاصل تمهيدا للبحث الاتى لان البحث الاتى وان كان
واردا على التقرير السابق لكن موردة غير متعين فيه فاورد هذا الحاصل وعين مورد السؤال
الاتى وحققه كما ستعرف لكن هذا لا ينافى ايراده لدفع الخلل الواقع فى الحصر واما ما قيل من
انه يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه
ولا وجود امر قبله فى زمان الوجود مثل عدم امر اعتبارى كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا
الوجوب والامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع بان الكلام ههنا فى العلة
الحادثة مع ذلك العدم التى كانت سببا لحدوث ذلك العدم وظاهر ان عدم الامر الاعتبارى
اما ازلى كعدم الامكان الثابت للواجب والممتنع ازلا وابدا واما حادث فى وقت اخر غير وقت
حدوث ذلك العدم وهو خلاف المفروض وعلى كل تقدير لا يرد ذلك على الحصر وقيل فى الدفع
العدم الذى يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة
على ما مر وظاهر ان الموجود الحادث الذى هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا هذا يعنى
ان المراد من العدم العدم المضاف الى ما هو امر موجود وجزء من اجزاء علة وجوده لان لزوم التس
فى الشق الثانى انما يتم على ذلك التقدير ومن البين ان مثل هذا الموجود الحادث الذى هو علة لوجود الحادث

الا الوجوب

خلخالى ومن تبعه

الحادث لا يكون امرا اعتباريا حتى ~~يتناول العدم المضاف الى ما هو امر موجود وجزء من اجزاء علة وجوده~~
~~لان لزوم التس في الشق الثاني انما يتم ذلك ومن البين ان مثل هذا الموجود الحادث الذي هو علة~~
~~لوجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا~~ حتى يتناول العدم المضاف اليه مثل عدم امر اعتباري من غير
استلزام ذلك العدم الامر الموجود كما زعمه المورد فعلى هذا يندفع به الايراد المذكور بل هو قريب الى
الدفع السابق وليس مراده ان الامر الاعتباري لا يكون جزء من اجزاء علة وجوده كما وهمه المحشي وحكم
بفساده بانه كيف لا يكون ذلك وارتفاع المانع امر اعتباري مع كونه جزء من علة كل امر خارجي
اما في حال وجود السابق او في حال عدمه اللاحق هذا الترديد لمنع الجمع بالنظر الى الشقين الاولين ولمنع
الخلو بالنظر الى الشق الثالث وهو ظاهر واما تقرير الحاصل على ما حققناه سابقا فهو ان يقال
عدم الحادث اما ان يكون بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود واما ان يكون بسبب المركب
منهما وعلى الاول ننقل الكلام الى علة العلة فان كانت امر موجودا او عدم عدم امر موجود في جميع
المراتب الغير المتناهية يلزم التس في حال عدم ذلك الجزء وعلى الثاني ننقل الكلام ايض فان كانت
عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التس في حال وجود ذلك الجزء وعلى الثالث
ننقل الكلام ايض فاما ان تكون امرا موجودا او عدم عدم امر موجود فقط او عدم امر موجود فقط
او مركبا فقط فيما فوق المرتبة الاولى الى غير النهاية او مختلطا من الاثنين منها او من ثلثة في مراتب
سلسلة واحدة وعلى كل تقدير فلا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناه اما في احد الجانبين
او كليهما هذا وباقي الكلام سبق فعلى هذا يكون المنفصلة المذكورة بالنظر الى المرتبة الاولى
حقيقية لكن مع اخذ الشق الثالث فيها وان كان الانفصال بين الشقين الاولين فقط لمنع الجمع
في تلك المرتبة اعني الاولى وفيما فوق المرتبة الاولى يكون الانفصال بين هذه الاقسام لمنع
الخلو كالانفصال في قوله في حال الوجود او في حال عدمه فانه لمنع الخلو بالنظر الى الاقسام
الثلثة في جميع المراتب هذا لان عدم الحادث المستمر بعد حدوثه ان كان بسبب حدوث امر
يقتضي زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة كذا قيل وقد عرفت منا في تحشيته قوله سابقا
وتلك العلة اما امر موجود اه ان ايراد الشق الاول ههنا انما هو للاستظهار والا فالتحقيق
ان العدم لا يستند الا الى العدم وتأويله بانه يقتضي زوال الجزء لا يفيد لان الكلام في كون الامر
الموجود علة للعدم الحادث وغاية ما يكون هنا مجامعة ذلك الوجود لذلك العدم كما فسروه
ومن البين ان ذلك ليس من العلية في شيء ففضل الحاصل على ما سبق انما هو بانضمام قوله او
بسبب عدم عدم امر اه وان كان ذلك يستلزم امرا موجودا لكن لا ينافي ذلك لمدخلية العدم
الذي هو الملزوم في العلية والمعنى ان عدم الحادث ان كان بسبب حدوث عدم امر كعدم

كلنبوء م

... واما ان يكون بسبب عدم امر جوده

كلنبوء م

ارتفاع الموانع ليستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذى
هو ذلك العدم المستلزم هواى ذلك العدم الذى هو العلة الحادثة لعدم الجزء الذى هو المعلول
فبالضرورة يوجد هذا الموجود الذى هو اللازم وقت عدم الجزء ولو فى آن كعدم عدم المانع عن وجود
الجزء فى الزمان الثانى لزمان وجوده فانه ذلك العدم يستلزم عدم ذلك الجزء كما يستلزم
ذلك العدم وجود المانع عن وجود ذلك الجزء بناء على ان رفع السالبة المحصلة يستلزم
الموجبة المحصلة لكون الموجبة المحصلة مساويا لهذا الرفع على ان عدم عدم الشئ مستلزم
لوجود ذلك الشئ قطعا هذا واما ما قيل فى تقريره من ان عدم ذلك الجزء فى الزمان الثانى
لزمان وجوده هو بعينه زوال ارتفاع المانع من اجزاء علة التامة لوجوده المستلزم ذلك
العدم الاول لوجود المانع فمبنى على ما بسطه سابقا فى قوله وتلك العلة اما امر موجود او من
الامتناع الثلثة وقد اشار الى بعضها ههنا كما نقلناه انفا وكل ذلك ليس من الاستلزام
فى شئ فان غايته ههنا كون عدم الجزء عين عدم عدم المانع والكلام ههنا فى العلية والمعلولية
وان اراد بقوله هو بعينه زوال ارتفاع المانع اه ان عدم المانع هو بعينه زوال ارتفاع المانع
كما هو الظاهر من كلامه ههنا فمرحبا بالوفاق لكنه لا ينافى استلزام ذلك العدم عدم الجزء
كما قلنا فمثل هذا لا يتصور فى الامر الموجود ولذا حملنا ايراده ههنا على الاستظهار وبالجملة
ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين فى جميع المراتب الغير المتناهية
يلزم التسلسل فى الموجودات المرتبة ذاتا او زمانا المجتمعة فى الوجود ولو فى آن الحادثة فى
حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم فالعدم المذكور شامل لعدم جزء معين وكانت
كل منها علة لذلك العدم المعين ولاعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة ايضا كما اذا كانت
سلسلة الموانع المتعاقبة مجامعة مع تلك الاعدام المتعاقبة فيكون كل عدم من سلسلة اعدام
ارتفاعات الموانع علة لعدم جزء من اعدام الاجزاء فيكون هناك سلسلتان فى جانب
العلل وسلسلة فى جانب المعلول وهو هذا مدار الاعتراض الاتى فالتسلسل اللازم ههنا
هو لزومه باحد هذين الاعتبارين والا لم يتوجه الايراد الاتى فعلى هذا يكون المراد من
مرجع الضمير فى قوله لان عدمه اصح فى قوله سابقا جزء من الحركة فى قوله فاذا عدم جزء ما من الجنس
كما اشرنا اليه فى التقرير بحمل تنكيره على الوحدة الجنسية او النوعية لا على الوحدة الشخصية وحمل
الضمير على الاستخدام بعد تسليمه ههنا بناء على انه يلزم فى الاستخدام ان يكون اللفظ معنيان
يراد احدهما بلفظه والاخر بضميره وذا غير معلوم ههنا بعيد جدا على انا نقول المراد من الجزء
فى السابق مطلق الجزء لا الجزء المعين هذا ثم اقول فى لزوم التسلسل ههنا بحث صوره لان العلة

العلة فى المرتبة الاولى احد هذين الامرين وفى المرتبة التى فوقها احد هذين الامرين ايضا لكن القضية
فى المرتبة الاولى المنع الجمع وفيما فوقها المنع الخلو على ما حققناه فى تحشية قوله والحاصل اه الاول
ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوثه ايضا لحدوث امر موجود ثان وهكذا
الثانى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوثه لحدوث عدم المانع عن
عدم ذلك الموجود وحدوثه لحدوث امر موجود ثالث ~~وهكذا الى غير النهاية~~ ولا شبهة فى اجتماع الموانع
على ذلك العدم الحادث من الجزء لان الموجودات فى السلسلة غير متناهية وكذا الاعدام غير متناهية
ايضا وكل من هذه علة للعدم الذى تحته ~~بواسطة~~ الوجود ولما كانت مستلزمة للموانع الموجودة
كان هنالك سلسلة الموانع الغير المتناهية ايضا الثالث ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث
امر موجود اخر وهكذا الى غير النهاية وذلك قريب الى الصورة الاولى الخامس ان يكون حدوث
عدم الجزء لحدوث عدم عدم المانع وحدوثه لحدوث امر موجود وحدوثه لحدوث عدم عدم
المانع عن عدم ذلك الموجود الثانى وهكذا قريب الى الصورة الثانية كما حققناه السادس
ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم المانع عن وجوده وحدوثه لحدوث عدم عدم المانع
الثالث عن عدم المانع الثانى وهكذا الى غير النهاية فهذا قريب الى الصورة الثالثة وهذه
الاعدام بعضها علة للبعض الاخر ولما كان عدم عدم المانع مستلزما لوجود المانع الموجود
كان هنالك بازاء كل موجود فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية وذلك لان نقول
ان المانع المضاف اليه لعدم العدم فى كل مرتبة من المراتب فى الصور التى وجد ذلك فيها انما
هو مانع عن عدم موجود اخر سواء كان ذلك الموجود الاخر هو المانع الاخر او غيره ضرورة
انه لو كان ذلك المانع مانعا عن وجوده لم يتصور فى سلسلة الصورة السادسة مثلا
وجود مانع لانه على هذا يكون كل مرتبة مانعا عما تحته فلم يبق هنا مانع ولا سلسلة وكذا
الحال فى السلسلة التى بعض مراتبها امر موجود وبعضها عدم عدم المانع فالمراد بالثانى
عدم عدم المانع عن عدم ذلك الموجود الاخر اذ لو كان المراد عدم عدم المانع عن ذلك الموجود
يلزم ان لا يقع ذلك فى سلسلة العلل وقد فرضناه ولذا قيدنا عدم عدم المانع ههنا
فى كل مرتبة وقلت فى اى صورة اعتبرت بقولنا عدم عدم المانع ~~عن عدم المانع~~ لا غير عن
~~عدم الوجود الاخر~~ ~~فيلزم ان يوجد بازاء كل عدم المانع موجود~~ فاندفع بهذا ما يمكن ان
يورد على الصورة الثالثة او السادسة من ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها امور
انتزاعية يمكن ان تنتزع من مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم ارتفاع المانع

ولا شبهة فى اجتماع الموجودات الغير المتناهية جاز
عدم الجزء فى الصورة التى يتخللها بينهما لكن فى الصورة
الاولى بلا واسطة وفى الثانية بواسطة واضح وعدم
وظاهر الثالث ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث
عدم عدم المانع عن وجوده وحدوثه لحدوث عدم
وهكذا اه
ثم ان هذه الصور الثلثة بانظر الى النفس
الامر وامها وههنا صور ثلثة اخرى بالنظر
الى النفس الناقد ابيضه الاولى ان يكون حدوث عدم
عدم الجزء لحدوث عدم امر موجود وحدوثه
لحدوث عدم امر موجود وهكذا الى غير النهاية الثانية
ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم امر موجود
وحدوثه لعدم عدم عدم المانع عن وجوده وحدوثه لحدوث عدم
عدم امر موجود وحدوثه لحدوث عدم عدم المانع عن وجوده
وحدوثه لحدوث عدم امر موجود وهكذا الثالثة
ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم عدم عدم
عدم المانع عن وجوده وحدوثه

فی جمیع المراتب او فی المرتبة الاولی لامر موجود ثم کان ذلک لعدم عدم المانع فیبقی المراتب لایلزم
تعدد المانع الموجود فضلا عن وجود موجودات غیر متناهیة هناک والی مثل هذا الدفع
اشار الشیخ المحقق بقوله کعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع وتفصیله ما اشرنا الیه فتامل
ولاتکن من القاصرین فیل یتوهم هنا کلام وهو انه لاحاجة الی العدم اللاحق لکفایة وجوده الحادث
مع عدمه السابق بان یقال اذا وجد جزء من الحرکة فلابد من له من علة اما امر موجود فی جمیع المراتب
الغیر المتناهیة او ما یستلزمه من عدم عدم امر موجود فیلزم تسلسل الموجودات المجتمعة المرتبة
حال وجوده واما عدم امر موجود فی جمیع المراتب بان یکون وجوده لذوال مانعه لانعدام
امر موجود وذلک لانعدام لانعدام موجود اخر وهکذا فیلزم تسلسل الموجودات المرتبة
المجتمعة حال عدمه السابق بناء علی ما ذکره من ان الموجود الذی کان عدمه علة لعدم موجود
اخر هو من جملة علته التامة ضرورة واما مرکبة منهما فیلزم تسلسل تلک الموجودات فی الحالین
او فی احدهما والجواب انا انما احتاج الی العدم اللاحق اذ یرد علیه ما ذکره المعترض بان یقال
نختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث وهو استعداد مادة الفلک لذلک الجزء
وحدوث ذلک الاستعدادات لانعدام استعدادات سابق وهکذا فی کل مرتبة فغایة اللازم تسلسل الاستعدادات
المتعاقبة الغیر المتناهیة وقد عرفت ورود مثله علی تقدیر العدم اللاحق انتهی وفیه بحث
اما اولا فلان المقصود من الحاصل المذکور سد طرق الخصم جمیعا ولما کان المذکور سابقا
هو العدم اللاحق اورده مع ضم حال الوجود الیه واما ثانیا فلانه لایجوز ان یراد بالعدم
العدم السابق الازلی اذ لایحتاج ذلک الی العلة والکلام فیه وانما المراد به هو العدم السابق
علی وجود هذا الجزء فذلک عدم لاحق بالنسبة الی وجود الجزء السابق فینقل الکلام الیه
واما ثالثا فلما اشرنا الیه سابقا من ان الشارح انما اخذ العدم ههنا اللاحق لان احتیاج
وجود الجزء الی العلة والتاس فی ذلک مما اشیر الیه فی کلام الامام بخلاف العدم اللاحق مع
ان کون الشیء متجددا انما یظهر بالعدم بعد الوجود لا بالوجود بعد العدم والکلام ههنا
فی لزوم التاس فی تجدد الحرکة علی انا قد اسلفنا ان غرض الشارح انما هو رد صاحب التحصیل
فی قوله ولولا ان فی الاسباب ما یعدم لذاته لما صح وجود الحادث وهی الحرکة التی لذاتها
وحقیقتها تقوت اذ هو صریح فی ان عدم الجزء اللاحق لایحتاج الی علة وقد سبق ما یتعلق به
واما رابعا فلانه اذا کان العلة لعدم ذلک الجزء اللاحق عدم امر موجود فی جمیع المراتب
الغیر المتناهیة فاللازم هناک الموجودات فی حال وجود الجزء وهو الذی حققه
الشارح سابقا ولاحقا ولامعنی لاعتبار التاس فیه فی حال عدمه السابق وهو ایضا

فی بعض النسخ الکتبوی حیث قصد الصدر
المذکور فی الشق الاول والابداد
المذکور ودفعه علیها ایضا
وقد عرفت جریان الصدر ایضا
المذکور فی الشق الثانی مع
ورود الابداد المذکور ودفعه
ایضا هذا ط

کالبیزاوی

وذوالحال

ايض مقتضى قول القائل المذكور فى بيان هذا الشق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذى كان عدمه
اه اذ اللازم منه تس الموجودات فى حال وجود الجزء لا فى حال عدمه السابق كما زعمه وبنى الكلام
عليه واما خامسا فلانه يستفاد من قوله والجواب اه بحسب الظاهر انه دفع به ما اورده على الش
مع انه اشار اولا الى ان اخذ العدم اللاحق ههنا لئلا يرد على صورة اخذ حال الوجود مع حال
عدمه السابق منع استحالة التس اللازم فيه اذ ذلك المنع وارد على الصورة الثانية لا على الاولى
ثم اشار اخرا الى ان المنع المذكور وارد على تقدير العدم اللاحق كما هو وارد على تقدير العدم السابق
واحال ذلك الى ما قرره سابقا فى قوله فلا بد لعدمه من علة وانت قد عرفت منا هنالك اندفاع
هذا المنع قطعا لان العدم سواء كان سابقا او لاحقا اذا كان مستندا الى امر موجود هو
استعداد مادة الفلك لذلك الشئ ينقل الكلام الى ذلك الاستعداد حتى يلزم التس
فان زعم ان جميع الاستعدادات المتعاقبة مستندة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم
فغاية ما لزم تس الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وذلك جائز اتفاقا كما زعمه
سابقا وقد عرفت فساده اذ الاستعدادات المتفاوتة التى هى المبادى لاجزاء الحركة
بمعنى القطع التى هى المبادى للحوادث العنصرية كيف تستند الى صفة قديمة شخصية واحدة
ومثل هذا الدفع صريح فى كلام الامام وان اصر القائل على عدم فهم مراده لترويج كلامه الذى
سرده فى هذا المقام فى رد الجماهير الكرام والتوفيق من الله الملك العلام وان كان بسبب
عدم امر اه قد عرفت ان الاعدام المضافة اذا كانت فردا مثل الثلثة او الخمسة الى غير ذلك
تكون داخلة فى هذا القسم اذا لم تتركب مع الامر الموجود وللاشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله
لا يستلزم امرا موجودا فان قلت اه قد عرفت ان منشأ هذا السؤال زيادة قسم اخر داخل
فى الشق الاول ومورده الملازمة المذكورة هناك وحاصله انا لا نم انه اذا كان عدم الجزء الحادث
بسبب عدم عدم امر يستلزم امرا موجودا يلزم التس المستحيل ولك ان تقرره بالترديد وتمنع
الملازمة باعتبار وبطلان التالى باعتبار اخر لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع اى
موانع الاجزاء المتعاقبة يعنى ان الملازمة المذكورة انما تتم اذا كانت تلك الموانع اللازمة
لتلك الاعدام مجتمعة على عدم جزء معين ضرورة انه على هذا يوجد الترتيب بين تلك الموانع
وبين ملزوماتها ايض ولا يجوز حدوثها دفعة اذ لو جاز ~~كل منها~~ لزم خلاف المفروض واما اذا
كانت كل من تلك الموانع وملزوماتها علة على حدة لواحد من اعدام اجزاء الحركة واستند كل واحد
من اعدام الاجزاء الى واحد من اعدام ارتفاعات الموانع المستلزمة لوجود الموانع فلا يتم
ذلك لان تلك الموانع اللازمة ح كما انها لازمة لاعدام ارتفاعات الموانع كذلك لازمة لاعدام

بناء على ان بطلان التس عند الحكماء
مشروط بشرطين الترتيب الذاتى
المفسر بالعلية والمعلولية والاجتماع
فى الوجود ووجود الامر الاول مم ههنا
بل وجود الامر الثانى مم فضلا عن
الامر الاول

اجزاء الحركة فكما انه لا ترتب بين اعدام الاجزاء التي هي المعلولات كذلك لا ترتب بين تلك الموانع
التي هي عللها ولك ان تقول ان اعدام ارتفاعات الموانع علل لاعدام الاجزاء ح فكما انه لا ترتب
بين تلك الاعدام من الاجزاء كذلك لا ترتب بين اعدام ارتفاعات الموانع التي عللها لان الاعدام
التي هي العلل لازمة للاعدام التي هي المعلولات فاذا لم يكن بين الاعدام التي هي الملزومات ترتب
لم يكن بين الموانع التي هي اللوازم لها ترتب ايض ومآل الوجهين متقارب وهذا هو مراد من قال
ههنا في نفي الترتب الذاتي من ان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما انه لا ترتب بين
تلك العدمات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي هي علل لتلك العدمات اذ لا توقف بينها
وهو ظاهر والقول بانه فاسد من وجهين اما اولا فلانه اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة
كان عدم الجزء مستندا الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه واما ثانيا
فلانه لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الاخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق متوقفا
على وجوده ووجوده متوقفا على عدمه السابق بعد وجوده فيكون عدم الجزء اللاحق متوقفا
على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في باقي الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل
المعدة وبين وجوداتها انتهى فاسد اما اولا فلانه اذا كان الملزوم علة لشيء كان لازمه علة
له قطعا اذ المراد بالعلة ههنا اعم من العلة التامة واجزاء العلة علة قطعا مع ان العهدة في
ذلك بعد تسليمه على الش لا على القائل الموجه لكلامه ثم ان الحق ان المانع لازم مساو لعدم
المانع كما اعترف به سابقا واما ثانيا فلان الضمير في قوله اذ لا توقف بينها راجع الى الموانع
والتعليل المذكور لقوله لا ترتب بين تلك الموانع والمعنى انه لا توقف بين تلك الموانع فلا
ترتب بينها وحاصله ان وجود الترتيب بين تلك الموانع موقوف على وجود التوقف بينها فكما
انه لا توقف بينها لا ترتب بينها ايض لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص من غير عكس كما بين اعدام
الاجزاء فان التوقف فيها موجود بدون الترتب ايض وبالجملة فقد اشتبه عليه مرجع
الضمير وربط التعليل فوقع في تشنيع جليل ولعل منشأ وقوع هذا القائل فيما وقع من
حكمه بالفساد السابق تقريره كلام الش على خلاف سوقه حيث قال في تقرير قوله لا يلزم
الترتب بين تلك الموانع اذ غاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد
الذي هو علة عدم ذلك الجزء ولا يعلم الترتب الذاتي لا بين تلك الموانع ولا بين ملزوماتها التي
هي اعدام ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث ولو سلم ان ملزومها مترتبة
فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع مم ايض للعقل الاول وهي العقل الثاني
والفلك الاطلس ونفسه الصادرة عنه باعتبارات مختلفة بناء على انه لا علية بينها

القائل هو الكلنبوي

اذ لما جاز انتفاء العلية
بين لوازم علة واحدة
كما قالوا في اللوازم
الثلثة للعقل ص

بينها وهي معتبرة فيما يوجد فيه الترتب الذاتي فما ظنك في لوازم علل مترتبة متعاقبة في الحدوث انتهى
فمن هذا التقرير وقع فيما وقع من الحكم المذكور بالفساد المزبور مع ان في هذا التقرير خللا بينا لان
منع الشارح انما هو على تقدير ان يكون كل عدم مستندا الى عدم عدم المانع كما هو صريح كلامه لا على تقدير
ان يكون عدم الجزء الواحد مستندا الى اعدام ارتفاعات الموانع ايضا كما حققناه فعلى هذا لا وجه
لتسليم وجود الترتب الذاتي بين الملزومات ~~مما صدر منه~~ لان كلا منها علة على حدة لواحد من اعدام
الاجزاء فاذا لم يكن بين تلك الملزومات علية لا يوجد الترتب الذاتي بينها ~~بين الملزومات~~ لان ذلك
لاجل المقابلة بما في الدليل لان النظر فيه انما هو لتلك الموانع على ان اللوازم ههنا متساوية للملزومات
فالحق ان مقصود الشارح ما قررناه من انه اذا كان عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع من وجوده
كان اعدام الاجزاء معلولات واعدام ارتفاعات الموانع عللا لها فح لا يلزم الترتب الذاتي بين
تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل لان وجود الترتب الذاتي بينها موقوف على وجوده بين
ملزوماتها ووجوده بينها غير ثابت ح لانها ح علل لاعدام الاجزاء فكما انه لا ترتب ذاتيا بين
اعدام الاجزاء لا ترتب ذاتيا ايضا بين عللها فلا ترتب ذاتيا ايضا بين لوازم تلك العلل اعني
تلك الموانع والاكتفاء بالجواز ههنا لمجرد قانون البحث والا فعدم وجود الترتيب الذاتي على
التقدير الذي ذكره الشارح ههنا اعني بين تلك الموانع وبين ملزوماتها ايضا وبين اعدام الاجزاء
التي هي المعلولات قطعي هذا وبهذا التحقيق يظهر فساد ما قيل ايضا من انه ينقدح بما ذكره الشارح
ههنا الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد
لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك العدم لعدم ارتفاع المانع عن عدم المانع الاول
وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية فغاية الامر ان يجتمع هناك موجودات غير متناهية لوازم
لاعدام ارتفاعات المترتبة لكون بعضها علة للبعض الاخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة
مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لا ذاتا ولا زمانا
لم يمكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا
بل لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة فيختل جميع ما ذكره
في نصرة الامام انتهى وذلك لان منع الترتب الذاتي ههنا انما هو على تقدير ان يكون اعدام الاجزاء
مستندة الى اعدام ارتفاعات الموانع كما حققناه وهذا من البين لا انه لا ينقدح من ذلك
الترتب الذاتي ~~قطعا فكيف~~ يتصور ح حدوث تلك الموانع دفعة مع عدم ذلك الجزء والا لم يتصور
بينها علية ومعلولية وقد فرضناه وان بني هذا على ان تلك الموانع ح لوازم لعدم الجزء الواحد
ولوازم العلة الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم المعلول الواحد كما يستفاد

كلنبوي م

ذلك من تقديره السابق فذا فاسد ايضا لان لوازم العلة الواحدة اذا كان بينها علية ومعلولية
كما ههنا يجب ان تكون مترتبة قطعا ثم انه في صورة اختلاط عدم المانع ببعض موانع
سلسلة واحدة اذا كان كل من المختلطين غير متناه يلزم التسلسل قطعا ولو كان تلك الموانع
حادثة دفعة فقوله بل لا يلزم ذلك في غاية الفساد فالحق ان هذا ليس بشيء عند من نظر الى سوق
كلام الشارح كما حققناه ولعل هذا ايراد منه مبني على تقريره السابق والعجب انه جعله انتقاضا
قويا بحيث يضمحل به نضرة الشارح للامام فيا ليته قرر اصل الكلام بما قرر به اولا الاحلام
ولعمري ان الاشتغال بامثاله مما لا يليق لكنا نخاف على القاصرين فافهم ولا تكن من الغافلين
بل لا يلزم اجتماع اه كلمة بل للترقي في عدم لزوم التسلسل عندهم ببيان انتفاء الشرطين
معا اذ لا يلزم من نفي الترتب نفي الاجتماع واما اذا نفي الاجتماع كما ههنا يلزم منه نفي الترتب
الذاتي ايضا قطعا لجواز ان يكون حدوثها اي حدوث تلك الموانع ولو آنا كافيا في انتفاء
الاجزاء الممنوع عنها وذلك لانه لما كان تلك الموانع مع اعدام الاجزاء المتعاقبة علة
ومعلولات ح لم يكن هنا مانع من حدوثها دفعة وكونها كافية في الاجزاء الممنوعة عن الوجود
ولا يلزم من زوال المانع بعد الان او بعد زمان عود الجزء الممنوع عنه الى الوجود لان عوده
اليه امر آخر محتاج الى علة اخرى بعد وجود الزوال المذكور وليس ههنا ايضا ما يقتضي
عدمه ابدا الان المانع مانع عن وجوده في الآن او في الزمان فاذا وجد ذلك المانع فانما
يمنع وجوده في ذلك الان او في ذلك الزمان وكون ذلك العدم ابديا امر آخر محتاج الى علة
اخرى ايضا وبالجملة فكما لا يلزم من زوال المانع بعد الان او بعد زمان عوده الى الوجود
كذلك لا يلزم من وجود المانع كون العدم في آن وجود المانع او في زمانه ابديا حتى لا يمكن
عوده بعد زوال المانع فلا يرد ما يقال من انه اذا جاز حدوث تلك الموانع دفعة يلزم
ان يكون اعدام تلك الاجزاء ابدية وهو مع كونه تناقضا يخالف الواقع لعدم كون تلك
الاعدام ابدية ويلزم ايضا ان تعود الى وجوداتها بعد زوالها وهو غير ثابت ويستلزم
ان يكون الزوال علة للوجود وهو خلاف المفروض ووجه الاندفاع بين ظاهر مما قررناه
وانما لم يتعرض الشارح في السؤال والجواب الى صورة استناد الاعدام الى الموانع فقررها
بان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او الى عدم المانع المستلزم لوجود المانع
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها ويأتي الجواب عليه لان المانع امر
موجود دخل في الشق الاول من الشق الاول قطعا وقد عرفتما اسلفناه ان ايراد
الاول ههنا انما هو للاستظهار فمجرد عدم المانع فانه وان كان مستلزما للوجود

استخفاه اراده

لوجود المانع لكن فرق بين الملزوم واللازم في العلية وقد سبق ان اخذ الحاصل ههنا لاجل البحث
في هذا الشق من الشق الاول لهذا قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث اى موانع وجودات اجزاء
الحركة التي هي علل لاعدامها متعاقبة في الحدوث مثلا اذا فرضنا ان عند كل دودة من دورات الفلك
يحدث مانع عن وجود تلك الدورة بعدها فيكون بين حدوث كل مانعين متواليين من موانع الدورات
يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع متأخرا عن سابقه زمانا فتكون تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
~~والتعاقب في الحدوث~~ والتعاقب بهذا المعنى اعني بمعنى مطلق التأخر الزماني كاف في جريان البرهان
فح لايخ اما ان يكون تلك الموانع جميعها او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء
الحركة التي كانت موانع عن وجودها كما لو وجب دوام المانع من انتفاء المعلم واما ان لاتكون ابدية
بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها دوانا كافيا في انتفاء المعلم ابدا فان
كان جميعها او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها قطعا مع كونها متعاقبة
في الحدوث زمانا فيجري فيها البرهان وان كانت منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان ينقل
الكلام الى علة عدمها والى الاول اشار بقوله فان اجتمعت اه والى الثاني اشار بقوله وان لم
وان لم يجتمع في الوجود اه وتلخيص الجواب اثبات الملازمة المذكورة بتحرير ايراد ما من لزوم التسلسل
في الامور المترتبة ح هو لزومه في الامور المترتبة التي يجري برهان التطبيق فيها سواء كان
ذلك الترتب ذاتيا او زمانيا اذ يجري فيها ايضا برهان التطبيق عند ذي فطرة سليمة وان لم
يرض بالجريان المذكور اصحاب الاوهام الوخيمة فالتسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا
المعنى الاعم لازم ههنا على تقدير استناد عدم كل جزء الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
سواء كان تلك الموانع جميعها او بعضها الغير المتناهي ابدية وذلك التسلسل اللازم ح قطعا اما
في الثاني فلوجود الترتب الذاتي بين علل اعدام تلك الموانع على ما سيفصله الشيخ بقوله وان
لم يجتمع اه وجريان التطبيق فيها مسلم عند الكل واما في الاول فلانه وان كانت الترتيب فيها
زمانيا لكنه يجري برهان التطبيق عند ذي فطرة سليمة وذا كاف في استحالته هكذا ينبغي
ان يقرر فظهر من هذا البيان ان المراد بالموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة فكما ان
الاجزاء متعاقبة في الحدوث والتسلسل الى جانب الازل فكذا موانعها ايضا وقد فصلناه ايضا
في تقرير السؤال المذكور وهو الذي يشير اليه ايضا بقوله فانا نأخذ السلسلة المبتداءة
وكل مانع منها علة لما نع آخر ايضا ولابد لحدوث تلك الموانع من علة وظاهر انه لايكون هنا
سلسلة غير سلسلة الموانع فيكون كل واحد منها علة لعدم مانع تحته اذ لو كان علة لوجوده
يلزم ان لايوجد هنا مانع وهو خلاف المفروض كما كان علة لعدم جزء من الحركة وبالجملة

لما كان كل مانع منها مانعا عن وجود جزء من الحركة وعلة لعدمه ومانعا ايضا عن عدم المانع الذى تحته الذى هو المانع عن وجود جزء ثان منها وعلة لعدمه الذى بعد العدم السابق ولعدم المانع الاخر ايضا حمل بعضهم الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء مانع عنه ايضا وهذا وان كان صحيحا كما حققناه لكنه بعيد عن سوق كلام الشارح قطعا اذ الكلام ههنا فى استناد عدم كل جزء الى مانع من الموانع فالمراد بالموانع ههنا ليس الا موانع الاجزاء وعلل الاعدام من الاجزاء لا علل عدم جزء واحد والعجب انه بنى على ما حرره ما بنى حيث قال لم يظهر لى من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثانى اعنى قوله بل لا يلزم اه وذلك لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى ولا زمانى فلا يجرى البرهان فى ابطاله انتهى وانت خبير بانه مبنى على الغفلة عن حقيقة السؤال ههنا لان لزوم التسلسل على تقدير استناد عدم كل جزء الى مانع من الموانع كما هو المصرح به فى صدر السؤال فالمراد بالموانع فى الجواب موانع الاجزاء وعلل الاعدام فيندفع بالجواب المذكور كلا المنعين قطعا وان اراد ان هذا الجواب غير تام على تقدير ورود السؤال المذكور على صورة استناد عدم جزء واحد الى الموانع وهو الذى سلم الشارح لزوم التسلسل فيه فالسؤال المذكور بكلا السندين وارد عليه ايضا وجوابه المذكور على تقدير كونه جوابا عنه لا يدفع الا المنع الثانى دون الاول لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى او زمانى فهذا مع كونه خلافا لظاهر جدا مدفوع ايضا بما حققناه من ان الموانع المذكورة ح بعضها علة للبعض الاخر ومجتمعة باسرها على عدم الجزء الواحد فاذا كان بينها علية ومعلولية كيف يتصور حدوث جميعها دفعة بلا ترتب ذاتى وليس ترتب الذاتى الا العلية كما حقق فى موضعه فيجرى البرهان فى ابطاله قطعا ولذا لم يلتفت الى ايراد السؤال على هذه الصورة رأسا واعجب من هذا ان الفاضل المحشى اعتنى بسند هذا القائل ولم يجرد مراده كما حررناه بل ردده بعدم موافقته لظاهر السؤال ثم قال نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدمناه فى اختلال ما ذكره الشارح انتهى فقد جعله امرا قويا عنده وقلده تقليدا شنيعا فاورد المنع المذكور ههنا فى مواضع سابقا ولاحقا ثم اشار الى جواب دافع للكل وستعرف بما فى جوابه ايضا وانت عرفت مما حققناه انفا وسابقا اندفاع المنع المذكور فى جميع المواضع اذ كيف يتصور حدوث العلل الغير المتناهية دفعة وهل هذا الا خبط لا يرى اذ تلك الموانع لما كان بعضها علة للبعض الاخر لزوم التسلسل المستحيل سواء اجتمعت فى الوجود او لا كما فصله الشارح المحقق ولو حدثت دفعة كما زعموه لم يتصور ههنا

قوله بانى م

كلبنوى م

هنا علية ومعلولية على انه ينقل الكلام ح الى علة وجود كل من تلك الموانع الذى قبله فلا يتصور
حدوثها دفعة مع ان وجود الكل اذا حدث دفعة يحتاج لحدوثه الى علة فينقل الكلام اليه ويلزم الدور
قطعا على مجازاة ما اشار اليه الشـ بقوله وان لم يجتمع اه والحق ان المنع المذكور مع السند المزبور بعد
وضوح عدم وروده لم يلتفتا اليه الشـ ههنا ولا فى محل اخر ايضا وانما جال فى بالهم انما هو
الاراء الكاسدة والاوهام الفاسدة ولا يقدح فيه اه جواب سؤال كانه قيل فح لا يوجد
فيه الترتب الذاتى وهو شرط فى جريان التطبيق فاجاب بما ترى هذا لكن قد عرفت مما حققناه ان
عدم الترتب الذاتى ههنا انما هو لحلول الزمان بين المانعين واما بالنظر الى ازمنة حدوثها فيوجد
الترتب الذاتى ههنا ايضا وقد قال فى الموزجه هذه الموانع ان لم تكن مترتبة بحسب ذواتها من حيث
الوجود لكنها مترتبة بحسب ازمنة حدوثها فان حدوث كل منها مقارن لانتفاء الحادث السابق
وحدوث الحادث اللاحق فيجرى فيها التطبيق هذا كلامه وهو صريح فى وجود الترتب الذاتى بين
الموانع بشرط انضمام ازمنة حدوثها اليها فلا ينافى فى قوله ولا يقدح اه ما حققناه سابقا
من ان بين الموانع علية ومعلولية بحيث لا يجوز حدوث جميعها دفعة فى آن واحد وعلى هذا يوجد
شرط اجراء التطبيق بينها ايضا الذى هو الترتب الذاتى بالاتفاق لكن الشـ قصد النظر على نفس
الموانع ولم يلتزم الترتب الذاتى بالاعتبار المذكور اذ هو ليس بلازم عند من له فطرة سليمة
فاجرى البرهان بينها بمجرد وجود الترتب الزمانى على ان العلية التى ادعيناها بين الموانع
انفسها ليس هى العلة التامة حتى ينافى فى ذلك تأخير المعلول عنه زمانا بل مطلق العلية وان
كان مع زمانه علة تامة لما تحته ثم ان هذا صريح فى ان اعانة الشـ للامام انما هى بمقدمات مطابقة
للواقع لا بمقدمات مسلمة عندهم والا فالشق فى مثله جائز عندهم وان كان فاسدا لما اشرنا
اليه من ان الترتب الذاتى الذى هو الشرط فى اجراء البرهان يمكن ان يوجد ههنا لكن لم يلتفت
اليه الشـ بل انما ردهم بمقدمات قطعية تحقيقا للحق وميلا عن الجدل معهم لما ان ذلك ليشعر
بنوع انخرام فالذى يظهر ان مراد الامام ايضا من قوله سابقا فيحتاج الى سبب ويلزم الشق
المستحيل فى الواقع سواء كان محالا عندهم كما فى اكثر الصور السابقة التى لزم الشق فيها اولم
يكن محالا عندهم وان كان محالا فى الواقع كما فى هذه الصورة على انه يمكن ان يجعل من قبيل
الشق المحال عند الكل كما اشرنا اليه انفا مراد الامام ايضا ردهم بما يطابق لا بما هو المسلم عندهم
واما ايراد الشق الاول هناك من كون الحركة الكلية متشابه الاجزاء فانما هو لسد طرق الخصم
والا فالحركة السرمدية انما تكون واسطة للحوادث العنصرية عندهم باعتبار تجددها
لا باعتبار استمرارها وبالجملة رد الامام لهم وكذا اعانة الشـ انما هو كلام تحقيقى بحيث

... الواقع منه

يحصل به الزام الحكماء قطعا وليس ذلك بمبني على ما هو المسلم عندهم على ما زعمه الناظرون فلا يرد على
الشق ههنا ما قيل من ان مجرد الترتب الذهني لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان في مطلق الامور
المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الناطقة الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة
في الحدوث بحسب الزمان انتهى ولا حاجة الى ان يجاب عنه بان مراد الشق تحرير مراد الامام بان
غرضه الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة وكايجاب
الفاعل بحيث يحتاج ايجاده لحادث الى حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها قطعية
ظاهرة على كل ذي فطرة سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان فيه انتهى بل لا وجه له
لان اخذ هذه المقدمات في الرد على تقدير تسليمه انما هو لمجرد الفرض والتقدير والحق ان
مطمح النظر في الرد انما هو على هذه المقدمة اعني لزوم التسلسل المستحيل وكلام الشق ههنا صريح
في ان لزومه مبني على ما هو الواقع لا على ما هو المسلم عندهم فلا يرد ما في البحث المذكور ههنا بحث
تحقيقي لا الزامي جدلي وان حصل به الزامهم ايضا وان لم يجتمع في الوجود اي وان لم تجتمع
تلك الموانع في الوجود بان كانت منعدمة بعد حدوثها انا او زمانا كافية في انتفاء الممنوع
ابدا فلا بد لعدمها من علة فننقل الكلام الى تلك العلة الحادثة حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الحادثة في احد الحالين او في كليهما وتلك الموجودات غير خارجة عن سلسلة الموانع كما اشرنا
اليه فغاية ما ان يكون باقي سلسلة الموانع علة لذلك المانع المنعدم كما كان ذلك المانع المنعدم
علة في آن حدوثه لذلك الجزء المنعدم وهذا مشترك بين كون عدم جزء واحد مستندا الى مانع
وذلك المانع مستندا الى الموانع التي فوقه الى غير النهاية وبين ان يكون عدم كل جزء مستندا الى
مانع من الموانع وذلك المانع مستندا الى الموانع التي فوقها في كل مرتبة وهذا الاحتمال الاخير
هو الذي اعتنى به الشارح في السؤال والجواب فلو اورد السؤال على صورة ان يكون عدم
جزء واحد مستندا الى مانع وذلك المانع مستندا الى ما فوقها يكون مجابا بهذا الجواب بكلا شقيه
وهذا هو السبب لحمل بعضهم ههنا لفظ الموانع في قوله تلك الموانع وفي قوله وعلى الاول يلزم
وجود الموانع على علل عدم جزء واحد لكنه كما ترى بعيد عن سوق الكلام سابقا ولاحقا وانما
حملنا تلك الموانع على سلسلة العلل اذ ليس هنا سلسلة خارجة عن تلك الموانع فلو لم يكن
بعضها علة للبعض لزم وجود الحوادث بلا علة لكن تلك السلسلة بالنظر الى عدم جزء واحد
سلسلة واحدة وبالنظر الى اعدام الاجزاء يكون سلاسل اذ يكون ذلك المانع عن وجود ذلك
الجزء مع باقي الموانع سلسلة وهكذا وهذا هو السبب لما قالوا ههنا من ان السؤال المذكور
يرد ايضا بصورة ان يكون عدم جزء واحد مستندا الى الموانع اذ يجوز حدوث تلك الموانع دفعة

كلنبوي م

دفعة كما ذكره السائل في صورة ان يكون عدم كل جزء مستندا الى مانع من الموانع بانه لا يلزم الترتب
بينها ولو سلم فيجوز ان يكون حدوثها في آن كافيا في انتفاء الممنوعات مع ان الشارح انما اورد السؤال
بصورة ان يكون عدم كل جزء مستندا الى ما يستلزم وجود مانع منها دون الصورة الاخرى لانه
على هذا لا بلاحظ العلية بين تلك الموانع بل الملحوظ هنا استناد كل عدم الى مانع من الموانع فدفعه
فدفعه باسرها لان العلية بين تلك الموانع بل الملحوظ هنا استناد كل عدم الى مانع من الموانع فدفعه
كما حققناه فلا يرد السؤال المذكور على صورة استناد عدم جزء واحد الى الموانع باسرها لان العلية
ملحوظة ح قطعا فيوجد الترتب الذاتي بينها فلو اورد عليه ايضا بناء على ما اشار اليه من ان تلك الموانع
متقابلة في الحدوث يندفع ايضا بما فصله في الجواب فجوابه كما يندفع الاعتراض في صورة ان يكون
عدم كل جزء مستندا الى مانع من الموانع فكذا يندفع ايضا بصورة ان يكون عدم جزء واحد مستندا
الى الموانع باسرها لكن وروده على هذه الصورة ضعيف ودفعه بهذا الجواب قوي فلا انقداح
فيما ذكره الشارح ولا اختلال فان علة عدم كل مانع من تلك الموانع المتقدمة بعد حدوثها
متقابلة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده لا يقال
عدم المانع في قولهم عدم عدم المانع عبارة عن انعدام جزء من اجزاء علة وجوده وان كان
الثاني اعم منه ومن غيره فيلزم عدم التقابل بينهما لانا نقول المراد من الجزء في قوله او عدم جزء
من اجزاء علة وجوده ما عدا ارتفاع المانع بقرينة التقابل وجودا كان ذلك الجزء او عدما
وذلك ان نقول المراد من قوله او عدم جزء من اجزاء علة وجوده او عدم امر موجود فالتقابل بينهما
واضح وانما لم يتعرض ههنا القسم الاول اعني كون العلة امرا موجودا كما تعرضه فيما سبق
لانك قد عرفت ان مراد هذا الشق ههنا انما هو للاستظهار وان التحقيق ان العدم لا يستند
الا الى العدم وآنفا في بيان ذلك التعرض بان الكلام ههنا فيما كان العلة عدم المانع في جميع
المراتب ليس بشيء لم لا يجوز ان يكون علة هذا العدم الامر الموجود في جميع المراتب او في بعضها فلا
بد ان يصار الى ما ذكرناه وكذا ما قيل من ان مراد هذا الشق اعني شق عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع لمجرد الاستظهار بناء على ان العدم لا يستند الا الى العدم لانا نستند العدم
ههنا الى ملزومه الذي هو عدم عدم المانع لا الى لازمه الذي هو المانع الموجود وفرق بين
الاستناد الى الملزوم وبين الاستناد الى اللازم ولو كان الامر كما زعمه لزم ان يطرح الابحاث
التي اوردها الشارح لكن الفاضل صرفه الى غير موضعه وموضعه اللائق بها ما اشرنا اليه سابقا
ولاحقا وعلى الاول اي على تقدير ان يكون علة عدم كل مانع عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا بالنظر الى موانع عدم مانع واحد

فقط وكذا فى سائر اعدام الموانع المترتبة ولم يقيده بالذات او بالزمان فكانه قال يلزمهم باعتبار
كل عدم مانع سلسلة مترتبة بالذات غير متناهية فيحصل هنا سلاسل غير متناهية متعاقبة
فى الحدوث بالنظر الى مجموع اعدام الموانع المتعاقبة كما صرح به فى انموزجه ايضا فالمراد من الموانع
موانع تلك الموانع المتقدمة المترتبة فى الحدوث زمانا اعنى السلاسل الغير المتناهية المتعاقبة
وهو الملايم لسوق الكلام ويحتمل ان يراد به موانع المانع الواحد المتقدم وعلى هذا يكون المراد من الترتيب
الترتب الذاتى لكنه بعيد عن سوق الكلام وعلى كل تقدير فالمراد بالموانع العلل وانما عبر عنها
بالموانع لان كلا من السلاسل المذكورة وكذا كل مرتبة من مراتب السلسلة مانع عما بعدها
او لاشتمال كل منها على مانع من الموانع وهو الملايم للسوق ههنا او لاجل ان علل الموانع موانع
اورد على الاحتمال الاول اى موانع الموانع يجوز ان يكون حدوث كل مانع ولو آنا كافيا فى انتفاء
المعلم ابدا بعد حدوثه فلا يلزم النفس المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة المدعاة لان النفس الماخوذ
فيها نفس الموجودات المجتمعة وعلى الاحتمال الثانى بانه يجوز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم
وحدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث
هذا العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى وهكذا الى غير النهاية
ففيه ما لزم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام ارتفاعات الموانع
المترتبة الغير المتناهية ولوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان يكون مترتبة بالذات فيجوز
حدوث جميع تلك الموانع دفعة عند حدوث عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم بينها ترتب لان آنا
ولا زمانا لا يجرى فيها البرهان بوجه هذا وكلاهما ليس بشئ وان اصر المورد عليه اما الاول
فلانه فرق بين الموانع وبين موانع الموانع لان الموانع انما اعتبرت بالنسبة الى عدم الاجزاء
ولما لم يكن بين اعدام الاجزاء ترتب ذاتى جوز السائل هناك حدوث كل مانع ولو آنا كافيا فى انتفاء
الممنوع بخلاف موانع الموانع فانه اعتبر فيها علية تهالها فلا يتصور فى حدوثها ان تكون متعاقبة
غير مجتمعة نعم موانع الموانع غير خارجة عن سلسلة الموانع كما حققناه لكن اذا اعتبر هناك
سلاسل كما هو مدار الاحتمال الاول لا يتصور فيها بالنظر الى مراتب كل سلسلة منها عدم الاجتماع
فى الوجود وان جاز ان يتصور التعاقب وعدم الاجتماع حينئذ بين السلاسل على ان ذلك مندفع
بالجواب المذكور فان السلاسل المذكورة اما ان تجتمع فى الوجود فيلزم النفس المستحيل كما ذكره
الشارح او لا تجتمع فى الوجود فينقل الكلام الى علة عدم كل سلسلة فيلزم النفس فى الامور المترتبة
بالذات والحق انه بعد الجواب المذكور لا وجه لهذا الايراد واما الجواب عن هذا الايراد بانه يجوز ان
يكون بطلان النفس مبنيا على ما سيجئ منه من جريان البرهان عند من له فطرة سليمة فى نظائر

غير وجود المانع المنعدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور ره

فلا حاجة الى ما جدد به انما المحل هنا انما هو
لاحاجة الى الكلفات التى ذكرها الخ وهذا
انما هو بدل اللوازم فح فنفس اطراد
الحكم ما دة فبقاء الدوران المناقضة الغير المناهضة
محل الجواب البرهان ٢٢

فى مطلق الامور الغير المتناهية وكومتقابة بحسب الزمان والذى يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا
بتغيير الدليل وتجريد الملازمة عن قيد المجتمعة وهو المتبادر ومن ترك هذا القيد هنا فليس شئ لانا قد
حققنا وجود الامور المترتبة بالذات ههنا ولو بين السلاسل ولانه على هذا لم يبق وجه للمقابلة بينه وبين
ماذكره بقوله فان اجتمعت فى الوجود اه وترك الاجتماع ههنا انما هو لكون الكلام على تقدير عدم الاجتماع
والا فلزوم الاجتماع ههنا محقق قطعا واما الثانى فلما حققناه من غير مرة من انه اذا اعتبر سلسلة
الموانع بعضها علة للبعض يوجد الترتب الذاتى قطعا وههنا كذلك لانا اعتبرنا مجموع الموانع علة
على عدم مانع واحد الذى منع وجود الجزء الواحد على انه بعد الجواب المذكور لا يبقى لهذا الايراد وجه اصلا
كما اشرنا اليه وآلقول بان لوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان يكون مترتبة بالذات ليس بشئ
لانه اذا سلم وجود الترتب بين الملزومات ههنا يجب ان يسلم وجوده بين لوازمها قطعا على ان اللازم
انفسها ههنا على العدم المانع المتقدم فكيف لا يوجد الترتب الذاتى بين تلك الموانع ح والحق انه
لا يجوز حدوث جميع الموانع دفعة عند حدوث عدم المانع المتقدم على هذا التقرير لانه اذا كان
سلسلة اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض فكل مانع من تلك الموانع انما يظهر وجوده
فى مرتبة من المراتب فكما ان بين الملزومات ترتبا ذاتيا كذلك بين لوازمها ترتب ذاتى ايضا نعم لو كان
مجموع الموانع اللازمة اعم من الملزومات لامكن حدوثها دفعة لكن الاعمية فى كل مانع لا توجد بالنظر الى
ملزوم واحد ولازم واحد فضلا عن ان توجد بالنظر الى مجموع اللوازم والملزومات هذا اعلم ان
الفاضل المحشى بعد ما اورد الايرادين المذكورين وزعم انقداح كلام الشارح ههنا بهما نصب نفسه
فقال والمخلص من هذا الاشكال القوى المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المتقدم ههنا
وعدم الجزء فيما سبق لعدم الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما لمانع موجود
كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع ههنا وعن وجود الجزء فيما سبق والمانع الثانى وكذا الموانع التى
فوقها مانعا عن وجود المانع الذى يليه من تحته لا عن وجوده والا لم يجتمع هناك مانعان فضلا عن
الموانع الغير المتناهية ولا شك ان ما كان المانع الثانى مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه
الازلى وهكذا فى كل مرتبة فوقها ولا يخفى ان العدم الازلى المستمر من الاول الى وقت معين انما ينقطع
فى ذلك الوقت باحد الامرين اما بحدوث موجود او زوال موجود ازلى سواء كان نوعا او جنسا يتعاقب
الافراد او الاشخاص ان جوز زوال الازلى فقد انحصر العلة الحادثة لحدوث موجود فى امر
موجود وعدم امر موجود لا ثالث لهما فح نختار الشق الثانى اعنى قوله وان لم يجتمع فى الوجود ونقول
نعم يجوز ان يكون عدم المانع المتقدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز
ان يكون هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع الازلى

كما سنورد

كما سنورد

الازلى لذلك المانع متلازمان كل منهما حادث اما لوجود موجود او عدم امر موجود فان كان الحدوث
موجودا في جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة الغير المتناهية حال عدم الجزء المنعدم
او المانع المنعدم وان كان لعدمه في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لمجموعها يلزم
تسلسلها في الحالين او في احدهما فلا اشكال ههنا ولا فيما سبق بمحض السلسلة ولا فيما اختلط بعض
مراتبها عدم عدم المانع انتهى وانت قد عرفت مما حققنا من غير مرة اندفاع الاشكال الذي ادعى
قوته من غير حاجة الى ما بسطه ثم فيما ذكره نظر اما اولا فلان كون عدم المانع عدما ازليا غير مسلم
ولو سلم ذلك لكن قوله لا يجوز ان يكون هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك
العدم ان اراد به ان عدم عدم المانع عن وجود المانع المنعدم وعن وجود الجزء فيما سبق لا يجوز
ان يكون مستندا الى عدم المانع عن عدم هذا المانع الذي هو الشرط في كل مرتبة لان كلا من العدمين
بسبب انقطاع العدم الازلي عن المانع الذي وقع جزءا ثانيا من كلا منهما متلازمان كل منهما
حادث محتاج الى علة هي اما امر موجود او عدم امر موجود فينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل المستحيل
كما هو ظاهر من كلامه فيرد عليه انه اذا كان كل منهما حادثا فالمانع من كون العدم الثاني علة
للعدم الذي تحته مع انه الموافق لما هو التحقيق من ان العدم لا يستند الا الى العدم حتى احتيج ههنا الى
اعتبار امر موجود او عدم امر موجود على انه اذا كان العلة ح امرا موجودا يلزم استناد العدم
الى الوجود وهو مخالف للتحقيق ولذلك ترك الشارح هذا الشق ههنا مع ان هذه السلسلة التي
اعتبرها ان كانت داخلة في سلسلة الاعدام فالكلام ما ذكره الشارح وان كانت غيرها يكون
هذا كلاما اخر غير ما ذكره الشارح وهو بعيد وتوجيه كلامه وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قاله ايضا
في حواشيه على قوله لا يجوز اه ولاجل هذا جوز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع ولم يجوز
سلسلة اعدام اعدام الموانع في عدم جزء واحد على ما حققناه واما عدم تعرض الشارح لذلك الاحتمال
في السؤال والجواب فلعدم ورود السؤال به او لوضوح الجواب عنه والحق ان هذا الاحتمال غائب
ههنا على ما فصلناه والقائل المذكور معترف بسوء ما قض نفسه ههنا وان اراد ان تلازم
العدمين المذكورين يمنع علية احدهما للاخر فلابد لهما من علة اخرى هي اما امر موجود او عدم امر
موجود ففيه انا لا نسلم ان تلازمهما يمنع علية احدهما للاخر بل ذلك يحقق العلية قطعا واما ثانيا
فلانه لا حاجة لتحصيل الامر الموجود او عدم امر موجود ههنا الى ما اعتبره من كون المانع الثاني
مانعا عن عدم المانع الاول بل ذلك حاصل في كل مرتبة من عدم عدم المانع لان العدم المضاف اليه
عدم ازلي مستمر والعدم المضاف الى هذا العدم يزيله فيحصل هنا امر موجود ينقل الكلام الى
علته وهو الذي حققناه اولا واخرا وانى ان معنى المانع الثاني عن عدم المانع الاول ومعنى عدم

عدم عدم المانع الاول متلازمان فى حصول امر موجود هنا وهو المانع ليس الا وكذا فى المراتب
التى فوقها فلا وجه لاعتبار سلسلة اخرى غير سلسلة الموانع فاذا كان اللوازم مترتبة كانت الملزومات
ايض مترتبة قطعا واما ثالثا فلان تلك الموجودات التى اعتبرها لا شك انها لوازم لاعدام الارتفاعات
المترتبة اذ لو كانت خارجة عنها لكان هذا كلاما اخر كما اشرنا اليه فاذا كانت لوازم فكما جاز حدوث
جميع الموانع عنده دفعة كما اشار اليه فى مواضع يجوز حدوث جميع تلك الموجودات اللازمة دفعة
فلا يجرى البرهان فى ابطاله فما ذكره لا يغنى من الحق شيئا ايض فاما ان يسلم وجود الترتيب بين الموانع
ايض فيحصل المقصود او لا يسلم وجود الترتيب فيما ذكره ايض ثم ان القائل المذكور صور كلاما
يدل على حقية ما ذكرناه من علية الاعدام الاعدام بعضها لبعض وعلية الموانع اللازمة لتلك
الاعدام بعضها لبعض لكن لما انكر اولا العلية بين الاعدام وبين الموانع اللازمة صوره بصورة
اخرى غير ما ذكره سترا لما ادعاه اولا حيث قال يمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات
الموانع بعضها علة للبعض الاخر تحققه علة لتحققه سواء كان ذلك الشئ موجودا او معدوما
بعضها علة للبعض كان الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع
عبارة عن اعدامها فيرجع الامر فى هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع للبعض الاخر فلا اشكال
انتهى لكن لا يخفى على الفطن ما فيه من الخبط لان الاعتبار الذى ذكره انما يجرى فى الاعدام المضاف
الى الموجودات على ما سبق من الشارح من ان ما لا يكون وجوده ~~علة لوجوده~~ علة لوجود شئ
لا يكون عدمه علة لعدمه وههنا ليس كذلك لان الاعدام المضاف اليها فى اعدام اعدام الموانع
اعدام ازلية على ما سلمه ايض فكيف تكون تلك الاعدام الازلية عللا لشئ حتى يتجه ما ذكره
والحق ان علية الموانع اللازمة بعضها لبعض انما نشأت من كون ملزوماتها اعنى اعدام اعدام
الموانع عللا بعضها لبعض على انه لو كان الامر كما ذكره لم يكن تقابل بين القسمين ايض ضرورة
ان الاعتبار فى القسم الثانى كذلك فتدبر والله الموفق لاقصى المسالك وانما اطنبنا الكلام
فى هذا المقام لما انه من مزالق الاقدام ومعارك الاعلام كم زلت فيه اقدامهم وتحيرت فيه افهامهم
وازدحمت اوهامهم اذ عبارة الش فى هذا البيان غبار نشره الفرسان لا يكاد يخلص
من غرايب امواجه الا من اغترب عن اوطان اوهامه ووضع غرب التحقيق على غاربه واحاط المقام
بشارقه وغاربه ولعمرى ان هذا الشئ عزيز يحتاج الى امداد من الله العليم العزيز
الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتاخرين قيل هو المولى على الطوسى صاحب التهافت واقول
ذكره القائل المعول هذا الوجه فى ابطاله تجويزهم سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة
الحركة السرمدية فى منع جريان الدليل المذكور فى الحوادث اليومية كما نقض به المتكلمون دليلهم

كلبوم

كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شئ كان صح

اذا كان ارتفاعات الموانع صح

المذكور حيث قال فان قيل مقدمات الدليل انما تجرى فى الحادث الذى لا يكون له شروط مترتبة الى غير النهاية
غير مجتمعة فى الوجود بان لا يكون له شروط اصلا فيلزم حدوث تخلف المعلوم عن العلة او يكون له شروط
مترتبة غير متناهية مجتمعة فى الوجود فان الخ هو هذا التشكيك واما على ما ذهبوا اليه من جواز صدور الحادث
عن القديم بواسطة ان كل حادث من الحوادث مسبوق باخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة
سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى كما للاجسام الحادثة او محل له كهيولات تلك الاجسام
لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة كالاجرام الفلكية لحركاتها واوضاعها الجزئية والمجردات
لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفاتها او هيولى لمتعلقه كهيولات ابداننا لنفوسنا الناطقة
اذا قلنا بحدوثها فانها يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود
الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم فلا استحالة
فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل لا يقال الحركة التى جعلتموها واسطة ان كانت حادثة
عاد الاشكال الى صدورها عن القديم وان كانت قديمة بقى الاشكال فى صدور الحادث عن القديم
بواسطتها لانا نقول حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة استمرارها جاز
صدورها عن القديم ومن جهة تجددها صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم فباعتبار
الجهتين المذكورتين صارت واسطة بين جانبى القدم والحدوث قلنا ما ذهبتم اليه باطل لان
القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الى آخر ما نقله الشيخ ههنا فظهر من هذا ان هذا الوجه جواب
عن منعهم جريان الدليل المذكور اما بابطال سند المنع او باثبات المقدمة الممنوعة التى هى بطلان التسلسل
اللازم فى صورة النقض لكن لما كان مآل ابطال الدليل فى الحقيقة باستلزامه خصوص الفساد
بحيث يظهر منه بطلان سندهم المذكور الذى هو جواز التسلسل فى الامور المتعاقبة بواسطة الحركة
ويثبت منه المقدمة الممنوعة ايضا وكان لهذا البعض اعتناء بهذا الوجه جدا كما يشير اليه لفظ
التعويل اورده الشيخ جوابا مستقلا كالاجوبة السابقة فحاصله انه لو صح دليلكم هذا لزم
قدم نوع الحادث او جنسه كما ان حاصل النقض السابق انه لو صح دليلكم لزم قدم كل شخص
من اشخاص الحوادث ففى هذا النقض ترق ولذا اورده بعده وبيان الملازمة انكم جوزتم
تسلسل الحوادث المتعاقبة بواسطة الحركة السرمدية ومنعتم لزوم قدم الاشخاص فيلزم
عليكم على هذا التقدير وعلى القول بقدم العالم القول بقدم النوع او الجنس بان يتوارد الا
استعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احدهما مادة الافلاك التى يتوارد عليها
استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التى يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة
الحوادث العنصرية انما تنتظم بهما جميعا لكن اللازم بط لان ذلك التوارد الغير المتناهى

المتناهي مناف للحالة التي يفتيضها القديم بالنسبة الى الحوادث من لزوم سبقه على كل واحد منها لا
قتضاء التوارد المذكور المقارنة مع واحد منها ولاشك ان المقارنة والسبق على كل فرد منها
متنافيان فاما ان لايكون تلك المادة قديمة او ينقطع سلسلة الاستعدادات وعلى كل من التقديرين
لايثبت مدعاهم الذى هو قدم العالم والا لزم اجتماع المتنافيين المذكورين وقولهم بل عدم تناهي
حوادث متعاقبة ترقى فى هذا الابطال بدليل يعمه وغيره بان يقال بعد ثبوت القديم بالذات
لايمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية
وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات ارادة قديمة كما جوز المتكلمون الاخيرين
فى مقام الزام الحكماء كما قررناه سابقا وانما لايمكن ذلك للمنافات المذكورة فظهر من هذا البيان
ايضا ان هذا جواب عن دليلهم بالنقض باستلزامه خصوص الفساد كما هو جواب عن منع الجريان
بابطال السند بان يقال لو صح سندكم المذكور الذى هو تجويز التسلسل فى الامور المتعاقبة
بواسطة الحركة لزم اجتماع المتنافيين ولامنافاة بينهما ولعل الشارح انما فعل ذلك لكون الايراد
المذكور فى غاية القوة عند المجيب ولكون الابطال المذكور ايضا مفيد البطلان وجود القديم
غير القديم بالذات ولبطلان التسلسل مطلقا ايضا بخلاف ما نقل عن الامام حجة الاسلام فانه انما يفيد
لزوم التسلسل المستحيل فى الحوادث اليومية وفى واسطتها التى هى الحركة السرمدية فلذلك لم يجعله جوابا
مستقلا بل جعله ابطالا للسند المذكور فى منع الجريان بان نقول النقض السابق لايتم الا بكلام
الامام لانه مالم يدفع منع الجريان المذكور لايتم النقض والدفع المذكور لايتم الا بكلام الامام على تحقيق
الشارح فمراد النقض السابق على كلام الامام بما حققه الشارح بل نقول كما ان هذا الجواب جواب
بابطال السند منع الجريان كما نقلناه ومع ذلك فقد جعله الشارح جوابا عن الدليل بجعل النقض باستلزامه
خصوص الفساد لعدم المنافات بين كونه جوابا عن منع الجريان وبين كونه جوابا عن الدليل فكذا جواب
الامام يكون جوابا عن الدليل المذكور ايضا بطريق النقض باستلزامه خصوص الفساد بان يقال
لو صح دليلكم هذا لزم التسلسل المستحيل قطعا لكن التالى باطل فكذا المقدم ولوضوحه تركه الشارح
المحقق بل نقول ايضا كلام المعول المذكور مأخوذ من كلام الامام ايضا على ما يظهر بالرجوع الى النموذج
الشارح لكن لما كان هذا الكلام ضعيفا كما اشار اليه الشارح فى الموضع المذكور انتقل الامام الى كلام
اقوى منه وهو المذكور سابقا ولما لم يتفطن المعول لذلك وجعله وجها قويا فى ابطال سندهم جعله
الشارح وجها مستقلا لادعائه القوة فيه فاذا جاز ان يكون هذا وجها مستقلا فى ابطال
الدليل مع ضعفه فما لى ان يكون كلام الامام وجها مستقلا فى ابطاله كما قررناه اذ الكل من نسج
واحد فترك الشارح هذه الصنيعة فى كلام الامام اما لان مدار الوجه الثالث عليه فهو جواب فى الحقيقة

ايض بابطال دليلهم او لان البيان بهذا الطريق اقطع لعرق شبهات الخصم او لوضوح الامر في جعله ابطالا
للدليل ايض بعد هذا البيان وبهذا التحقيق ظهر اختلال ما قيل انما لم يجعل ما نقل عن الامام من هذا القبيل
لانه جواب الزامي كجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه
الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية انتهى والعجب انه تكرر منه ان جواب ان الامام جواب الزامي مع انه
مبني على لزوم التس المستحيل لدليلهم واستحالة التس ثابتة ببراهين منها برهان التطبيق ولا شك
انه جواب تحقيقي على ما سيجيء من الش ويعترف به القائل والحق ان جواب الامام عن دليلهم مبني على
بطلان التس ببرهان التطبيق وغيره فليس ههنا كلام اقوى منه فلذلك اعتنى به الش وقد عرفت
منا ما يتعلق بكون كلام الامام كلاما تحقيقيا فتذكر عارضة له الظاهر انه حال من ضمير
واردة او من اسم كان وقوله اولا نفي للورود المذكور باعتبار قيد العروض والمعنى او لم يكن واردة
على ذلك القديم حال كونها عارضة له فالنفي راجع الى ذلك القيد على ما قرر في علم البلاغة فلا يلزم
كون التصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد
عارضة له والقول بان عارضة مع واردة خبر لقوله كانت كقولهم هذا حلو حامض اي مر فلا
يلزم المحذور ايض ليس بشيء اذ ليس بين الورود والعروض امر مشترك كما في قولهم حلو حامض
حتى يجعل ذلك خبرا في الحقيقة والاحسن ان يجعل قوله عارضة صفة كاشفة لو اردة والمعنى
سواء كانت تلك الحوادث عارضة على ذلك القديم كالحركات والاوضاع الفلكية او لم تكن عارضة
له كالصور وكالتصورات المتعاقبة لمجرد وتعلقات الارادة القديمة غير معقول اي
غير متصور وهو كناية عن عدم الامكان اذ المراد منه نفي التصور الكثير والانسان انما يتصور كثيرا
ما يمكن له من منافعه ومضاره فبهذا القرينة جعلوا نفي التصور الكثير كناية عن عدم الامكان فلا
يرد ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره فكيف يصح نفي التصور وذلك لان المراد
منه نفي الامكان لا نفي التصور لا يقال الكناية تقتضي وجود المعنى الحقيقي فيلزم المحذور لانا نقول
الكناية في مادة مخصوصة لا تقتضي وجود المعنى الحقيقي وان قيل بان الكناية لا تنافي المعنى الحقيقي
هذا والاولى ان عدم التعقل كناية عن البطلان اذ المراد بعدم التصور الذي هو المعنى الحقيقي لعدم
التعقل هو عدم التصور بحقيقته فالباطل لا حقيقة له حتى يتصور بحقيقته فبهذا الاعتبار جعلوا
نفي التصور المذكور كناية عن البطلان ومن البين ان عدم التصور بحقيقته لا ينافي التصور بوجه ما
الكافي في الحكم على ما حقق في محله فلو اقتضى هذه الكناية بخصوصها وجود المعنى الحقيقي لا يلزم فيه
محذور ايض ~~فيكون هذه العبارة بخصوصها وجود المعنى الحقيقي لا يلزم فيه محذور ايض~~ فيكون
هذه العبارة مثل قولهم الدور بط والتسلسل بط واجتماع النقيضين مح وما اشبه ذلك

ذلك وهذا يوجب اه اى وجوب كون القديم سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث يوجب
ان يكون للقديم حالة اى زمان موهوم مفروض يوجد فيه القديم ولا يوجد فيه شئ من افراد الحوادث
فيتحقق بذلك سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فهذا القول اعنى قوله وهذا يوجب
اه نتيجة ولازم لوجوب سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فلا يتوهم فيه الاستدراك
ثم انه اراده من قوله كل حادث ومن قوله كل واحد مما يصدق اداعم من ان يكون واحدا بالشخص او بالنوع
او بالجنس لان مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص يصدق على كل جملة حادثة نوعا كانت الجملة
او جنسا لكن المتبادر من قوله سابقا كل حادث فى قوله القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث
الكل المجموعى فالمناسب له ان يحمل الكل فى قوله كل واحد على الكل المجموعى وكلاهما موافق لغرض المقول
المذكور لان القديم يجب ان يكون سابقا على المجموع وعلى كل الافراد اشخاصا او انواعا حتى
يتم ما قرره من انه اذا تواردت الحوادث الغير المتناهية على مادة قديمة لزم هنا اجتماع المتنافيين
اعنى لزوم السبق ولزوم المقارنة ويلزم من تواردد الحوادث الغير المتناهية اه هذا اشارة
الى ملازمة دليل ابطال الامور الغير المتناهية المقرر على هيئة القياس الاستثنائى وما سبق
كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وتقريره انه لو تواردت الحوادث الغير المتناهية على المادة القديمة
لزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اعنى حالة السبق على كل واحد من افراد الحادث اذ لو وجد له تلك
الحالة مع وجود المقارنة ح ضرورة للقديم فكذا الملزوم فعلى هذا قوله والمنافات اه لاثبات
الملازمة المذكورة ثم انه اشار فى هذه الملازمة الى صورة التوارد على القديم ولم يذكر صورة
التوارد معه وهو المذكور سابقا بقوله بل عدم تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم لانه اذا لم يوجد
اللازم المذكور اعنى عدم وجود الحالة المذكورة للقديم حين تواردت الامور الغير المتناهية عليه
فلزوم عدم وجود الحالة المذكورة له حين تواردت عليها معه اولى لان التوارد على شئ يقتضى تقدم
ذلك الشئ على المتوارد ولو كان ذلك تقدما بالذات بخلاف التوارد معه ويدل على ما ذكرنا
ما قاله ههنا بل مقارنة دائما مع بعض الحوادث لان المقارنة مع بعض الحوادث ثابت قطعا فى صورة
التوارد معه فلا حاجة الى حمل قوله ويلزم من تواردداه على التمثيل لاجل شموله لصورة التوارد معه
واما القول بانه ليس بشامل للصورتين بل مختص بالصورة الاولى فليس بشئ اذ دعوى الاختصاص
بعد الاولوية التى بيناها فاسدة قلت هذا بداهة اه اى بداهية الحكم بالمنافاة بين دوام
المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بحيث يوجب ذلك السبق تلك الحالة المذكورة
بداهة الوهم لا بداهة العقل اذ العقل لا يرضى بالايجاب المذكور وانما هو من شان الوهم ولذا حكم
بوهم المجيب فلا يرد ما قيل ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا

نقله الكنبوى

لزم اجتماع النقيضين واللازم بط م

الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من بداهة العقل لا بد
من بداهة الوهم وذلك لان الحكم بكون المنافاة المذكورة من بداهة الوهم انما هو بالنظر الى كون السبق
المذكور موجبا للقديم تلك الحالة لان معنى قولهم والمنافاة بين دوام المقارنة وبين السبق
على كل فرد بحيث يوجب ذلك السبق تلك الحالة بديهية كما اشرنا اليه فكانه قال الشيء وزده هذا اى بديهية ايجاب
السبق تلك الحالة للقديم بداهة الوهم انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد
منها سواء كان الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما سيأتي منه في رد الاعتراض الاتي من ان كل
فرد جزء من المجموع الغير المتناهي وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل الغير المتناهي الآحاد فيكون ذلك المجموع
من افراد الحادث كالجملة المتناهية لكن لا منافاة بين حدوث هذا المجموع وبين عدم تناهيه لان الحدوث
انما حصل له من ذلك الجزء الحادث فيكون القديم ايضا سابقا على هذا المجموع سبقا زمانيا مع دوام المقارنة
لبعض الاحاد من هذا المجموع وبذلك اتضح فساد الاعتراض الاتي ايضا من انه انما يلزم المنافاة
لو استلزم حدوث الجزء حدوث الكل لان استلزام حدوث الجزء حدوث الكل ثابت قطعا من غير منافاة
بين دوام المقارنة لبعض الافراد وبين السبق على هذا المجموع الغير المتناهي الحادث بحدوث بعض
آحاده كما قررناه وتلخيص الجواب منع ايجاب سبق القديم تلك الحالة لكن لما كان ذلك الايجاب صريحا
في المقدمة الاستثنائية وملحوظا في قولهم والمنافاة بين دوام المقارنة والسبق على كل فرد اذ معناه كما
سبق ان المنافاة بين دوام المقارنة والسبق على كل فرد بحيث يوجب ذلك السبق تلك الحالة للقديم وكان
قولهم المنافاة لاثبات الملازمة كما اشرنا اليه فلك ان تجعل هذا المنع منعا للمقدمة الاستثنائية وان تجعله
منعا لدليل الملازمة ايضا فلا يتم الملازمة ولا المقدمة الاستثنائية معا هذا وانما يلزم ما ذكره من
المنافاة لو لزم سبق القديم على الجميع في زمان واحد معين مع دوام المقارنة فيه بسبب التوارد وليس كذلك
اذ السبق اللازم للقديم على ذلك التقدير انما هو في زمان من الازمنة لا في زمان معين فيجوز سبقه على
كل فرد مما يصدق عليه الحادث في زمان مما مع دوام المقارنة للبعض الاخر في زمان الاخر من الازمنة غير
متناهية على ذلك التقدير ايضا نعم لو كانت الحوادث متناهية كانت الازمنة متناهية ايضا فيكون بين
السبق المذكور وبين دوام المقارنة منافاة ظاهرة واما اذا كانت غير متناهية فلا بل لا يمكن السبق المذكور
ح بدون المقارنة لواحد منها والا لزم الانقطاع وهو خلاف المفروض قال الشارح في تجويزه بعد هذا
الكلام ودعوى البداهة في تلك المنافات غريبة جدا والعجب من هذا الفاضل انه تكرر في كلامه ان دعوى البداهة
فيما خالف فيه الكثيرون من العقلاء على غير مسموعة ثم يدعي البداهة في مثل هذه الدعوى المخالفة للجمهور
من العقلاء مع ظهور بطلانها وكثرة العقلاء والقائلين بخلافها وليس ذلك الا من اشتباه حكم الوهم
بحكم العقل فان الوهم لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية وانما يدرك الامور المتناهية فيقضي بالحوادث

للحوادث المتناهية المتقابة على القديم ويجيبان للقديم حالة ليس فيها مقاومة لشئ من الحوادث والعقل
المشوب بالوهم يقيس الحوادث الغير المتناهية على ذلك ويحكم بامتناع تقابها على ذلك انتهى يعني ان
ذلك الحكم في الحوادث الغير المتناهية انما هو من اختلاط العقل بالوهم والا فكيف يتصور امتناع التقابل
المذكور والا لكانت الحوادث متناهية وهو خلاف المفروض وقد اعترض عليه اي على المجيب بالوجه
الرابع لانه اراد اعتراضا على منع المنافاة المذكور كما يراد الشارح لا اعتراض على الشارح كما يوهمه العرب
وانت تعلم فساده اما اولا فلان ما يستفاد من قوله لو استلزم حدوث الجزء حدوث الكل من عدم
استلزام حدوث الجزء حدوث الكل بديهة ولو كان الكل غير متناهي الاحاد لان حدوث الكل الغير المتناهي
الاحاد انما يكون وقت حدوث ذلك الفرد الحادث فلا يضر حدوث الكل حينئذ عدم تناهيه قطعا واما
ثانيا فلان الحكم بلزوم الكل المجموعي انما يصح اذا كان الكل المجموعي متناهي الاحاد اذ حينئذ يكون بين دوام
المقارنة وبين السبق على كل فرد منافات ظاهرة واما اذا كان غير متناهي الاحاد كما ههنا فلا يصح
الحكم بلزوم المنافاة والى منشأ هذا الفساد الثاني اشار بقوله وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي
اه ولا يكون هذا الكلام منشأ للفساد الاول لان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل المجموعي سواء كان
متناهيا او غير متناهي فكيف يكون هذا الكلام منشأ لفساد ما يستفاد من كلامه من ان حدوث الجزء
لا يستلزم حدوث الكل بل ذلك فاسد في حد ذاته وهذا ظاهر وان خفي على بعضهم ووجهه ان الاعتراض
انما هو بمنع لزوم المنافاة المذكورة فاللازم على الشارح ان يبين فساد سند هذا المنع اعني الحكم بلزوم
المنافاة على تقدير كون حدوث الجزء مستلزما لحدوث الكل فهو الذي اشار اليه بقوله وكانه توهم اه
ضرورة انه لو كان الكل المجموعي غير متناهي الاحاد حينئذ لا يرد الاعتراض عليه في دفع المعترض وان لم يكن
ذلك تاما في الواقع ايضا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام يستلزم حدوث المجموع من حيث
المجموع ومع ذلك لا يلزم المنافاة كما حققناه في تقرير كلامه آورد عليه بان معنى الحدوث هو الوجود
بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس
بقديم ولا حادث بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل
وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى التصرم غير موجودة مع وجود كل جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل
المعترض غير مبني على ما توهمه اولا من ابتنائه على ذلك التوهم بل مراده من حدوث الكل حدوث كل المجموع
الغير المتناهي الاحاد وحمله على ابتنائه على ما ذكره توهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث
الجزء حدوث الكل في المادة المجموع الغير المتناهي الاحاد المتقابة الاجزاء فاسدة قطعا وردا بانه
مبني على العقول عما سيحققه الشارح من ان لهذا الكل المتقابل الاجزاء نوعا من الوجود بناء على
ان الوجود اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وان يكون على سبيل تعاقب الاجزاء كما في هذه

لحبنوذم

الرد هو الحاضر الاولى في حد ذاته السيد نبم

الرد هو الحبنوذم

السلسلة كيف لا وقد ابطلوه المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضايف في استحالة مطلق التسلسل في الامور
المتعاقبة ليس الا هذا الوجود فكيف يصح رد ما ذكره الشارح ههنا ممن كان من المتكلمين ومنهم المعترض والمجموع
الموجوده قياسه على الحركة بمعنى القطع قياس مع الفارق فان الامتداد الذي ترسم الحركة بمعنى التوسط
وهو الذي يقال له الحركة بمعنى القطع انما هو بحسب التوهم ولا وجود له في نفس الامر ولا كذلك سلسلة
الحوادث الغير المتناهية هذا لكن يرد على ما ذكره الشارح ايضا ان ليس للكل المجموعي ههنا هيئة مغايرة لهيئة
الآحاد فح لا يكون له حكم مغاير لحكم الاحاد فلم لا يجوز ان يكون مراد المعترض ان حدوث الجزء ههنا لا يستلزم
حدوث الكل بجميع احاده فح لا يلزم المنافاة المذكورة نعم لو كان للكل المجموعي هيئة مغايرة وحكم مغاير لحكم الاحاد
يستلزم حدوث الجزء حدوث ذلك الكل المجموعي لان حدوثه انما يظهر بانضمام ذلك الجزء اليه لكنه ليس
كذلك وبالجملة فغرض المعترض ههنا انما هو انه لا يلزم المنافاة ههنا لعدم استلزام حدوث الجزء حدوث
الكل لكون الكل غير متناهي الاحاد والهيئة الاجتماعية ليست جزءا منه وقوله يلزم المنافاة على تقدير
استلزام حدوث الجزء حدوث الكل انما هو على سبيل الفرض وارخاء العنان كما يشعر به كلمة لو ولا شك
فيه ايضا فانه لو استلزم حدوث الجزء حدوث الكل فح هذه الصورة يلزم تناهي الكل المجموعي فيلزم المنافاة المذكورة
لكنه لا يستلزمه كما حققناه فلا منافاة وعلى هذا يندفع عنه ايضا قوله وكانه توهم ان حدوث الكل اه فيكون
هذا الاعتراض موافقا لما حققه قيل فح يرد المعول المذكور فافهم وقد فرح بعض الفضلاء اه اقول
الظاهر انه هذا وجه اخر لرد دليل الفلاسفة لكنه لما كان قريبا الى الوجه الرابع لم يجعله وجها مستقلا
بل اورده في ذيله ثم ان المراد ببعض الفضلاء العلامة التفتازاني اورد هذا الكلام في شرح العقائد
النسفية في تتميم دليل حدوث العالم حيث قرره بان يقال العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث
اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة وبعضها بدليل طريان
العدم كما في امتداد ذلك فان القدم ينافي العدم واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان واما الكبرى فلان
ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال ثم اورد على هذا الدليل
ايرادات منها ما على دليل الكبرى المذكور وهو ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم
من وجود الجسم فيها وجود الحوادث بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة
مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة الخرى
لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في
الحركة المطلقة ثم قال والجواب عنه انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي من جزئياته فلا يتصور قدم المطلق
مع حدوث كل من الجزئيات انتهى لكن قال في شرح المقاصد بعد ما اورد المنع المذكور من طرف الحكماء

وانا اقول حاصل ابراد اللاري ان المجموع ههنا لما كان غير شئ
وظاهر ان المجموع بالحدوث والقدم
انما يجري فيما يلزم من وجود الجزء وعدمه الجزء
نعم لو ثبت ان للمجموع حكما مغايرا لحكم الاحاد
الجزء حدوث المجموع الغير المتناهي والامتناع المفروض مبني على ما عرفت
المذكور على ما حققناه وليس ذلك مبنيا على التخفيض فما وجه الرد
المذكور ان الاول الابداد المذكور غفلة عما يجري
بل هو معترف به وانما الغفلة في عدم فهم ان مراد المفترض
والمراد كلام آخر على اللاري في تعليقاته عليه وعندنا ايضا
فساده انبه فافهم انتهى منه

للحكماء على دليل الكبرى المذكور وأجيب أولا بأقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية
وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم مهية الحركة وحقيقتها
لكونها عبارة عن التغاير من حال الى حال ومنافي اللازم منافي للملزوم ضرورة وثانيهما ان مهية الحركة
لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكل الا في ضمن الجزئي
لكن اللازم بط بالاتفاق وثانيا بأقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك
ايضا لوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التضايف والتكافؤ هذا ولا يخفى ان هذين الوجهين
كلها لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى نهاية كما صرح به هناك ثم نقل لبيان امتناع تعاقب
حوادث لا نهاية لها وجوها اخر منها ما اشار فيه الى الجوابين الاولين المذكورين انفا حيث قال ومنها
ان كل حركة تفرض لا تخلو اما ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها
او لا تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فتكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو غلط
ثم قال ورد هذا بانا نختار الاول ولا يفيد الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع
في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث اخر انتهى ولا يخفى ان ما اشار اليه في الجوابين المذكورين في شرح
المقاصد قريب الى الجواب الذي قرره في شرح العقايد بقوله والجواب عنه انه لا وجود للمطلق اه وهو
الذي نقله الشارح ههنا عنه وما رده بقوله ورد بانا نختار الاول ولا يفيد اه ظهر ان كلا من الجوابين
المذكورين اللذين مآلهما الى الجواب المذكور في شرح العقايد المنقول عنه ههنا غير مرضي له في دفع المنع
المذكور على دليل الكبرى المذكور بل المرضي عنده ما اشار اليه ثانيا من طريق التطبيق وطريق التضايف
ولذا اورد المولى الحنيالي عليه في حاشية بوجهين الاول ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية
فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها
ولا استحالة في اتصاف الحكم المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وثانيهما انه لو صح ما ذكره
لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي ثم قال والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على
برهان التطبيق انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح لانه انما ذكر هذا الوجه في شرح العقايد
تبعا لما هو المشهور عندهم والتحقيق عنده ما اشار اليه في شرح المقاصد من عدم تمامية هذا
الوجه والاحتياج في هذا الباب الى برهان التطبيق والتضايف هكذا فهم الفاضل المحشي واعتذر
بذلك العلامة الثفتازاني في دفع اعتراض الشارح ونحن نقول اولا ما اشار اليه في شرح المقاصد
من الجوابين المذكورين انما هو لا ليس عين الجواب الذي اشار اليه في شرح العقايد حتى اذا كان كل منهما
مردودا بقوله ورد بانا نختار اه يلزم ان يكون الجواب المذكور في شرح العقايد مردودا عنده ايضا
ولو سلم فانما اشار اليه في الرد انما هو رد الوجه الاول من الوجهين لا الوجه الثاني الذي هو المذكور

فی شرح العقاید وهو صریح فی کلامه حیث قال انا نختار الاول ودفع محذوره ولم یختر الوجه الثانی
ولم یتکلم علیه بشیء مع ان الوجه الثانی من شقی الترید الذی نقله ثانیا لبیان امتناع تعاقب الحوادث الغیر
المتناهیة هو الوجه الثانی الذی ذکره فی عداد الاجوبة عن المنع المذکور فکیف یقال ان الجواب المذکور فی
شرح العقاید غیر مرضی له لکونه مردودا عنده والمرضی هو المشار الیه فی شرح المقاصد وثانیا انه لو سلم
ان کلا من الوجهین المذکورین مردود بالرد المذکور لکن لا یلزم من ذلک ان یکون مردودا عنده بل الظاهر
ان المختار عنده فی مقام ردهم هو ما اشار الیه فی شرح العقاید ویدل علی ما ذکرنا من وجهی البحث
صنیعه فی شرح المقاصد حیث ذکر الوجوه السابقة التی من جملتها الجواب المذکور فی شرح العقاید لبیان
امتناع تعاقب الحوادث الغیر المتناهیة کما لا یخفی ثم ذکر لهذا البیان وجوها اخر ورتبها فالذی
یظهر منه ان الوجوه السابقة کلها مرضیة عنده وثالثا فی دفع اعتراض الشق عما ذکره فی شرح العقاید
ان غرضه هو الاستدلال بحدوث بعض الجزئیات علی حدوث مهیة الحرکة حتی یلزم من حدوث المهیة
حدوث جمیع افرادها قطعا وذلک بان یقال انهم زعموا وجود الکلیات الطبیعیة علی ما حققه
الرئیس وغیره سواء کان موجودة بوجود الاشخاص او بغیره علی اختلاف بینهم وعلی کلا التقدیرین
فلا بد ان یکون مهیة الحرکة موجودة مع الحوادث الجزئیة ولیست تلک الحرکة المطلقة والمهیة
الکلیة مثل المادة التی یتوارد علیها الصور المتعاقبة بل التحقیق عندهم ان مهیة الحرکة موجودة بعین
وجود الافراد فاذا کانت الافراد حادثة کانت المهیة التی هی وجودها عین وجود الافراد الغیر
المتناهیة فنقول تلک الحصص متفقة الحقیقة فیلزم من حدوث بعضها حدوث جمیعها قطعا ضرورة
ان الاشیاء المتماثلة متفقة الاحکام فما یلزم لواحد من حکم یلزم ذلک الاخر منها علی ما حققوا فی امثاله
وعلی هذا یکون الجواب المذکور فی شرح العقاید الزامیا ولا باس به فان صح ان هذا الوجه مردود عنده
بما اشار الیه فی شرح المقاصد وان لم یکن مسلما عندنا فانما عدلنا عنه لکونه الزامیا اذ التحقیق عند
المتاخرین ومنهم التفتازانی والمصنف ان الماهیات الطبیعیة غیر موجودة وان معنی وجودها هو وجود
اشخاصها فعلی هذا لا یتم الجواب المذکور اذ الحوادث غیر متناهیة ولا دلیل علی تناهیها علی ذلک
التقدیر اذ نقول غرضه انما هو الاستدلال بحدوث الجزئیات علی حدوث المجموع وان لزم منه حدوث
المهیة ایضا بان یقال الامور المتناهیة اذا کان کل منها حادثا کان المجموع حادثا ضرورة ان لیس للمجموع حکم
مغایر لحکم الاجزاء واذا کان مجموع جزئیات المهیة حادثا کان المهیة حادثة ایضا وبدیهة العقل تحکم
بانه لا فرق بین المتناهی وغیر المتناهی فی مثل هذا الحکم وقد اشار فی هذا الوجه شارح البحرید ویدل
علیه ایضا انهم استدلوا علی اثبات الواجب بما یقرب من هذا حیث قالوا جمیع الممکنات من حیث هو الجمیع ممکن
فلا بد له من علة وعلته لا یکون نفسه ولا اجزاءه بل هو خارج عنه فیکون واجبا وینقطع السلسلة به

وبیست

به من غير احتياج فيه الى برهان التطبيق واحتياج المجموع الى العلة ههنا لما نشاء من كون الكل عين الاجزاء
فلما احتاج الاجزاء الى العلة احتاج المجموع ايضا كما حققه اش وهكذا نقول ههنا لما كان مجموع الحوادث
الغير المتناهية عين جميع الاحاد وكان كل منها حادثا كان المجموع حادثا ايضا ضرورة انه ليس لكل حكم مغاير
لحكم الاجزاء فيلزم حدوث الظهية ايضا ولعل المولى الخيالي لما تفطن توجيه جواب اش بامثال هذا التوجيه
قال بعد ما اورد عليه ايرادين كما نقلناهما والاصوب ان يجاب اه لكن لما كان المتبادر من كلام اش التوجيه
الاول الذي اشير اليه انفا اشار بهذا التعبير الى ان الاحق منه ان يجاب باجراء البرهان والا فلو وجه بهذا
التوجيه الثاني لا يبقى عليه غبار اصلا نعم في التوجيه الثاني ايضا بحث كما في الدليل المذكور لاثبات الواجب
لكنه كلام اخر قد اشار اليها مع ما فيها ومن هذا التحقيق ظهر متانة كلام التفتازاني واندفاع سقوط اعتراضه
عليه وظهر ايضا فساد الاعتراض السابق بتوجيهنا حيث وجهناه وجعلناه متحدا مع رده على المعول المذكور
بقوله قلت هذا بداهة الوهم اه وظهر ايضا فساد كلامه من حيث ذاته وان كان واردا على المعول في ادعائه
المنافاة المذكورة فافهم وظهر ان كلام التفتازاني حقيق بان يعد وجها رابعا بدل كلام المعول المذكور
وان اورده اش في ذيله دغما منه انه من تتمة وظهر ايضا ان دعوى المعول المذكور من تناهي الحوادث حق لكن
لا بما ذكره بل بما اشار اليه التفتازاني على ما حققناه وانما اطنبنا الكلام لانهم قنعوا بظاهر الكلام
والله الموفق لاقصى المرام فلا يضر قدم النوع لعل المراد به النوع الاضافي فيكون شاملا
للماهية النوعية والجنسية وكذا المطلق في كلام التفتازاني شامل لها ايضا فيكون مألهما واحدا لكن
التعبير بالنوع اولى منه لان المطلق شامل لما عداهما من الاصناف وكلامهم انما هو في الانواع والاجناس
على ان الكلام في الحركة وهي طبيعة نوعية ان لا يزال فرد من الافراد كلما لا الداخلة على المضارع
للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى لا بد لا معنى لقدم المراد ههنا فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع
انه ما من فرد الا وقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قاله التفتازاني في تقرير المنع المذكور وكذا الكلام في قوله
لا يبقى فرد منه اكثر دائما قوله لعل التعبير بصيغة المضارع لاجل الشمول الى جانبي الازل والابد كليهما اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان فرض الحوادث من مبدء معين الى جانب الازل استقبالي واذ كان ذات الحوادث
ماضوية وتلخيصه كما ان الشان لا استقبالي كذلك التصاعد استقبالي ايضا فللاشارة
الى هذا التعميم اورد صيغة المضارع وان لم يتفطنوا له وليت شعري اي اقول قد كشفت
الغطاء عما ذكره بعض الفضلاء بحيث لم يبق له للرد فيه مجال وليت شعري كيف غفل الشارح
المحقق عن توجيه كلامه بما اشرنا اليه من التوجيه الحقيق بالقبول والعجب ان الفاضل المحشي لفضوله
عما حققناه قال ههنا هو اي بعض الفضلاء يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هنالك لكونه جوابا
مشهورا عند القوم واشرت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري ما سبب حيرتكم

بعد ما اشرت الى اختلاله اقول وليت شعري كيف يدعي بهذا الكلام توجيه كلام بعض الفضلاء وهل هذا الا اعتراف بفساده
الذي هو مقصوده الش ههنا ولا حيرة للش في الحكم بفساده فليت شعري ما سبب حيرته في عدم حيرة الش وانما حيرة
الش في صدور مثل هذا الكلام عنه وغاية ما يمكن ان يقال ان الشارح زعم انه يقول بصحته فحير فيه مع انه لا يقول بصحته
فلا حيرة فيه لكنه لا يجدي نفعا لان غرض الش انما هو وضوح فساده فحير في شانه ولو اشار الى اختلاله ثم دفع المنافات
بين الكلامين ببناء احدهما على المشهور وبناء الاخر على التحقيق كما صدر عنه ههنا امر سهل مشهور لا يلتفت اليه في
امثال هذا المقام بل دفع المنافاة بين الكلامين بحيث يندفع اعتراض الش ههنا لا يكون الا بما حققناه والقول
بان تحقيقه مبني على مقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهان التطبيق والتضايف
وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نفي قدم المطلق لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات مختل من وجوه لان المقدمات
في بيانه غير واهية كما سبق ولانه لا حاجة فيه الى بيان انتهاء الجزئيات ببرهان التطبيق وقد سبق ولان نفي قدم
المطلق في كلام بعض الفضلاء ليس لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات بل لكونه لازما لانتهاء سلسلة الجزئيات
كما حققناه في التوجيه الثاني في كلام التفتازاني بل لا منع ايضا في منع قدم المطلق لغرض انتهاء السلسلة كما قررناه
في التوجيه الاول يدل على بطلان التس في الامور الموجودة في نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا لما سبق
منه كالنفوس الناطقة البشرية على رأي الحكماء فيكون هذا البرهان منقوضا على رأيهم لانهم قائلون
بعدم تناهي النفوس الناطقة لا عند المتكلمين ولان السابقية والمسبوقية المتضائفين لا يختصان بالذاتين
بل يعمان الزمانين بل الوضعين فيما اذا انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض اخر فيعتبر فيها السابقية
والمسبوقية والتقدم والتاخر وضعا وهما متضايفان واما اذا اتصل بعض الاحاد ببعض كما في النقطتين
المفروضتين هنا مركبان من نقاط غير متناهية على ما صرحوا به من ان الخط قابل للانقسام طولا فلا نم
ان اجزائها السابقة والمسبوقة وكذا اتصافها بالاضافات فرضية محضة وقد اشار اليه الشريف في حواشي
حكمة العين فان اراد ان السابقية والمسبوقية وكذا الاولية والثانوية وسائر الاضافات امور انتزاعية
تنقطع بانقطاع الاعتبار فذلك وارد على الامور المترتبة وضعا ايض بل على كل ما يدعى اجراء برهان
التضايف فيه وان كان عنه مخلص ايضا فانتظر سواء كان مجتمعة الوجود او لا كحركات الافلاك
والازمنة فان برهان التضايف يجري فيها باعتبار اجزائها المتصفة بالعلية والمعلولية والسابقية و
المسبوقية والمتقدمية والمتاخرية واعترض عليه ايضا بان اجزاء الحركات والازمنة المنطبقة عليها فرضية
لا يحصل شيء منها بالفعل الا بفرض العقل والاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار ونشير الى المخلص
عنه وذلك لان حاصل برهان التضايف اه هذا وان كان برهان التضايف لكنه ههنا من حيث
انه ايراد على دليل قدم العالم اشارة الى بطلان اللازم من دليل الايراد بان يقال لو صح دليلكم لذهب
سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية ولو ذهب تلك السلسلة الى غير النهاية لامكن ان يذهب سلسلة

نقله الكلنبوي م

كما في الامتدادين المفروضين لاثبات تناهي الابعاد فمع جريان برهان التضايف في تناهيهما بحث لان اجزائهما فرضية محضة وكذا اتصاف تلك الاجزاء الفرضية بالامور الاضافية كذا قيل وفيه ان الامتدادين المفروضين المذكورين

كلنبوي م

سلسلة المتضايفين الى النهاية مبتداءة من حادث معين متصف باحدهما دون الاخر واللازم بط فكذا
الملزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان وجد بينها شئ من العلية والمعلولية والابوة والبنوة وامثالهما
من التضايف فيها ونعمت والا فلا اقل من تحقق السابقية والمسبوقية فى الواقع بينها فيؤخذ حادث معين
متصف بالمسبوقية دون السابقية ويكون ما فوقه متصفا بكل من السابقية والمسبوقية لا الى نهاية واما
بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضائفين من ذلك الحادث المتصف بالمسبوقية فقط الى غير
النهاية فلابد ان لا يوجد فى تلك السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقية فقط دون
المسبوقية والا لزم تناهى السلسلة على تقدير لا تناهيها لان الكلام فيما قبل ذلك الحادث الذى فرضناه
مبداءً معينا فلو وجد فى تلك السلسلة قبله حادث لا يتصف بالمسبوقية يكون ح عدد المسبوقيات
انقص من عدد السابقيات بواحد فيكون عدد المسبوقيات متناهيا ايضا لكون السوابق زائدة
عليها بواحدة والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة فيلزم التناهى على تقدير
اللاتناهى وهو مح فلا يوجد فى تلك السلسلة قبل ذلك الحادث المعين شئ متصف بالسابقية فقط
دون المسبوقية فيلزم ان يزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد ضرورة ان كلا من
العدد الواقع قبل ذلك الحادث متصف بالسابقية والمسبوقية كما عرفت بحيث يحصل التكافؤ
والتساوى فيه مع بقاء المسبوقية المحضة فى ذلك الحادث زائدة فيلزم ان لا يوجد التكافؤ والتساوى
فى السلسلة المشتملة على المعلول الاخير وهو مح مستلزم لوجود احد المتضائفين بدون الاخر
وتلخيصه انما قبل ذلك الحادث من السلسلة ان وجد هنا شئ متصف بالسابقية دون المسبوقية
يلزم التناهى على تقدير اللاتناهى كما قررناه وان لم يوجد ذلك يلزم ان يزيد عدد المسبوقيات بواحد
وهو المبداء المعين المذكور لحصول التكافؤ من السلسلة المشتملة عليه فظهر ان لزوم المحال الثانى
مبنى على انتفاء لزوم المحال الاول قال الفاضل المحشى وهذان المحالان وبما يجعل استحالة احدهما
دليلا على لزوم الاخر فيفسر البرهان على وجهين احدهما انه لو ذهب سلسلة المتضائفين الى غير النهاية
للزم زيادة عدد احد المتضائفين على الاخر والا لوجد فى السلسلة حادث متصف بالسابقية
فقط فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها وهو مح فعلى تقدير ذهابها الى النهاية بحيث لا يلزم تناهيها
بوجه يلزم الزيادة المذكور قطعا وهذا ما اختاره الشم الثانى لو ذهب سلسلة المتضائفين
الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لا تناهيها والا لزم الزيادة المذكور وهذا ما اختاره صاحب التجريد
واقول لزوم الزيادة المذكورة المستحيلة مبنى على انتفاء تناهى اللاتناهى المستحيل كما حققناه واما
لزوم تناهى اللاتناهى فغير مبنى على انتفاء الزيادة المذكور حتى يجعل استحالة الزيادة المذكورة
دليلا على لزوم تناهى اللاتناهى كما زعمه نعم يلزم حين انتفاء تناهى اللاتناهى وكون السلسلة

كلنبوى م

غير متناهية الزيادة المذكورة لكن ذلك لا يقتضي ان يكون استحالة الزيادة المذكورة دليلا على لزوم تناهي
اللاتناهي هناك وسره ان تناهي اللاتناهي هناك انما لزم من كون بعض افراد السلسلة قبل ذلك الحادث
المعين متصفا بالسابقية فقط كما قررناه في تقرير دليل الشر ولزم ايضا انتفاء الزيادة المذكورة فكلاهما
لازمان لشيء واحد ومن البين لزوم احد اللازمين اعني انتفاء الزيادة ههنا لا يستلزم وجود الآخر
اعني تناهي اللاتناهي نعم وجود احد اللازمين يستلزم وجود الملزوم لكن وجود الملزوم لا يستلزم وجود
جميع لوازمه حتى يلزم من وجود احد اللازمين وجود اللازم الآخر وتحقيق هذا المقام ان للقوم في التعبير
عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات مثلا وكذا السوابق واللواحق والمسبوقات
وغير ذلك في الغير الى غير النهاية للزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو بط ضرورة تكافؤ العلية
والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول علة
كالمعلول الاخير وثانيهما انا نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما
فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل
معلولية علية وبالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علة
كالمعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة كذا في شرح المقاصد ولا يخفى
انما اشار اليه ثانيا قريبا الى طريق التطبيق اذ يظهر منه ان لزوم تناهي اللاتناهي ههنا انما هو بفرض
السلسلتين كابسط وهذا هو مراد صاحب التجريد ايضا من قوله هناك ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين
ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخر فينقطع الناقص والزائد ايضا انتهى
ان يكون السوابق اكثر من المسبوقات في الجانب الغير المتناهي بواحدة والا يلزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد
الباقيات بواحدة تكون الحادث الذي فرضناه مبدأ محضا وهو محال واذا كان السوابق اكثر من المسبوقات
في احد الجانبين لغير المتناهي بواحدة يكون المسبوقات متناهية في جانب الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
~~السوابق الزائدة عليها بواحدة متناهية ايضا~~ ضرورة فيلزم تناهي اللاتناهي وهو محال هكذا قرره شارحه
القوشجي ويظهر منه ان استحالة الزيادة المذكورة ههنا اعني زيادة عدم عدد المسبوقيات بواحدة دليل
على وجود الزيادة بواحدة في جانب السوابق وهو دليل على تناهي اللاتناهي ومن البين انه لا يلزم ان يكون
الدليل لشيء دليلا لذلك الشيء بل لا يكون كما لا يخفى ثم قال الشارح القوشجي وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة
مع قلم تؤنة في تحصيل المقدمتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر منا ذلك في مبحث ابطال التسلسل انتهى
وهو الذي نقلناه انفا عن الشفاء الى ثم انا التقرير الذي اختاره الشارح لا شك انه مبني على التقرير الثاني الذي
اشار اليه الشفاء الى وصاحب التجريد كما اشرنا اليه سابقا لان لزوم الزيادة المذكورة المستحيلة انما يكون اذا
ذهب سلسلة المتضائفين الى غير النهاية والا فلو انتهت الى سابق لا يكون مسبوقا ينقطع المسبوقات ح فينقطع

قوله ولزم هذا بطلان التقدم الخ فيه بحث لكن لا كلام في عدم الفاضل
انقطاعها الخ فيه بحث لكن لا كلام في عدم استحالة
المحكم من انتهائها الخ فيه بحث لكن لا كلام في عدم استحالة
الزيادة والبحث في الملزوم كما اشار اليه بقوله
بل لهم تقرير الخ فيه بحث لكن لا كلام في عدم استحالة
الاخير فعلى هذا لا يلزم ان ينقطع المعلول الاخير
الانقطاع فلا يلزم حينئذ الزيادة فتدبر
الى السلسلة فليتأمل الخ فيه بحث لكن لا كلام في عدم استحالة
وهو الظاهر من تقريرهم الخ فيه بحث لكن لا كلام في عدم استحالة
ان يجعل تقريرهم الخ فيه بحث لكن لا كلام في عدم استحالة

السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهيه اعني
بواحد متناهيه ايضا ص

علما انه لا يعتد في الاستدلال
بظهور منع الواحد منا الا ان الانصاف
انه لا يخلو عن بحث فتدبر
الى انتفاء بعض افراد المعلول
الى انتفاء بعض افراد العلة
فتأمل منه

فينقطع سلسلة السوابق ايضا لكن انقطاع هاتين السلسلتين ح انما يكون بملاحظة التطبيق بين السلسلتين
كما هو صريح شرح المقاصد وقرره شارح التجريد فظهر ان التقدير الذى اختاره فى تقرير البرهان لا يتم الا بابتناء
على تقريره بطريق التطبيق وهو مطمح نظر المتكلمين فى استدلالهم على حدوث العالم ولذا ترى كثيرا من الفضلاء يتركون
طريق التضايف فى ردّ ادلة الفلاسفة ويعتمدون ببرهان التطبيق كصاحب التهافت والمولى الخيالى وغيرهما فتامل
فى هذا المقام ثم اقول ومن هذا التحقيق اى تحقيق الفرق بين التقريرين وتحقيق ان تقرير الش مبنى على التقرير
الثانى الذى اختاره الطوسى اندفع ما اورد على تقرير الش ح من انا لا نم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبل
الحادث المعين متصفا بالسابقية والمسبوقية يلزم الزيادة بل غاية الامر انه يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث
حادث اخر سابق عليه والامر كذلك فى السلسلة الغير المتناهية الا يرى الى قول من قال هنا لا نم لزوم الزيادة كيف
وكل مسبوقية فى السلسلة انما هى بالنسبة الى ما قبل من الحوادث وبالجملة فمجرد القول بان لكل واحد من احاد السلسلة
سابقية ومسبوقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق المعلول الاخير حتى يلزم الزيادة المذكورة وانما يظهر التكافؤ هنا
اذ لو انتهى السلسلة الى سابق لا يكون مسبوقا فح يظهر التكافؤ لكن مع المعلول الاخير فلا يلزم الزيادة المذكورة
ح انتهى وذلك لانه مبنى على الخلط بين التقريرين لان الكلام فى تقرير الش انما هو فيما قبل المعلول الاخير ولا
شك ان ما قبله اذا تسلسل الى غير النهاية على ما هو المفروض يلزم الزيادة المذكورة قطعا لان التكافؤ فى السلسلة
المذكورة ح فيما قبل المعلول الاخير واقع قطعا نعم لو انتهى السلسلة المذكورة الى سابق لا يكون مسبوقا لئلا يلزم
الزيادة المذكورة كما اشار اليه الطوسى لا يوجد التكافؤ هنا الا مع المعلول الاخير فح كما لا يلزم الزيادة لا يلزم
عدم الانتهاء بل الانتهاء لا ندرح قطعا مع انه خلاف المفروض فالمانع الثانى اذا اراد بقوله وكل مسبوقية فى
السلسلة انما هى بالنسبة الى ما قبله الحوادث ان كل مسبوقية فيها انما هى بالنسبة الى ما قبل من الحوادث السابقة والمسبوقية
الغير المتناهيين فالتكافؤ ح فيما قبل المعلول الاخير ظاهر والزيادة المذكورة قطعية فيكون منعه مندفعا وسنده
لا يصلح للسندية قطعا واذا اراد ان كل مسبوقية فيها انما هى بالنسبة الى ما قبل من الحوادث المنتهية الى سابق لا يكون
مسبوقا فهو فاسد اذ الكلام فى السلسلة الغير المتناهية فكيف يصح ان يقال ان كل مسبوقية فيها انما هى بالنسبة
الى ما قبل من الحوادث المنتهية الى سابق لا يكون مسبوقا فالحق ان المنع المذكور مبنى على الاشتباه بين السلسلة
الغير المتناهية المفروضة هنا وبين السلسلة المنتهية الى سابق لا يكون مسبوقا مع ان السلسلة الثانية مبنية
على نفى الزيادة المذكورة وليس يوجد من يدعى هذه السلسلة ولا الزيادة المذكورة ح حتى يورد عليه المنع هكذا
ينبغى هذا الكلام لو كان التسلسل فى جانب المبداء اى فى جانب العلل وفى كثير من النسخ وقع كلمة من بدل فى وانظر
انها بمعنى فى اذ لا معنى للتسلسل فى جانب المبداء الا ان يتصاعد الى جانب الازل فيكون المراد بالمبداء مبداء السلسلة
وهو المسبوق المعين هنا مع انه يأبى عنه قوله واخذنا سلسلة من مسبوقاته فالمراد بالمبداء هنا العلة الاولى التى
لا علة فوقها وان كان المراد بالمبداء فيما بعد مبداء السلسلة فمعنى كلامه انه اذا كان التسلسل فى جانب العلل وكان الحال

فيفيض لنا فاضل الكاشفى ما ضاع الطالب ركاكة
المنع المذكور وضعف جوابه لطبعه ثم الطالب النحرير
والحال ما يعرف الملال والصفة زلة الخطاء

كذا وكذا يلزم الزيادة المذكورة واما اذا كان في جانب المعلولات فنأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى كما اذا
فرضنا ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية وكان بعضها علة للبعض الاخر وهو حق اذ لا يجوز في العقل
مسبوقا بلا سابق كما لا يجوز سابقا بلا مسبوق اذ السابقية والمسبوقية متضايفان لا يتعقل احدهما بدون الاخر
وهكذا حال سائر المتضايفين كالعلية والمعلولية والابوة والبنوة وغير ذلك ولا يخفى ان الكلام ههنا في بيان اللازمة
المذكورة ولا حاجة فيه الى الاشارة الى بطلان اللازم مع انه قد سبق منه تلك الاشارة بقوله سابقا وهو حق لكنه لما
طال الكلام اورده دفعا للملال ولظهور الاستحالة بهذه السياقة ايضا فلا ينبغي ان ينازع فيه بانه تكرار محض
من جانب واحد وهو من جانب المبداء اما في العلل كما لو كان مبداء السلسلة معلولا اخيرا لا علية له كالابن
الذي لا ولد له او في المعلولات كالواجب تعالى في الفرض السابق واما اذا كان التسلسل من الجانبين كما اذا فرضنا ان
هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الاخر ولا نهاية لها لا في جانب العلل ولا في جانب المعلولات بل الكل منها
علة لما بعده ومعلول لما قبله وكالتسلسل فيما نحن فيه ايضا من حيث انهم زعموا ان الحوادث لا بداية لها ولا نهاية لها فعلى
كلا التقديرين لا يوجد المبداء المذكور ويكون التسلسل من الجانبين فلا يجري البرهان المذكور فيه اعلم ان التسلسل
عندهم يطلق على معنيين احدهما لا تناهي الموجودات بالفعل والثاني لا تناهيها بالقوة لان الامور الغير
المتناهية بمعنى ان اي جملة اخذت منها كان الباقي ازيد من الماخوذ اذا كان جميعها موجودة بالفعل في زمان
واحد او في ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودة بالفعل بل الموجود بالفعل
بعضها والبعض الباقي في القوة يخرج منها الى الفعل على سبيل التدريج بحيث لا يقف عند حد فالتسلسل
بهذا المعنى من مبداء معين بحيث لا يقف عند حد في جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما في مقدورات
الله ومعلوماته والاعداد المعارضة فيها عندهم وعند الحكماء ايضا كما في انقسام الجسم الى غير النهاية عندهم واما
التسلسل بالمعنى الاول فهو اما الى جانب العلل كما اذا وجد معلول اخير لا معلول بعده وتسلسل الى جانب المبداء ويسمى
هذا بالتسلسل في جانب العلل واما الى جانب المعلولات كما اذا تسلسل من جانب المبداء اي العلة الاولى لا علة فوقها
لا الى نهاية ويسمى هذا بالتسلسل في جانب المعلولات واما الى الجانبين كما اذا لم يوجد المبداء المذكور وكان كل منها علة لما
بعده ومعلولا لما قبله ويسمى هذا بالتسلسل بالفعل من الجانبين فهذه اقسام ثلثة مستحيلة بالاتفاق عند الفريقين
لجريان البراهين فيها وهذا كله اذا كان جميع تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل موجودة مجتمعة في زمان
واحد وكان بعضها علة للبعض الاخر واما اذا لم يكن بعضها علة للبعض الاخر فان كان بينها ترتيب وضعي
فهو القسم الرابع وهو محال ايضا بالاتفاق لجريان التطبيق فيها وان لم يكن بينها ترتيب لا طبعا اي ذاتا كما في الا
الثلثة الاولى ولا وضعا اي في الاشارة الحسية كما في القسم الرابع فهو القسم الخامس وقد جوزه الحكماء في النفوس
الانسانية الغير المتناهية وان لم يكن تلك الموجودات مجتمعة بل متعاقبة في ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل
من جانب الاول فهو القسم السادس وقد جوزه الحكماء ايضا في سلسلة الحوادث الممتدة الى جانب الازل لا الى

لا الى نهاية ولم يجوز المتكلمون هذين القسمين الاخيرين بل حكموا باستحالتهما ايض اما القسم الخامس فلما ياتى
من الش من جريان التطبيق فيها واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايف والتطبيق
فى استحالتها ايض اذا عرفت هذا فاعلم ان المتوهم المذكور اشتبه فى جريان التضايف فيما اذا كان التس من الجانبين
سواء كان ذلك بالمعنى الاول اى التس بالفعل كما فى القسم الثالث او كان فى احد الجانبين بالمعنى الاول وفى
الجانب الاخر بالمعنى الثانى اى التس بالقوة كما فى القسم السادس الذى نحن فيه كما اشار اليه الش بقوله فان
الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها فالتس فيها فى احد الجانبين بالفعل وفى الاخر بالقوة وزعم ان هذا البرهان لا يجرى
فى ابطال هذا القسمين اما اذا كان التس فى الجانبين بالفعل فظاهر واما اذا كان فى احد الجانبين بالفعل وفى
الاخر بالقوة فكذا ايض اذ على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة اخر يكون لكل مسبوق سابقية ومسبوقية
فى كل حد فلا يظهر لزوم الخلف الذى هو الزيادة المذكورة حتى يستحيل التس فيها فيكون البرهان المذكور
قاصرا اذ لم يجر فى ابطال هذين القسمين ~~وان كان كل من القسمين المذكورين باطلا ببرهان التطبيق~~
~~اما الاول اى التس بالفعل فى الجانبين فبالاتفاق عند الفريقين واما الثانى اى التس بالقوة فى الجانب الاخر~~
~~كما فيما نحن فيه فعند المتكلمين فقط~~ ثم ان غرض الش انما هو دفع قصور البرهان المذكور فى اجرائه فى هذين القسمين
بالطريق الذى ذكره على ما ستعرف فكل من التوهم والدفع المذكور لا يتوقف على وجود كل من القسمين المذكورين
ولا منع ايض من ان يكون كلام الش ههنا مبنيا على سبيل ارخاء العنان وان نازع فيه الفاضل المحشى فعلى
هذا يندفع عنه ما قيل ان الاول اى التس بالفعل فى الجانبين باطل بالاتفاق والثانى اى التس بالقوة فى
الجانب الاخر كما فيما نحن فيه لا يقتضى عدم اللاتناهى بالفعل بل التناهى فيه واقع عند كل حد فلا استحالة فيه
حتى يتوهم القصور فى جريان البرهان فى ابطاله فلا وجه للغرض لابطال مثل هذا التوهم وذلك لان الاول
وان كان باطلا بسائر البراهين اتفاقا لكن المتوهم توهم عدم جريان التضايف فيه وكذا الثانى وان كان
متناهيا عند كل حد لكن على تقدير ان لا يكون للحوادث اخر كما لا اول لها توهم قصور البرهان فى جريانه فيها
ومن البين ان سائر البراهين لا يجرى فيها ايض فجوز التسلسل فيه فعلى هذا يكون جواب الش بارخاء العنان
قطعا اذ الحوادث فى هذا القسم متناهية بالفعل وان كانت غير متناهية بالقوة والحق ان المتوهم توهم قصور
البرهان فى الاول من هذين القسمين واما فى الثانى فكما توهم قصور جريان البرهان المذكور توهم تجويز التسلسل
فيه ايض فبالنظر اليه يكون كلام الش مبنيا على ارخاء العنان اذ الامور الغير المتناهية فى هذا القسم
بالنظر الى جانبا لابد غير واقعة حتى يجرى برهان التضايف فى استحالتها كما لا يخفى على اولى النهى واما ما قاله
بعض الافاضل من ان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر
بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضى حدوث الحوادث دائما على ما ذهب اليه الفلاسفة فللمتوهم
ان يتوهم على تقدير قدم العالم وابدية الزمان ان يكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل

واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من
ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشيخ وقد قال الشريف العلامة ان الماضي
من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة
موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان فقد رد بان الحق ان الحكمات
الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية بالفعل على ما سيجيئ فلا يمكن للمتوهم المذكور ان يتوهم
كون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان وانما الممكن له ان يتوهم تجويز التسلسل في الامور
المتعاقبة لا الى نهاية كما كان واقعا في جانب الازل عندهم وان كان ذلك التسلسل بالقوة فلا يجري البرهان
في ابطاله ويمكن ان يقال ايضا ان بعض الاشياء لما كان قديما عند القائلين به كان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
كان للمتوهم المذكور ان يتوهم ويفرض امكان ان يذهب سلسلة الحوادث الى غير النهاية بالفعل ازلا وابدا من غير
جريان البرهان المذكور في ابطاله فمقصوده لتسليل الابيان ان البرهان المذكور لا يجري في ابطاله وان كان هذا
القسم محالا بسائر البراهين فعلى هذا لا يتوقف المتوهم المذكور على تجويز التسلسل فيه حتى يرد عليه ان التسلسل
بالفعل بشرط التعاقب محال ذاتا بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين
لجريان سائر البراهين فيه والحاصل ان مبنى كلام المتوهم على ان البرهان المذكور لا يجري في تسلسل الحوادث
ازلا وابدا ولو كان ذلك التسلسل في جانب الابد تسلسلا بالقوة يكون توهمه مبنيا على تجويزه التسلسل
المذكور ايضا ويكون جوابا تاما مبنيا على ارخاء العنان وان بنى على انه لا يجري في تسلسل الحوادث ازلا
وابدا على تقدير فرض خروج جميعها الى الفعل لا يكون توهمه مبنيا على تجويزه التسلسل المذكور اذ هو
باطل بسائر البراهين ويكون جواب الشيخ ح جوابا تحقيقيا وذلك لانا اخذنا اه شروع في
بيان لزوم الخلف المذكور في الشق من الجانبين فيما اذا كان الاحاد مرتبة مجتمعة في الوجود كما في تسلسل
العلل والمعلولات معا ليندفع التوهم المذكور عنه اصالة وعما نحن فيه ضمنا وتبعا على ما اشرنا اليه
من ان الشق فيما نحن فيه وان لم يكن تسلسلا بالفعل من الجانبين ولكن كان جواز الشق في الجانب الاخر
ثابتا عند المتوهم فكلام الشيخ على هذا يكون مبنيا على ارخاء العنان واما قوله ومن ابى بين فهو جواب
عن سؤال كانه قيل ان برهان التضايف لا يجري في الامور المتعاقبة فضلا عن جريانه في الامور المتعاقبة
التي لا اول لها ولا اخر لها وتوجيه الجواب ظاهر ايضا وفيه توجيه اخر سنذكره وعلى كل تقدير فجعل اشارة
الى دفع التوهم المذكور عما نحن فيه ثانيا بعيد ولنعرف ما في الشق المذكور ايضا وقوله كالمعلول الاخير ان
حمل على المعلول الاخير في الواقع كالمعلول الاخير الذي وقع سابقا في بيان الملازمة فالكاف لتشبيه ذلك
الواحد بالمعلول الاخير في كونه مقطعا للسلسلة وان حمل على المعلول الاخير في الغرض فالكاف للتمثيل
والظاهر ان الكاف هنا للعينية فافهم وتلخيص كلامه انه اذا وقع الشق من الجانبين فاخذ واحدا من السلسلة وليكن

الراد هو المحال الباطل

وكذا نسلم بالفعل فالاخر وتسلم بالفعل فالاول

ولا سابقية وبالنظر الى ما تحته من سلسلة المتضايفين ومسبوقية بالنظر الى ما فوقه منها فسابقية معتبرة فى سلسلة
المعلولات ومسبوقيته معتبرة فى سلسلة العلل بحيث لا مدخل لشئ منها فى سلسلة اخرى وبالنظر الى مسبوقية كان
ذلك الواحد كالمعلول الاخير فى السابق فى انها لم يتصفا من سلسلة المتضايفين فى جانب العلل الا بمسبوقية
واحدة فلابد ان يكون فيما قبله فى سلسلة العلل من علة تتصف بالسابقية دون المسبوقية والا لزم الزيادة المذكورة
فلا يحصل التكافؤ فى السلسلة المشتملة على ذلك الواحد كما يشير اليه قوله حتى يكافئ المسبوقية التى فى المبدأ
وبالنظر الى سابقية كان ذلك الواحد كالعلة الاولى التى لا علة فوقها فى انها لم يتصفا من سلسلة المتضايفين
فى جانب المعلولات الا بسابقية واحدة فلابد ان يكون فيما تحته من سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية
دون السابقية والا لزم الزيادة المذكورة فلا يحصل التكافؤ فى السلسلة المشتملة على ذلك الواحد كما يشير اليه قوله
٢ ليتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فقوله اولا حتى يكافئ المسبوقية وقوله ثانيا ليتكافؤ عدد السابقيات
اه اشارة الى وجوب الانتهائين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق على ذلك بان يقال لو لم ينته سلسلة
المتضايفين بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية اما فى جانب العلل واما فى جانب المعلولات لم يتكافيا بل زاد احدهما
على الاخر فيكون هذا التقرير كتقريره السابق للبرهان المذكور لكن قد عرفت ان تقريره الشريف مبنى على تقرير المحقق
الطوسى وهو التقرير بطريق التطبيق كما نقلناه سابقا فيمكن ان يكون قوله فيلزم انتهاء السلسلتين اشارة الى ذلك
على ان يكون تفريعا للوجوب فى الموضعين على ان يكون المعنى اذا وجب ان يكون ما قبل ذلك المبدأ سابقية
فقط يكون ما قبل ذلك المبدأ من المسبوقيات انقص من السابقيات بواحد والا لكان ما فى السلسلة المشتملة
على ذلك المبدأ من السابقيات والمسبوقيات غير متكافئة لزيادة مسبوق واحد فاذا كان ما قبله انقص بواحد
يكون متناهيا والزائد عليه بواحد اعنى سلسلة السابقية متناه ضرورة وكذا اذا وجب ان يكون ما بعد
ذلك المبدأ مسبوقية فقط يكون ما بعده من السابقيات انقص بواحد حتى يكافئ السابقيات والمسبوقيات
فى السلسلة المشتملة على ذلك المبدأ والا لزم الزيادة المذكورة واذا كان ما بعد من السابقيات انقص
من المسبوقيات بواحد يكون متناهيا والزائد عليه بواحد يكون متناهيا ضرورة فعلى هذا يكون كلام الشارح
اشارة الى الطريق الذى اختاره الطوسى ولا يأباه قوله فى الموضعين حتى يكافئ المسبوقية وقوله ليتكافؤ عدد
السابقيات والمسبوقيات كما اشرنا الى عدم الاباء فى اثناء التقرير وقد عرفت ان ما اختاره من التقرير
مبنى على ذلك فلا بعد فى اختياره ههنا وان استبعدوه واما ما قيل من ان الامر كذلك لكن الاولى ان يقول
فى الموضعين بدل قوله حتى يكافئ المسبوقية وقوله ليتكافؤ عدد السابقيات اه والا لارتفع التقدم والتاخر
كما فى شرح التجريد فليس بشئ فانه لزوم ارتفاع التقدم والتاخر انما هو فى صورة عزل المعلول الاخير عن السلسلة
وباعتبار الجزئين المتطابقين عما قبله كما يظهر بالرجوع اليه واما اشار اليه الطوسى الذى حملنا كلام الشارح
عليه فانما هو باعتبار احدى الجزئين المتطابقين من المعلول الاخير والاخرى عما قبله وظاهر ان الطريقين متغايران

ويدل عليه ايضا ان الفخار انى بعدما اشار الى صورة التطبيق فى طريق التضايف كما نقلناه عنه سابقا اورد صورة عزل المعلول الاخير واعتبار التطبيق فيما فيه وجها مغايرا له فراجع ومن البين انه لا يلزم فيما قررناه ارتفاع التقدم والتأخر ههنا ومن البين ان هذا قد اسلفنا انه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل ما قررته انما يتم فى ابطال التسلسل بالفعل من الجانبين واما الامور المتعاقبة الغير المتناهية فلا يجرى برهان التضايف فى ابطالها فضلا عن جريانه فى ابطال الحوادث التى لا اول لها ولا اخر لها وتوجيه الجواب ظاهر ويمكن ان يكون مربوطا باول الكلام وان كان بعيدا كانه قيل ان ما قررته من برهان التضايف انما يجرى فى ابطال تسلسل العلل والمعلولات واما فى الامور المتعاقبة التى نحن فيها فلا وتوجيه الجواب ظاهر ايضا وحاصله ان هذا البرهان الجارى فى ابطال التسلسل فى الامور المجتمعة الغير المتناهية من جانبا لازل ايضا وان كان كل ما فرض مسبوقا اخيرا سابقية لمسبوقية لانه بمجرد مسبوقية المنتظمة فى سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانبا لازل لزم الزيادة المذكورة كما لزم فى تسلسل العلل فقط او فى تسلسل العلل والمعلولات ولا فرق بينهما الا باجتماع الاحاد فى تسلسل العلل او فيه وفى تسلسل المعلولات وتعاقبها فى الامور المتعاقبة ولا ضرر فيه لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعين او متعاقبين كما فى سلسلة الابوة والبنوة فان بين الاتصاف بالبنوة وبين الاتصاف بالابوة لولدا خر زمانا كثيرا وهو ظاهر وان لم يكن بين الاتصاف بالبنوة وبين اتصاف شخص اخر بالابوة لزمان ومع هذا فلو فرض هناك سلسلة الاباء والاولاد الى غير النهاية وابتداءت تلك السلسلة من الابن الاخير فالبرهان المذكور يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له لئلا يزيد عدد الابوات على عدد البنوات والكان للابن الاخير ولد بعد ذلك فمن قال ان قوله ومن البين اه شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه وقرر الكلام المذكور بما قررناه ثم قال وبالجملة هذا البرهان يدل على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانبا لازل واما من جانب الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى تكلم عليه بل هو شرط التعاقب غير محكى بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم المحال باتفاق الفريقين ان بقى الترتيب الذاتى المعتبر بين العلل المعدة فى الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس اعنى من قبيل المتفوس المناطقة الغير المتناهية المجتمعة الغير المترتبة ويسمى استحالتها لم يصب اما اولا فلانا قد اشرنا الى ابطال الكلام المذكور على ما هو الظاهر واما ثانيا فلو سلم ما ذكره لكنه بينا فى ما ذكره بقوله وبالجملة لان الكلام فيما نحن فيه انما هو فى التسلسل من الجانبين على ما صرح قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا اخر وان كان هذا الكلام مربوطا بهذا القول فكيف يصح قوله ههنا فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد وهل هذا الا تناقض وآما ثالثا فلانه اذا كان الشئ لا فيما نحن فيه من الجانبين بدون شرط التعاقب وكان من افراد القسم المحال باتفاق الفريقين فلا ضرر فى ذلك اذ قد عرفت ان غرض المتوهم المذكور حين بيان قصور طريق التضايف فى بيان استحالته ولا يلزم من ذلك القول بالقصور فى سائر طرق الابطال من

يجرى فى ابطال التسلسل فى الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية

من التطبيق وغيره وبالحلي. فالقول المذكور انما يربط بسابقه بما قررناه واما شروع في بيان لزوم الخلف المذكور
فيما نحن فيه وان كان بعيدا لكن لابد ان يلاحظ حتى التسلسل من الجانبين وان كان في احد الجانبين بالفعل وفي الاخر
بالقوة وهذا القدر كاف في استحالة التسلسل في الامور المتعاقبة بالطريق المذكور في استحالة التسلسل فيها من الجانب
الواحد او من الجانبين وان كان كلام الشرح مبنيا على ارخاء العنان وعلى الله التكلان على انا قد اشرنا الى
انه يجوز ان يكون مراد المتوهم المذكور ان الحوادث عندهم كالاول لها الاخر لها ايضا فلو خرجت جميعها الى الفعل
لكانت غير متناهية بالفعل من غير جريان البرهان الذي قرره اولا فيه وهذا المعنى مسلم عند الكل في اللاتناهي
بمعنى لا تقف عند حد كما اشار اليه المولى الخيالي في مبحث التطبيق فح يكون ارتباط قوله ومن البين اه بسابقه
في غاية الوضوح اذ لما دفع التوهم المذكور بما قرره ورد عليه انه لا يدفع المحذور عما نحن فيه لان الحوادث
وان كانت غير متناهية ازلا وابدا وبالفعل على الفرض المذكور لكنها امور متعاقبة فلا يجري البرهان
المذكور في بطلان التسلسل فيها ووجه الدفع ظاهر مما سبق منا ومن الشارح سواء اجتمعا في الوجود
الخارجي او تعاقبا فيه ومن البين انه لا يلزم من التعاقب فيه التعاقب في الوجود الزهني حتى يلزم في صورة التعاقب
انفكاك احد المتضايفين عن الاخر وتحقيق هذا المقام ان المتضايفين يجب فيه التكافؤ بالفعل والقوة بين
المتضايفين على ما حقق في محله والمراد من ذلك انه اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلابد وان يكون
الاخر ايضا موجودا بالفعل او بالقوة مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر
ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شانهما احدهما التقدم بحسب المكان والاخر
التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل
لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر ان اعتبارا بان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم
الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا امرا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين الحقيقيين
وكذا المشهوريان ثابت بحسب الوجود الزهني فانهما متعاقبان واما معروضاهما اذا اخذ واحدهما فقد يتكافان
كالمالك والمملوك او الاب والابن والمتقدم والمتاخر كذا في شرح المواقف وشرح التجريد وغيرهما فالتعميم المذكور
وانما هو بالنظر الى الوجود الخارجي لا بالنظر الى الوجود الزهني المنتزع من الوجود الخارجي المحقق وغرض
الشارح منه ان التعاقب المذكور لا يضر جريان البرهان المذكور في الامور المتعاقبة لان مدار الجريان انما
هو على نحو من الوجود وان كان ذلك وجودا ذهنيا منتزعا من الوجود الخارجي اذ لا شك انما اتصف
بهذا الوجود ثابت في نفس الامر وهو الكافي في جريان برهان التضايف في الامور المتعاقبة بل في جريان
برهان التطبيق فيها ايضا على ما سيحققه الشارح فاندفع ما قيل من ان ظاهر قوله او متعاقبا ان كلا
من المتضايفين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض المعروض حين وجوده لا قبله ولا بعده كان يعرض
السابقية للامس حين وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية مع الامس ويوجد

كما سيجيء

٣ وما قيل من ان عدم انتهاء الخ

مسبوقية اليوم معه وهذا مح مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الاخر بل حين وجود الامس لا توجد سابقيته
على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين وجود اليوم وح لا يوجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية
الغد به وانما توجدان معا اذا وجد الغد وهكذا فيكون بين اتصاف كل يوم بمسبوقية باليوم السابق وبين
اتصافه بسابقيته على اليوم المسبوق يوم وليلة فيكون التعاقب بهذا الطريق لئلا يلزم المح المذكور اذ على هذا
لا يلزم الانفكاك بين كل شخصين متضايفين وانما يلزم الانفكاك بين احاد سلسلة المتضايفين التي هي
كل اثنين فالمراد من المتضائفين جنسا المتضائفين كجنس السابقية الشاملة لجميع السابقيات وجنس
المسبوقية الشاملة لجميع المسبوقيات المنتظمتين في السلسلة ولا شك في تعاقب الجنسين ههنا كما عرفته
وان لم يوجد ذلك التعاقب بين كل اثنين من السلسلة انتهى مع زيادة منا وذلك لان التعاقب ههنا انما هو بالنظر
الى الوجود الخارجي كما حققناه لا بالنظر الى الوجود الذهني فلا يلزم المح المذكور ثم ان التزام التعاقب المذكور
بين جنسي المتضايفين لا يخلو عن الفساد ايضا اذا التزم التضايف بين ذينك الجنسين والا فلا معنى
للتعاقب بينهما الا بما اشرنا اليه وبهذا يندفع ايضا ما قيل لقائل ان يقول البرهان المذكور يجري فيما كانت الاحاد المترتبة
مجتمعة لا فيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير او وقت وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من الوقتين
وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضائفين عن الاخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المنعدم
مع ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قطعا انتهى وذلك لانه لا تعاقب ههنا بالنظر الى الوجود الذهني
الذي هو الكافي في التكافؤ كما اشرنا اليه والسابقية والمسبوقية والعلية والمعلولية وامثالهما من المتضائفين
لكونهما من المعقولات الثانية عند التحقيق لا يعرضان لمعروضهما في الخارج بل في الذهن والسابق
المنعدم وقت وجود الحادث الاخير وان كان معدوما في الخارج وقت وجود الحادث الاخير لكنه مع
الحادث الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن فيحصل
التكافؤ بينهما ايضا فح يختار الشق الاول ويمنع لزوم الثبوت للموضوع المنعدم فان وجود الموضوع في
الذهن كاف في صدق القضية في قولنا مثلا في اليوم الذي نحن فيه امس سابق على اليوم ~~وقد عرفت ان ذات~~
~~الامس وان كان متقدما على اليوم~~ وقد عرفت ان ذات الامس وان كان متقدما على اليوم الذي نحن فيه لكن
الحكم بالسابقية انما هو بالنظر الى وجوده الذهني وهما معا فيه حين الحكم في اليوم الذي نحن فيه لا يقال وكذا الغد
في ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع اليوم موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقية و
المسبوقية معا في الذهن وقت وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب لانا نقول قد عرفت
ان التعاقب ههنا انما هو بين معروضي المضافين من حيث انهما مضافان فالغد غير موجود في الخارج بعد فلا
تدعى التعاقب بينه وبين اليوم الذي نحن فيه حتى يرد عليه ذلك اعني لزوم عدم صحة التعاقب المذكور وعلى
تقدير وجود الغد في الذهن في هذا اليوم لا يعرضهما السابقية والمسبوقية فيه ايضا لانهما ~~امران اضافيان~~ يعرضان
امران اضافيان

بمسبوقيته بالحادث الذي قبله
فاما ان يتصف الحادث ا
المتقدم بالسابقية عليه وقت
وقت وجود الاخير او وقت م

يفرضان معروضيهما الموجودين في الذهن المنتزع ذلك الوجود الذهني من الوجود الخارجي المحقق في الماضي
او في الحال على ما سبق الاشارة اليه انفا لاسيما اذا بني الكلام على مذهب من يدعي وجود الاضافات في الخارج
فكيف يزعم احد ان سابقية الغد موجود في اليوم مع ان الغد نفسه غير موجود فيه قطعا والحاصل ان التقابل
المذكور ههنا انما هو بين معروضي المضافين من حيث ذاتهما ولا كلام في وجوده بين اليوم السابق وبين هذا
اليوم وكذا بين سائر الايام الحاجبة لا زل ولا كلام ايضا في عدم وجوده بين هذا اليوم وبين الغد وكذا
بين الايام الاتية اذ ليس لها وجود خارجي بعد واما المضافان فلا تقابل بينهما اصلا هذا واما ما قيل بعد
حمل التقابل ههنا على تقابل جنس المتضائفين في دفع السؤال الذي صدرناه بلا يقال من ان السابقية واللاحقية
العارضتان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجي كالابوة والبنوة ولما كانت الحوادث الماضوية والحالية
موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا اليوم سابق على الامس قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن
للامور الاستقبالية وجود محقق بل مفروض لم يكن قولنا في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية
صادقة بل ذهنية فرضية صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه
نعم الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعم مما في احد الازمنة الثلثة على ما بين في محله لكنه لا يوجب ان يكون
جميع القضايا في سابقيات الحوادث الاتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر
كذلك لجرى البرهان انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث اخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني
الا ذهنيا فرضيا بحيث لا يكون له وجود في الخارج في احد الازمنة اصلا كما هو مقتضى البرهان مع ان
وجوب الانتهاء في جانب الابد باطل اتفاقا ومستلزم لانتهاء مقدورات الله تعالى عند ذلك الحد بخلاف
ما اذا لوقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع المنتزع من الوجود الخارجي المحقق كما في الذهنيات
الحاكمة بالسابقية والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل وجودا محققا اذ غاية ما يجري
البرهان فيه وجوب الانتهاء في كل زمان الى حد لم يوجد بعده حادث اخر لا الى حادث لم يكن بعده حادث اخر
ولا محذور فيه انتهى يعني انه لو التفت الى امثال هذه القضايا الذهنية الفرضية يلزم عدم صحة التعاقب
المذكور ويكون السؤال المذكور واردا قطعا لكنه يلزم ح انتهاء الحوادث الى حادث لا يمكن بعده حادث
اخر لانه يجري البرهان المذكور في تلك القضايا الذهنية الفرضية فيلزم انتهاؤها بمقتضى البرهان
ويلزم المحذور المذكور وهو باطل مستلزم لانتهاء مقدورات الله وذلك باطل بالاتفاق بخلاف القضايا
الذهنية الحقيقية الحاكمة بالسابقية والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل اذ غاية
ما يلزم من جريانا البرهان فيها وجوب الانتهاء في كل زمان الى حادث لا يوجد بعده حادث اخر ولا محذور
فيه بل الامر كذلك في الامور المتعاقبة في جانب الاستقبال فكل ما خرج الحوادث الاتية الى الفعل يجري
البرهان في انتهائها ويكون القضايا الحاكمة بالسابقية والمسبوقية ذهنيات حقيقية ح ويصح حديث

جواب الامام

التقابل قطعا ثم فيما ذكرناه غنى عن هذا مع انه يرجع بالاخرة الى كون التقابل بين معروضى المضافين
بالنظر الى ذاتهما كما نقلناه عن شرح التجريد والا فلا منفعة لمثل هذا الكلام والحق ان التقابل بين المتضائفين
لا يتصور وان كان يتصور ذلك بين احاد سلسلة المتضائفين وان التضايف انما هو بين مسبوقية اليوم
مثلا وبين سابقية الامس عليه الموجودان معا فى الذهن وانه لا تضائف بين سابقية اليوم على الغد وبين
مسبوقية الغد به الا اذا اتصف الغد بالوجود الخارجى فح لا تقابل بينهما فالمتقابلان هما المعروضان

سؤال

من حيث ذاتهما لا من حيث انهما معروضان للمضافين ومن هذا التحقيق ظهر ايضا غفلة من قال الاولى ان
يقول سواء اجتمع احادها او تقابلت اذ الكلام فى اجتماع الاحاد لا فى اجتماعها انتهى اذ الكلام ههنا
فى الامور المتقابلة ولا شك ان احادها غير مجتمعة قطعا وانما التردد فى اجتماع المتضائفين او تقابلهما
نعم لو كان مراده من ذلك اجتماع احاد كل المتضائفين الواقعين فى السلسلة مع الاحاد الاخر من كل المتضائفين
او تقابلها معها لكان له وجه كما حققناه لكن بعد عدم مساعدة عبارته لذلك المراد لا حاجة اليه اذ فيما
نبهنا ذكرناه غنى عن ذلك فلا عبارة على عبارة الشارح اصلا [illegible] مثلا لا يمكن ان يكون الابوات ازيد اه اشارة
بهذا التمثيل الى ما حققناه من ان اتصاف المتضائفين كالابوة والبنوة لا يقتضى اجتماع الموصوفين فى
الوجود الخارجى اذ لا شك ان ذات الاب مقدم على ذات الابن فالتقابل انما هو بين المعروضين من حيث
ذاتهما لا من حيث معروضيتهما للابوة والبنوة اذ لا تقابل بينهما حال التقابل بين الابوة والبنوة فالتعميم
المذكور ههنا انما هو بالنظر الى ذاتهما [illegible] واشار ايضا الى ان سلسلة
احاد المتضائفين لا تزيد على سلسلة الاخر سواء فى المجتمعة او فى المتقابلة وبنى ايضا بذلك على بطلان
قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان وبه يبطل قولهم بوجود نفوس ناطقة قديمة
متناهية كما هو راى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ او حادثة لكنها غير متناهية كما هو راى
ارسطو او غيره من المشائين اما الاول فلانهم واذ زعموا تناهيها لكنهم لما قالوا بقدمها وزعموا انه
لا يجوز خلوها عن التعلق بالابدان بطريق التناسخ لزم عليهم القول بعدم تناهى الابدان التى يتعلق
بها تلك النفوس ولا شك ان ترتيب الابدان انما هو بالابوات والبنوات فاذا بطل لا تناهى تلك الابدان
بذلك البرهان بطل قدم تلك النفوس المتعلقة بها ايضا وان لم يجعلوا تلك النفوس مترتبة واما الثانى فلانهم
زعموا انها حادثة عند تمام استعداد البدن فى الارحام فسواء قالوا ان الشخص الانسانى مركب من
الجسم والنفوس الناطقة وكل من الابوة والبنوة عارضة لذلك المركب لا الى احدهما فقط كما قيل او قالوا
ان الشخص الانسانى عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس خارجا لا داخلا فى
الشخص الانسانى بناء على ان تركب المادى مع المجرد غير معقول يجرى البرهان فى تناهيها قطعا بل يجرى
البرهان فى تناهيها على هذا المذهب بوجه غير هذا الوجه وهو اعتبار عروض السابقية والمسبوقية لها

لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظ وآما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام بدن الجنين وذلك البدن
موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لا يكون وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن كذا اشار
اليه بعضهم وحاصله ان نفس كل ابن متوقف على نفس الاب وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود
وهي مستحيلة بهذا البرهان بالاعتبار المذكور واقول فح لا حاجة الى الاعتبار المذكور بل هي مستحيلة بالاتفاق
وبالبراهين هذا لكن الكل منظور فيه وقد قال في الموجه من قبلهم انهم لا يقولون بترتب النفوس المتوالدة
الى غير النهاية فان الشيخ الرئيس قد صرح بانقراض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في الازمنة
العظيمة المقتضية للطوفانات العامة ثم يحدث الانسان بالتولد ويكون ذلك الانسان مؤيدا
بخاصة بقدوها على استنباط الصنايع التي يحتاج اليها بنو النوع فيخترعها وذكر شمس الدين الشهرزوري
في كتابه المسمى بالشجرة الالهية كيفية تولد هذا الانسان مفصلا وذكر ان هذا الادم الذي ينتسب اليه
هذا القرن ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولد سابق عليه بادوار ثم قال وعلى هذا لا يتوجه
الايراد على الفلاسفة اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية غاية الامر انهم يثبتون سلاسل غير
متناهية كل واحدة منها سلسلة متناهية فيكون النوع قديما مع انتهاء سلسلة التوالد وآقول انهم ثناقضوا هنا ايضا لانهم
زعموا قدم النوع مع انتهاء سلسلة التوالد وذا لا يجتمعان قطعا لان سلسلة التوالد اذا كانت متناهية ينقطع النوع
عنده قطعا فلا يلتفت الى مثل هذا الهذيان ويدل عليه ان كثيرا من المحققين لما ذهبوا الى قدم نوع ثمار الجنة بمقتضى
قوله تعالى اكلها دائم ذهبوا الى ان المراد بالهلاك في قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه هلاك الاشخاص بان
يكون هلاك كل شخص بعد حدوث مثله فلا ينقطع اصلا على ما هو مقتضى القول بقدم النوع وآما من جوز
الهلاك لحظة فحمل الدوام على الدوام التجددي العرفي فالحق ان القول بقدم النوع لا يجتمع مع القول بانتهاء
السلاسل ومثل هذا غير بعيد عنهم وكيف يخلص عن التناقض من غلب وهمه على عقله وساق الكلام بمجرد التخيل مع
الغفلة عن البراهين ثم انا نقول نوسلم ما ذكروه فنحن نعتبر كل سلسلة من تلك السلاسل مثل يوم من الايام في
التعاقب وقد عرفت ان برهان التضايف يجري في مطلق الامور المتعاقبة فيجري ذلك في تناهي تلك السلاسل
قطعا على ما عرفت وكذا يجري سائر البراهين مثل التطبيق وغيره وآعلم ان المراد بالبنوة ههنا مطلق الولدية
عبر عنها بالبنوة لمجرد شرف الذكور او لمجرد مراعاة الجناس التام بينها وبين الابوة والا فالابوة قد تنفك
عن البنوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤنثا مع ان احد المتضايفين لا ينفك عن الاخر لا في الخارج
ولا في الذهن هذا والاولى ان يكون المراد بالابوة ايضا مطلق الوالدية ليكون اشمل للسلسلة الاباء والابناء
وللسلسلة الامهات والبنات فالتعبير عن الوالدية بالابوة لمجرد شرف الذكور تغليبا كما اشرنا اليه
وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة بالاتفاق بيننا وبين الحكماء
لان ذلك الجريان انما هو باعتبار التطبيق في الوهم ومن البين ان ذلك لا يقتضي اجتماع الاحاد

فتسليمهم جريان برهان التطبيق فى الامور المجتمعة دون المتعاقبة تحكم بط والمقصود من هذا الكلام الاشارة
الى بطلان الحس فى الامور المتعاقبة سواء كان بعضها علة معدة للبعض الاخر كما زعمه الحكماء او لا كما هو عند
المتكلمين اذ الكل مستند عندهم الى الله تعالى بلا اعداد هذا فبطلانه يبطل قدم العالم الذى هو مدعاهم
المبنى على جواز الحس المذكور قطعا وببطلانه يثبت حدوث العالم الذى هو مدعى المتكلمين ههنا ولذا لم
يورد على حدوث العالم دليلا ههنا مع انه وضيفة من يكون بصدد الشرح فالاجوبة المذكورة ههنا وان سيقت
بحسب الظاهر لان تكون اجوبة عن دليلهم لكنها فى الحقيقة لاثبات مدعى المص وسائر المتكلمين من
حدوث العالم ولذا كانت اجوبة تحقيقية لان التطبيق فى الوهم اى حكم العقل بالانطباق حكما مطابقا
للواقع بمعونة الوهم على ما يدل عليه قوله بل العقل بمعونة الوهم اه لا يقتضى اجتماع الاحاد فى الوجود بل
ذلك الحكم مطابق للواقع ولو كانت الاحاد متعاقبة وفى قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان الحاكم بالانطباق
ليس هو الوهم كما يتبادر من قوله لان التطبيق فى الوهم اه بل الحاكم بذلك هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على
ان الوهم يشرع فى التطبيق لكونه حكما جزئيا فيطبق المبدأ على المبدأ ثم الثانى على الثانى وهكذا الى ان يعجز
عن الحكم على الجزئيات ثم يسلم تلك الجزئيات الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا
الاسلوب يلزم انطباق كل من احاد الكبرى على احاد الصغرى حتى يلزم احد المحالين فالحاكم بتلك الكلية
هو العقل ولا مدخل للوهم فيه اصلا نجلاف الحكم بانطباق المبدئين وهكذا الى عجز الوهم فان الحاكم بذلك
ايضا هو العقل على ما هو التحقيق من ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس الناطقة لكن بمعونة الوهم
اذ لا يدرك العقل الجزئيات الا باعانة الحس ولذا نسب التوهم الى العقل فى قوله الاتى وتوهم انطباق مبدا
اه لا يقال لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن الاحاد المنحضرة اجمالا عند العقل صور محسوسات
كالاجسام والجسمانيات بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة مما لا يتعلق به الحس لانا نقول قد
عرفت منا فى تحشية قوله العالم حادث ان غرض المتكلمين ههنا اثبات حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وادلة وجود المجردات غير تامة وقد عرفت ايضا انفا ان غرض المص من ايراد على دليلهم انما هو اثبات
حدوث العالم الذى هو مدعاهم فى ضمن الايراد المذكور فالمراد من الاعانة المذكورة انما هو الاعانة فى الاجسام
والجسمانيات التى يدعى بطلان التطبيق فيها ويدعى ايضا حدوثها والقول بانه يجوز ان يكون مراده اعانة الوهم
فى بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات متعاقبة كالدورات الفلكية يقتضى عدم تمامية تقريب الايراد المذكور وعدم تمامية تقريب الدليل على حدوث
العالم فى ضمن الايراد المذكور لا يقال للوهم ان يصور تلك المجردات والمعقولات الصرفة بصور المحسوسات
فيمكن ان يحكم هنا ايضا بالانطباق بمعونة الوهم فيتم التقريب لانا نقول ذلك التصوير انما يكون فيما من
شانه التصوير بصور المحسوسات وذا غير فكن هنا والا لم تكن مجردات او معقولات صرفة وقد فرضنا

فرضناها كذلك مع انه على هذا يتجه على البرهان ايضا ان تصوير المجردات والمعقولات بصور المحسوسات
محال يجوز ان ينشأ منه محال اخر هو احد المحالين اللازمين في البرهان فلا يثبت بذلك بطلان لاتناهيها
لان الاستحالة انما نشأت حينئذ من تصويرها بصور المحسوسات فغاية ذلك انما هي استحالة التصوير المذكور
فيبقى لاتناهيها بدون التصوير من غير لزوم المحال هنا فلا يتم تقريب الابطال ايضا واما ما قيل من انه لما لزم
احد المحالين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسات علمنا قطعا ان منشأ الكل هو لاتناهي الاحاد فيتضح
البرهان في جميع مجاريه لان احد المحالين المذكورين لا يلزم بمجرد كون الاحاد محسوسة بل انما يلزم كون تلك
الاحاد منطبقة بعضها على بعض وهذا ظن من كلامهم ومن كلام الشفا انه متى منشأ الكل لاتناهي الاحاد
والحق ان البرهان المذكور لا يجري في ابطال لاتناهي المجردات والمعقولات الصرفة لكنه لا يضرنا لان المقصود
ههنا ابطال التسلسل في الممكنات التي تثبت وجودها وهي التي ادعى المتكلمون حدوثها ههنا على ما اشار اليه
التفتازاني في بعض تصانيفه اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة ذاتا او زمانا وجملة اخرى
غير متناهية اه اشار بهذا الكلام الى برهان التطبيق على ما يدل عليه قوله ويسوق الدليل اعلم ان حاصل
برهان التطبيق هو انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم بط
فكذا الملزوم اما الملازمة فلان الجملة الثانية جزء من الجملة الاولى على ما هو ظاهر كلام القوم ووجود الجزء
يستلزم وجود الكل واما بطلان اللازم فلانه لو وجد هناك جملتان غير متناهيتين احديهما انقص من الاخرى
بواحد مثلا لامكن لنا ان نطبق مبدأ احديهما على مبدأ الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان باذاء
كل واحد من الجملة الاولى الكبرى واحد من الثانية الصغرى يلزم مساواة الجزء للكل وان لم يكن فقد وجد
في الاولى ما لا يوجد في الثانية باذائه شيء فينقطع الثانية فينقطع الاولى ايضا لانها زائدة عليها بواحد والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا ضرورة فيلزم تناهي ما لا يتناهى وهو المحال فكذا وجود تينك السلسلتين
هذا وقولهم بل العقل بمعونة الوهم مع قولهم ينطبق سائره اه اشارة الى دفع ما اورد
على تقريب الدليل الثاني باذا حد المحالين المذكورين اعني التساوي المذكور وتناهي ما لا يتناهى لم يلزم
من فرض وجود السلسلتين المذكورتين فقط بل من فرض وجودهما مع فرض الانطباق المذكور ويجوز
ان يكون فرض الانطباق فرض محال يستلزم احد المحالين فغاية ما لزم هو استحالة الانطباق المذكور
هنا لاستحالة الجملتين المذكورتين مع انها هي المقصودة ههنا فاشار اليه بالاقوال المذكورة الى ان
الانطباق ههنا ممكن بحسب نفس الامر فتنشأ المحالين المذكورين انما هو فرض وجود الجملتين المذكورتين
ويدل على ما ذكرنا من ان غرض الشارح من الاقوال المذكورة بيان امكان التطبيق قوله فيما بعد بناء على
امتناع التطبيق فقد عرفت فساده هذا لكن اورد عليه على حاصل البرهان ايضا انه ان كانت الصغرى
جزاء من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدأين

وقد عرف آنفا ان الانطباق المذكور محال هنا
الا ان تصوير بصور المحسوسات وهي انما يكون للوهم فحينئذ يمكن
ان تصوير انما يكون للوهم فحينئذ يمكن
تصوير المجردات والمعقولات الذات المذكور للعقل
بصور المحسوسات فحينئذ يمكن الانطباق المذكور بالوهم
والحق ان الانطباق انما يكون حينئذ ان تصوير بالوهم
وايا ما كان ذلك فحينئذ يمكن الانطباق المذكور بالوهم
الانطباق المذكور لا عند العقل كما اشرنا اليه هنا
والجسمانيات خارجة عن المبحث

المورد وجهد انما ظهر من خصه بالصغرى

خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون مبدأ الكل وكذا حال باقي الاحاد اذ ليس هناك الا سلسلة واحدة
في الواقع هي الكبرى فلا يمكن التطبيق لا في الوهم ولا في العقل واذا لم يكن جزء منها حين التطبيق فاذا خرجت الصغرى
من الكبرى لم يبق من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المعدومة للكبرى على الاحاد الموجودة
للصغرى وتلك الاحاد للمعدومة وهمية لا تتصف بالانطباق الذي هو من صفات الموجود المحقق فلا يمكن
التطبيق ايضا وان لم تخرج عنها بل كانت الصغرى مباينة للكبرى بالذات وكانت لوازم ما وات الجزء للكل
بواسطة ان ذلك الجزء مساو للصغرى المساوية للكل فالتطبيق المذكور ممكن لكن لا يدل البرهان الا على استحالة
جملة واحدة فلا يتم المطلوب ههنا اعني ابطال سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية واجابوا عنه بانه لما كان
بعض احاد السلسلة منفصلا عن البعض الاخر في ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير
لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك في وجود الصغرى اصلا فللصغرى اعتباران
اعتبار وجودها في نفسها واعتبار وجودها مع الكبرى وكل من الاعتبارين يغاير الاخر وكلا الاعتبارين
ثابتان في نفس الامر بكل من احاد الصغرى فنختار الشق الاول وندفع المحذور بانه انما يكون الحكم بانطباق
احد المبدأين على الاخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود الاخر في الواقع
وذلك لم يثبت بل ذلك الجزء الثاني مبدأ لامر موجود في الواقع لا في مجرد التوهم بناء على ان لكل من احاد الصغرى
اعتبارين ثابتين لها في نفس الامر وكذا الكلام في باقي الاحاد الى غير النهاية نعم لو كان اجزاء السلسلة متصلا
بعضها بالبعض لتوجه الايراد المذكور بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها في الواقع
غير وجود الكل ولذا احتاجوا في اثبات تناهي الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين احدهما اقصر
من الاخر بقدر ذراع مثلا اذ لا يجوز ههنا اعتبار سلسلة اخرى مأخوذة من الجزء واعتبار التطبيق بينهما
لاستحالة القطع هذا ما فهمه افاضل المحشين من كلامهم مع بعض الزيادة منا وفيه بحث اما اولا فلان لهم
ان اردوا ان الصغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى تغايرا واقعيا اصطلاحيا على ما يشهد به
قولهم حتى لو انعدم الكبرى لما ضر ذلك اياه فذلك لهم ولو كان الجزء ههنا مغايرا للكل لكان الشيء مغايرا لنفسه
قطعا واما ثانيا فلان الانطباق ههنا اما ان يكون بالحركة الابنية او لا فان كان الاول يلزم المحذور الثاني
الذي اشاروا اليه الموردون اذ لم يبق من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المعدومة
على الاحاد الموجودة للصغرى فلا يمكن التطبيق قطعا لان ذلك من صفات الموجود المحقق وان لم يكن بالحركة
الابنية فلا يظهر لزوم احد المحالين المذكورين ولا يكفي في ذلك اعتبار انطباق المبدأ على المبدأ قطعا والحق
ان المغايرة الاعتبارية بين احاد الصغرى وبين احاد الكبرى غير كافية في الانطباق بحيث يلزم منه احد المحالين
المذكورين ولعل لهذا قال الفاضل المحشي ونحن نختار الثالث من الايراد ونلتزم دلالة البرهان على استحالة
سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية

مساوية لجزئها فى المقدار و الحقيقة النوعية امكانا ذاتيا و اللازم محال اما الملازمة فلانه لما وجد تلك الحقيقة النوعية فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات الفرد الاخر اعنى السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات و ان امتنعت لامر خارج و اما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان كذلك فعند التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد الممتنعين بالذات و اذا امتنع اللازم بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيستحيل امكانه ايضا انتهى و فيه ما فيه ايضا اما اولا فلان تلك السلسلة التى اعتبرت ثانيا مع الكبرى اذا كانت مساوية لجزئها فى المقدار و الحقيقة النوعية لا تكون مغايرة للصغرى حقيقة فلا تكون مغايرة للكبرى حقيقة ايضا فوقع فيما هرب عنه فى تقرير القوم و اما ثانيا فلانا لا نسلم انه اذا وجد تلك الحقيقة النوعية فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل الذى هو السلسلة الكبرى لان ذلك الفرد الذى وجد تلك الحقيقة النوعية فى ضمنه غير موجود بوجود مستقل حتى لا يكون ذات السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل بل ذلك الفرد موجود بوجود مغاير لوجود الكل اعتبارا فيكون تلك الحقيقة النوعية التى فى ضمنه موجودة بوجود مغاير لوجوده اعتبارا فغاية ما لزم ح عدم كون السلسلة الصغرى آبية عن مطلق الوجود لا عن الوجود المستقل مع الكل فيلزم عليه ما لزم عليهم و ان اراد ان الحقيقة النوعية التى هى عبارة عن السلسلة الكبرى موجودة فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده فح لا يكون ذات السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل كما لا يكون ذات السلسلة الكبرى آبية عن الوجود فى ضمن جزئه كما هو المناسب لما بسطه ففيه انه فرق ظاهر بين كون السلسلة الكبرى موجودة فى ضمن فرد و بين كون السلسلة الصغرى موجودة بوجود مستقل مع الكل فلا يقاس احدهما على الاخر و منشأ ارتكابه لهذا التكلف البارد القول بعدم الاحتياج فى الانطباق بين السلسلتين الى الحركة الابنية ليتضح برهان التطبيق فى جميع مجاريه كما صرح به فيما بعد و لا يخفى ما فيه من البطلان فانا لا نسلم الانطباق بين السلسلتين بدون الحركة لا يقصد و لو سلم فلا يظهر لزوم احد المحالين المذكورين ح ضرورة ان كلا من السلسلتين متناه فى الجانب الاخر و اذا كان الانطباق بينهما فى جانب موجودا فى جانب الاخر فالقول بالصغروية و الكبروية ح مجرد اعتبار و لا فائدة فيه ههنا و نحن نقول نختار الثالث و نبطل البرهان على استحالة سلسلة اخرى غير متناهية انقص من الاولى فى جانب المبدإ بواحد و اللازم بطل فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهر لا سيما على مقتضى قواعدهم من وجود سلاسل متناهية كل منها سلسلة غير متناهية تنقص عن الاولى بواحد فى جانب المبدإ لا يمكن لنا ان نطبق السلسلة الصغرى على السلسلة الكبرى تطبيقا ممكنا قطعا لا استحالة فى التطبيق المذكور و من ادعى الامتناع فعليه البيان فبعد التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد المحالين المذكورين قطعا فهذا المحال انما نشأ من امكان التطبيق المذكور الذى

السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع السلسلة الكبرى

واضح بان فعال لوجود سلسلة واضح غير متناهية لا يمكن معها ان يوجد بسلسلة اخرى ص

وفى البين انه لا مانع عقلا من كون احدى السلسلتين فى ذلك السلاسل انقص من الاخرى بواحد و اما بطلان اللازم فلانه لو كان هنا سلسلتان متناهيتان كذلك لا يمكن ص

الذى نشاء من امكان وجود سلسلة ناقصة عن الاولى بواحد فيكون كل من الامكانين المذكورين محالا فيكون
امكان وجود سلسلة غير متناهية محالا ايض وهذا تقرير بديع سمح به الخاطر الكليل فى تقرير برهان التطبيق
وعلى هذا يمكن حمل تقرير القوم فيندفع عنه الايراد المذكور وكذا الايرادان اللذان اوردناهما على جوابهم
عن الايراد السابق لان ذلك انما يرد على ما فهمه الفاضل المحشى من كلامهم فى هذا المقام وليس بين التقرير
الذى اخترناه وبين تقرير القوم تفاوت الا انهم ربما قالوا فى تقرير البرهان يلزم مساواة الجزء
للكل فيستفاد منه انهم جعلوا السلسلة الصغرى جزء من الكبرى لكن الامر فيه هين لان الظاهر ان ذلك انما هو
لكون السلسلة الصغرى المتباينة مساوية لذلك الجزء فى المقدار فقط فحين التطبيق بينهما كما يلزم مساواة
الناقص للزائد حين تسلسلا الى غير النهاية يلزم مساواة ذلك الجزء للكل ايض ولوضوح الامر فى مثله تسامحوا
فى التعبير وانما اطنبنا الكلام اذ المقام خليق بالاهتمام وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى قد عرفت
منا ان توهم الانطباق ههنا لا يكون الا بحركة والظاهر انها حركة اينية ويجوز ان يكون غيرها فلا بد من الحركة
ههنا والا لا يظهر التفاوت بين السلسلتين فى جانب المبدأ فلا يظهر لزوم احد المحالين فى جانب اللاتناهى
واما ما قاله الفاضل المحشى من ان هذا التوهم ليس منحصرا فى توهم الانطباق بحركة احدهما حركة اينية
دون الاخر لان احاد الجملة ربما تكون مجردات او معقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ احد
المحالين من فرض حركتها المستحيلة وان كان يمكن ذلك فيما كانت الاحاد قابلة للحركة الاينية بالذات كالاجسام
المترتبة وضعا او بالتبع كالاعراض الحالة فيها وفيما كان هناك خطان غير متناهيين كما فى اثبات تناهى
الابعاد بتحريك الاصغر منهما الى ان يطابق المبدأن مع سوق البرهان ولان الاحاد قد تكون عوارض متعاقبة
غير متناهية لجسم واحد كدورات الفلك الواحد ولاجسام متناهية كدورات الافلاك التسع مع ان
الافلاك عندهم غير قابلة للحركة الاينية ولان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية
متباينين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احديهما جزأ من الاخرى كما ذكروا اذ على تقدير حركة احاد الجزء يلزم حركة
احاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان
يكون احدهما بازاء الاخر ~~من غير فرض ان يكون احدهما بازاء الاخر~~ من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الاحاد
متصلا بالبعض الاخر وهذا القدر كاف لهم ههنا فمنظور فيه اما اولا فلانك قد عرفت ان المجردات والمعقولات
الصرفة خارجة عن هذا المبحث وان المقصود من ايراد برهان التطبيق ان كان اثبات حدوث العالم فالمقصود
منه انما هو اثبات حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ولو سلم لزوم الشمول ههنا للمجردات والمعقولات
الصرفة فالتطبيق لا يجرى فيها الا بعد تصويرها بصور المحسوسات فبعد التصوير يمكن الحركة بل الاينية
فى السلسلتين المركبتين منهما اى العوارض المتعاقبة عليها قابلتان لها ولو سلم فلا شك فى قبولها المطلق
الحركة وهذا كاف لنا فيما ادعيناه واما ثالثا فلان كون احدى السلسلتين ههنا جزءا من الاخرى انما هو على ما فهمه

واما ثانيا فلان العوارض

ط ما فهمه من تقريرهم لبرهان التطبيق واما على ما فهمناه وحملنا كلامهم عليه فلا بد هناك من سلسلتين متباينتين
على المبدأ انطباق مبدأين من سلسلتين متباينتين جزء جزء
قابلتين للحركة الاينية والحق ان مرادهم من انطباق المبدأ ويظهر بذلك لزوم احد المحالين في الجانب الاخر وذلك
لا يكون الا بالحركة والظاهر انها حركة اينية كما في كثير من المواد ويجوز ان يكون غيرها كما في العوارض المتعاقبة على الافلاك
على انها يمكن ان يكون احد السلسلتين المركبتين منهما متحركة الى جانب الاخرى بحركة اينية اذ الاعتبار ح انما هو الى وجود
تلك السلسلتين في نفس الامر لا الى وجودهما الحال في الافلاك الغير القابلة للحركة الاينية ينطبق
سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية اي يتصف كل واحد من احاد الجملة الاولى الكبرى الباقية بالانطباق على
واحد من احاد الجملة الثانية الباقية بان يكون بازائه في الواقع الى ان يلزم في جانبنا اللاتناهي اما التساوي او
الزيادة بواحد في الجملة الكبرى فاندفع ما قيل ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يعم
التساوي او التناهي ولا حاجة الى ما قيل في دفعه بان المراد ينطبق سائر الاحاد الاولى على سائر احاد الثانية ان وجد
بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية بل لا وجه له لاشعاره بقصور الانطباق وان كان الامر كذلك وبالجملة
فالمقصود من هذا الكلام الاشارة الى خلاصة برهان التطبيق ولا يكون ذلك الا بما اشرنا اليه ثم ان نسبة الانطباق
الى احاد الجملة الاولى اولى من نسبته الى احاد الجملة الثانية لانها هي الاصل والجملة الكبرى العمدة وهو المناسب
لقوله وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى اه فما قيل ولو قال ينطبق سائر احاد الثانية على احاد الاولى لم يتوجه
ذلك اعني كون ما ذكره مخصوصا بصورة لزوم التساوي لانه شامل لكلا القسمين من غير احتياج الى ملاحظة
قيد هنا كما احتيج فيما ذكره ليس بشيء لانه مخالف للسوق ولما هو الاصل ايض على انه محتاج ايض الى القيد
الملحوظ لان انطباق سائر احاد الثانية على سائر احاد الاولى انما يكون اذا وجد بازاء كل من الثانية واحد
من الاولى وذا صورة لزوم التساوي ولو سلم فلا اقل من ان يكون هذا مخصوصا بصورة لزوم التناهي
فلا بد ايض من الغاية التي اشرنا اليها فالوجه ما ذكره الشارح ثم ان المقصود من هذا الكلام بيان امكان
الانطباق ههنا كما حققناه اذ لا يكفي في لزوم احد المحالين المذكورين مجرد تطبيق المبدأ على المبدأ بل لا بد من
الانطباق بين سائر الاحاد في السلسلتين حتى يظهر لزوم احد المحالين فمن خفي عليه هذا قال لا حاجة هنا الى
الحكم بالانطباق وهذا كما ترى فاسد قطعا اذ البرهان المذكور لا يتم الا بالحكم بالانطباق بين سائر
الاحاد وقد سبق تقرير البرهان وفي قوله ينطبق اشارة الى الانطباق بين الاحاد الباقية في السلسلتين
بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة العقل على ما يفيده صيغة الانطباق والامر كذلك في
نفس الامر فان العقل لا يلاحظ الامور الغير المتناهية تفصيلا وان لاحظها بامر اجمالي شامل
لتلك الامور الغير المتناهية المنطبقة بعضها على بعض بخلاف حال المبدأين ولذا قال ههنا فان
التطبيق بصيغة التفعيل فان كان تجويزهم الظاهر انه تفريع على اجراء برهان التضايف
وبرهان التطبيق في الامور المتعاقبة لا على الثاني فقط كما يشعر به القرب فالدليل في قوله لعدم جريان

ط فما اورده هنا من التمثيل المفصل لاثبات
ان مراد القوم ما فهمه من كون احدى السلسلتين
جزءا من الاخرى وتوسل بذلك الى عدم الاحتياج
هنا الى الحركة الاينية ضايع عند التحقيق
منه

كهنوءم

كهنوءم

كهنوءم

الدليل شامل لهما بل لغيرهما ايض وقوله بناء على امتناع التطبيق اشارة الى ان التطبيق مبنى جريان برهان التضايف
ففيه اشارة الى ما قدمناه من ان جريان برهان التطبيق التضايف فى الامور المتعاقبة وفى غيرها انما يتم بملاحظة
برهان التطبيق فيه ولذا اختار الطوسى فى برهان التضايف تقريره بالتطبيق فالتطبيق اشمل البراهين
واعلاها وهو العمدة فى هذه المباحث فلا حاجة الى اعتبار الايجاز فى قوله على امتناع التطبيق على معنى
ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين
بناء على ان برهان التطبيق يجرى فى كل ما جرى فيه سائر البراهين بدون العكس كما قيل نعم يمكن ذلك فيما عدا
برهان التضايف من العرشى وغيره لكن الشارح انما ذكر ههنا برهان التضايف وبرهان التطبيق فافهم
ثم ان غرض الش من هذا الكلام دفع تفصى الفلاسفة عن ابطال التس فى الامور المتعاقبة بالبرهانين
المذكورين حيث يتفصون عنه تارة بمنع جريان كل من البرهانين المذكورين فيها وتارة بمنع تخلف المدعى
اعنى عدم وجود السلسلة المذكورة وهذا صريح فى الموزجه حيث قال بعد تقرير البرهانين وابطال
التس بهما فى الامور المتعاقبة والفلاسفة يتفصون عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية غير موجودة
فى هذه الصورة لعدم اجتماع احادها فلا يجرى التطبيق فيها واخرى بان التطبيق انما يدل على بطلان التس
الامور الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية منها غير موجودة لعدم اجتماع الاحاد ثم قال وحاصل
الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل الثانى منع تخلف المدعى وكلاهما مقدوحان ثم سرد الكلام بما ذكره ههنا
فقوله فان كان اه اشارة الى دفع هذين التفصيين وحاصله ان تجويزهم التس فى الامور المتعاقبة وتفصيهم
عن جريان البراهين فيها واما لعدم تخلف المدعى ههنا والكل بط اما الاول فلما عرفت من جريان برهان
التضايف وبرهان التطبيق فيها ولا شك فى الجريان المذكور الا ان هناك احتمال امتناع التطبيق فح
يحتمل عدم جريان برهان التطبيق واما الثانى فلما سيأتى بقوله فيرد عليه ان مقتضى اه فظهر من هذا البيان
ان الش انما اورد كلا البرهانين ههنا لابطال التس فى الامور المتعاقبة حتى يبطل قدم العالم المبنى
على جواز هذا التس وح يثبت حدوث العالم الذى هو مدعى المتكلمين ههنا ولذا لم يورد عليه دليلا مع انه
من وضيفة ههنا ومن زعم ان ايراد برهان التضايف ههنا انما هو لالزامهم من حيث انه يثبت به بطلان التس
فى الامور المتعاقبة مع انه جائز عندهم فيجرى فيه البرهان المذكور مع تخلف حكم المدعى عنه عندهم فيلزم ان لا يكون الدليل
المذكور صحيحا للجريان والتخلف المذكورين فقد خبط اذ لا فرق فى ذلك بين برهان التضايف وبين
برهان التطبيق بل ذلك اظهر فى الثانى نعم لو اورد الش كلا البرهانين ههنا لبيان عدم استقامتهما من حيث
جريانهما فى الامور المتعاقبة مع تخلف حكم المدعى عنهما لكان لما ذكره وجه لكن لا فى برهان التضايف فقط كما
زعمه بل فى كليهما كما اشير اليه فى محله وانى يكون ههنا والحق ان ايراد كلا البرهانين ههنا انما هو لبيان بطلان التس
فى الامور المتعاقبة حتى يثبت حدوث العالم فى ضمنه فليس ههنا شئ من الالزام فقد عرفت فساده

كلبنوى م

اما لعدم جريان البراهين فيها

نقله الكلبنوى م

فساده من قولنا ومن ابين ان هذا البرهان يجرى اه ومن قولنا وكذا برهان التطبيق اه مع قولنا لان التطبيق في
الوهم لا يقتضى اه وما يقال من ان مجرد التطبيق في الوهم غير كاف في جريان البرهان لجواز ان يكون انطباق الاحاد
بالاحاد محالا لامستلزما لاحد المحالين فقد عرفت اندفاعه مما حققنا لانه ان بنى ذلك على ان التطبيق يجوز ان يكون
محالا فيكون الانطباق ايضا محالا فهو فاسد اذ التطبيق في السلسلتين المتفاوتين ولو اعتبارا لا يمكن قطعا وان
بنى ذلك على ان التطبيق وان كان ممكنا لكنه يجوز ان يكون انطباق سائر الاحاد بالاحاد محالا لفساده اظهر اذ لا
مانع من ذلك قطعا مع ان الانطباق فرع التطبيق فامكانه امكانه وامامما اورده عليه المولى ميرزا جانى الشيرازى
في حواشى حكمة العين بما حاصله ان صحة التطبيق الذى هو الحكم الاجمالى بانطباق الاحاد على الاحاد متوقف على
امرين امتياز الاحاد في نفسها واتصافها في الواقع بالاولوية والثانوية والثالثية والتقدم والتاخر و
المطابقة والمقابلة وغير ذلك من الاضافات التي يتوقف عليها صحة الحكم الاجمالى وكلا الامرين موجود ان في الاحاد
المجتمعة لا في المتعاقبة لا في الخارج ولا في الذهن اما الاول فلانه وان تحقق امتياز الاحاد في نفسها في الخارج لكنها
لا تتصف بتلك الاضافات فيه والا يلزم اجتماع تلك الاحاد الموصوفة بها في الوجود او يلزم الانفكاك بين المتضايفين
وكلاهما محالان وايضا الاضافات لكونها من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية لا تعرض لمعروضاتها الا
في الذهن كما هو التحقيق عند المتكلمين وان نازع فيه الفلاسفة واما الثانى فلان وجودها في الذهن تفصيلا
محال لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا فلا يكون تلك الاحاد موجودة في الذهن الا
اجمالا بصورة وحدانية لا امتياز لشئ منها عن الاخر فحينئذ لا يتصور اتصافها في الواقع بتلك الاضافات
وبالجملة ذلك الحكم الاجمالى مطابق للواقع في الاحاد المجتمعة لا في المتعاقبة لا باعتبار وجودها الخارجى
لوجود الامتياز المذكور فيه دون الاتصاف بالاضافات ولا باعتبار وجودها الذهنى الاجمالى لعدم امتياز
الاحاد فيها وعدم الاتصاف بتلك الاضافات في الواقع فيه ايضا فمنقوض اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكره
لم يصدق الحكم بالتعاقب والتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان لان
التعاقب والتقدم وامثالهما من الاضافات الاعتبارية فالافراد لا تتصف بها في الخارج وان امتازت
في نفسها فيه ولا تتصف ايضا بها باعتبار وجودها الذهنى الاجمالى اذ لا امتياز لشئ منها بهذا الاعتبار
حتى تتصف بها فيه نعم اذا كانت الافراد متناهية يمكن اتصافها بها باعتبار وجودها الذهنى التفصيلى
بل لو صح ما ذكره لزم ان لا يتصف بها احاد المجتمعة ايضا لان وجودها الذهنى التفصيلى محال ووجودها
الاجمالى لا يكفى في الاتصاف بها بهذا الاعتبار لعدم تميز احادها فيه نعم لو كان الاضافات موجودات
خارجية لا تعرض لمعروضاتها الا في الخارج لصح ذلك في المجتمعة دون المتعاقبة كما ذكره لكنه مبنى على ارادة
على ما هو التحقيق عند المتكلمين من انها امور اعتبارية لا تعرض الا في الذهن فح لا يصح الفرق المذكور ولا يرد
الايراد المسفور واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان الامور المتعاقبة باعتبار وجودها الذهنى الاجمالى

لا تتصف بتلك الاضافات في الواقع وانما يكون لو لم يكن ذلك الوجود الذهني منتزعا من الوجود الخارجي المحقق والامر
كذلك ههنا فان كلا من تلك الامور المتعاقبة موجود في وقته ومتميز عن غيره والوجود الذهني الاجمالي ههنا منتزع
من ذلك الوجود المحقق الذي يمتاز فيه الاحاد بعضها عن بعض فكما ان تلك الاحاد يمتاز بعضها عن بعض في هذا
الوجود كذلك يمتاز بعضها عن بعض باعتبار هذا الوجود ايض فلا مانع ح من اتصاف الاحاد بالاضافات
باعتبار هذا الوجود فلا فرق في ذلك بين الاحاد المجتمعة وبين المتعاقبة وتحقيق هذا المقام ان التعاقب بين تلك
الافراد انما هو بالنظر الى وجودها الخارجي كما حققنا ذلك في التعاقب بين المتضائفين واتصافها بتلك الاضافات
انما هو بالنظر الى وجودها الذهني الاجمالي الشامل لتلك الافراد جميعا ولما كان الموجود هنا اي في صورة
تطبيق المبدأ على المبدأ حكما كليا اجماليا بانه اذا اطبق المبدأ على المبدأ ينطبق سائر الاحاد بسائر الاحاد
ايضا يندرج تحت ذلك الحكم الاجمالي جميع الافراد المتصفة بالوجود الخارجي في جميع الازمنة الماضية
فح كما يتصف المبدأ ببعض الاضافات كذلك يتصف سائر الاحاد المندرجة تحت هذا الحكم بالاضافات
المناسبة لها وهكذا الحال في السلسلة المجتمعة الاحاد من غير فرق فالذي يبتني عليه جريان البرهان من الامرين
المذكورين اعني تمييز الاحاد في نفسها واتصافها بالاضافات الاعتبارية اللازمة هناك موجودة في
كليهما بلا تفاوت فكما انه لا شك في امكان التطبيق في الاحاد المجتمعة كذلك لا شك في امكانه في الاحاد المتعاقبة
فظهر من هذا التحقيق ان برهان التضايف وبرهان التطبيق يجريان في الامور المتعاقبة كما يجريان في الامور
المجتمعة والفرق بينهما تحكم بط ولعل لهذا قال الامام الرازي في المطالب العالية استقر رأيي بعد الافكار
المتتالية مدة اربعين سنة على انه اي كلا من برهان التضايف وبرهان التطبيق جار في الامور المتعاقبة قيل
ولعل المولى المورد المذكور القى هذا الكلام الى بعض تلاميذه مقابلة لكلام الامام والا فتحقيقه ايض جريان
برهان التطبيق في الامور المتعاقبة على ما يظهر من كلماته في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب واقول كلامه
فيها هو هذا وهو ان هذا الوجود الخارجي المضبوط في الازمنة يكفي في التطبيق وذلك لان الوجود قد يكون
موجودا في طرف الزمان وقد يكون موجود في نفس الزمان مثلا الحركة من اول النهار الى اخره ليست بموجودة
في شيء من اجزاء النهار ولا في الآنات المفروضة فيه بل وجودها في مجموعه واذا كان مجموع الامور المتعاقبة موجودا
في مجموع الزمان يتحقق الانطباق بحسب الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان ايض
لان الانطباق حكمه حكم المنطبقين وانه يكفي ذلك في جريان البرهان هذا كلامه ولا يخفى ان هذا مبني على كون
الاضافات موجودات خارجية تعرض لمعروضاتها في الخارج كما هو مذهب الحكماء فيكون هذا الكلام
والاجراء المذكور بطريق الالزام للفلاسفة والا فالاضافات امور اعتبارية لا تعرض لمعروضاتها
الا في الذهن عند المتكلمين فما ذكره اما مبني على ما هو التحقيق عنده من كون الاضافات موجودات خارجية
كما عند الفلاسفة او تكلم على مذهبهم الزاما لهم في عدم الجريان المذكور ثم ان بنى الامام الرازي ما ذهب اليه

اليه من جريان البرهانين المذكورين في الامور المتعاقبة على ما هو التحقيق عند المتكلمين من كون الاضافات امورا
اعتبارية على ما هو المناسب بكونه منهم فالامر كما حققناه في تحقيق مرامه وفي دفع الايراد المذكور وان بنى كلامه
في الجريان على كون الاضافات موجودات خارجية الزاما للفلاسفة وهو المستفاد من شروح اثبات الواجب
ومآل المولى المذكور هنا ايضا اليه من حيث ان مقصوده من كلامه الذي نقلناه عنه انفا هو بيان مراد الامام
وتوجيه ما انتهى اليه فكره فلا يصح مقابلة الايراد المذكور لكلام الامام ح كما قيل به انفا الا ان يكون مراده بذلك
الاعتراض على جمهور المتكلمين لا عليه وان الامام ان بنى ذلك الرأي على كون الاضافات امورا اعتبارية فيرد
عليه ايضا والا فلا هذا وقد عرفت ايضا اندفاع الايراد المذكور عن الامام لو بنى ما انتهى فكره على ما هو التحقيق عند
المتكلمين هذا فظهر من هذا ان كلا من البرهانين يجري في الامور المتعاقبة سواء كان الانطباق الواقع في البرهان
هينا اجماليا هو كما حققناه اولا او انطباقا خارجيا كما اشار اليه المولى المذكور ولك ان تقول سواء كانت
الاضافات التي يتصف بها احاد السلسلة امورا اعتبارية لا تعرض لمعروضاتها الا في الذهن او موجودات خارجية
تعرض لمعروضاتها في الخارج هذا غاية تحقيق هذا المقام وان كان ذلك التجويز منهم لاجل ان السلسلة اي
لاجل ان المدعى اعني عدم وجود السلسلة غير متخلف في المتعاقبة وان كان الدليل جاريا فيها اذ لا وجود للسلسلة
ههنا لعدم اجتماع احادها قد اسلفنا ان هذا اشارة الى رد ما ذكروه ثانيا في وجه التفصي عن جريان
الدليل في الامور المتعاقبة كما نقلناه عن المورجه لكن لا يخفى على الفطن ان مدار التفصيين واحد وهو عدم اجتماع
احاد المتعاقبة على ما يظهر من تقريره في المورجه ايضا فلذا صرح المحققون ومنهم الشريف العلامة بان ذلك التجويز منهم
لعدم الجريان فقط لكن لما كان كل من البرهانين المذكورين انما يجري عندهم في المجتمعة دون المتعاقبة احتمل ان يتفصوا عنه
عن الجريان المذكور تارة بتسليمه وتسليم المدعى المترتب على ذلك الدليل ايضا صونا منهم لادلتهم عن الفساد اذ
الدليل انما يكون فاسدا اذا جرى في مادة وتخلف حكم المدعى واما اذا لم يتخلف المدعى كما ههنا فلا فساد فيه فح يحتمل
ان يكون تجويز التس في المتعاقبة بناء على هذا التفصي ايضا اذ الدليل جرى ح فيها من غير تخلف مدعاه عنه اعني عدم
وجود السلسلة المذكورة ومن يجوز التس فيها يقول بعدم وجودها ايضا فلذا اشار الش في كتبه الى هذا الاحتمال
الثاني ورده بما فصله ههنا لكن الايراد الذي اشار اليه بقوله فيرد عليه وان كان بحسب الظاهر واردا على الثاني
لكنه في الحقيقة مشترك بينهما كما يظهر من الكلمات السابقة فاحسن التامل فيرد عليه اه يعني ان مقتضى
الدليل الذي هو المدعى ههنا عدم وجود السلسلة الغير المتناهية اجتماعا وتعاقبا لا عدم وجودها على سبيل
الاجتماع وظاهر ان حكم المدعى المذكور متخلف عن الدليل عندكم لان السلسلة المفروضة وان لم تكن موجودة
مجتمعة فهي موجودة متعاقبة في جميع الازمنة ح فلا نم ان حكم المدعى غير متخلف عن الدليل عندكم ويحتمل ان يكون
منعا لقوله ولما لم يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة والتقرير ظ ويحتمل ان يكون ايرادا
بلزوم المنافاة بين تسليم جريان الدليل وبين القول بعدم تخلف المدعى عنه ومآل الكل واحد وعلى كل تقدير

فيجري التطبيق فيها ويلزم التناهي وهو الغرض ايض من قوله فقد عرفت فساده ولذا جعلنا الايراد المذكور انفا ايرادا
على امتناع التطبيق ايض ثم ان كون مقتضى الدليل عدم وجود السلسلة لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب
ظاهر لا يحوم حوله ريب اذ الكلام في صورة كون الدليل اي برهان التضايف وبرهان التطبيق جاريا في الامور
المتعاقبة وجريانه في المجتمعة مسلم عند الكل فمقتضى الدليل عدم وجود السلسلة قطعا لا على سبيل الاجتماع ولا على
التعاقب فلا يتوجه عليه المنع مستندا بانه لما جاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود اللايزالي ممكنا وباعتبار الوجود
الازلي محالا مستلزما للمح فلم لا يجوز ان يكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنا وباعتبار
الوجود الاجتماعي محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البراهين انتهى لانك قد عرفت جريان البرهان
في الامور المتعاقبة وامكان التطبيق فيها كالمجتمعة فكل من المحالات المذكورة لازم هنا سواء كانت الاحاد
مجتمعة او متعاقبة فليس هذا المنع الا ايرادا للكلام السابق بعينه اعني دعوى امتناع التطبيق في المتعاقبة
وقد عرفت فساده على ان السند المذكور بط لان الممكن ممكن في حد ذاته ولا فرق في ذلك بين الوجود الازلي
والوجود اللايزلي وقد عرفت منا في تحقيق الجواب الاول من الاجوبة المبسوطة ههنا من الش ان ازلية الامكان
الذاتي تستلزم امكان الازلي الذاتي فراجع فكيف يكون الشيء باعتبار ممكنا وباعتبار اخر محالا نعم يكون
محالا بالغير مع كونه ممكنا بالنظر الى ذاته لكن كلام المانع المذكور في المحال الذاتي ليس الا وقوله والوجود اعم
اه جواب عن سوال كانه قيل يحتمل ان لا يثبتوا للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فلذلك ادعوا عدم وجود
السلسلة ههنا فدفعه بانه ليس لهم ان يقولوا ذلك لان الوجود بالاتفاق بيننا وبينهم اعم من ان يكون آنيا
كما في الكون والفساد الآنيين عندهم او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع
الاجزاء كما في وجود الماء الراكد الكثير الذي اجتمع اجزاؤه تدريجا او على سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود
مائة ضربة متعاقبة اذ لا ينكر مجموع الضربات المائة في الخارج احد من العقلاء والا لم يستحق الضارب كالقصار
مثلا الا اجرة ضربة واحدة ولم يحصل تمام الحد الشرعي في حق الشارب والقاذف والزاني البكر مثلا وهو
بط شرعا وعرفا لا يقال انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع وجود جميع اجزائه متعاقبة
لانا نقول ذلك الحكم منهم مبني على انها متصل واحد لا وجود لها في الوسط لعدم تمام اجزائها ولا في المنتهى
لانها تبطل عنده وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان وجودها وان كان على سبيل وجود الامور في الماضي
لكنها يباينها من حيث ان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في الماضي ~~كان ذلك الان حاضرا~~ ولا كذلك
الحركة بمعنى القطع والحق ان الحركة بمعنى القطع امر موهوم وان اجزائه فرضية وان لم تكن الحركة ولا اجزائها من قبيل
انيا بالاغوال لوجود لاسمها في الخارج اعني الحركة بمعنى التوسط فلا يقاس الامور المتعاقبة عليها
قطعا بل للوجود عند الفلاسفة ترق من اثبات الاقسام الثلثة للوجود الى اثبات قسم رابع له
وهو الوجود في الدهر اعني الوجود السرمدي يعني انهم اثبتوا للوجود الخارجي قسما رابعا هو الوجود في

نقله الكلنبوي م

في الدهر حيث يقولون ان المبادي موجودة في الدهر الذي هو وعاء الزمان فاذا كان الموجود في ذلك الوعاء موجودا خارجيا
يكون الوجود في الزمان الذي كان الدهر وعاء له كالامور المتعاقبة الزمانية وجودا خارجيا بطريق الاولى فاخراجه
من الوجود الخارجي تحكم فظهر بهذا التقرير وجه الترقي وربط قوله فالوجود في الزمان اه بسابقه فالمقصود
من هذا الكلام انما هو تحقيق هذا التفريع على انه لا يخ عن تاكيد كون الوجود الخارجي عندهم اعم من الاجتماعي
والتعاقبي مع الاشارة الى دفع ما يرد على التقسيم المذكور بان القدماء كالمبادي العالية موجودة في الخارج
عندهم مع انه ليس شيء منها آنيا ولا زمانيا وحاصل الدفع بان للوجود الخارجي قسما رابعا وهو الوجود في الدهر
ووجود المبادي العالية من هذا القبيل واما ما قاله الناظرون ههنا بان هذا القول جواب اخر عن عدم وجود
السلسلة كما زعمه الفلاسفة حيث قالوا المدعى غير متخلف بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلة كلها
مجتمعة في الوجود في الدهر اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الوجود في الدهر وانما هي بالنسبة الى الوجود
في الزمان وقد اشار اليه الش في رسالة اثبات الواجب حيث قال في رد من زعم عدم وجود السلسلة المذكورة
وقد قيل ضبطها الوجود الخارجي فيجري فيها التطبيق ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبي كما فصله ههنا قبل القول
المذكور فقد رد بانه توهم منهم لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة في الدهر لا يكون عبارة عن الوجود
العلمي لانه اجمالي كما سيجيء وليس الكلام فيه بل هو عبارة عن الوجود الخارجي وذا يستلزم وجوب انتهاء الحوادث
المتعاقبة التي هي مقدورات الله في جانب الابد لجريان البراهين في انتهائها فيكون جوابا من وجه وهدما من وجه
اخر ثم ان ما نقله الش في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجي عين الجواب بالوجود التعاقبي لان القائل بذلك
اعني الضبط المذكور هو المص في المواقف وشارحه الشريف صرح هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبي ثم انه
يأبى عن كونه جوابا اخر كما فهموه التفريع بقوله فالوجود اه وهو ظاهر هذا وفيه بحث اما اولا فلانه لا شك
ان ما كان موجودا في الزمان يكون موجودا في الدهر لانه وعائه كما صرحوا به واذا كان الامور المتعاقبة موجودة
في الدهر فلا بد ان يكون على سبيل الاجتماع اذ التعاقب من خواص الزمان وليت شعري ما يقول هذا الراد في وجود
الزمان في الدهر فان قال بوجوده فيه على سبيل التعاقب يلزم تغير الدهر وعدم كونه وعاء له وان قال بوجوده
فيه مجتمعة الاجزاء ثبت الامر فيما نحن فيه كذلك واما ثانيا فلان غرضهم انما هو كون الموجودات المتعاقبة الماضية
الخارجة الى الفعل مجتمعة بالفعل في الوجود والموجودات المستقبلة الغير الخارجة الى الفعل مجتمعة بالقوة موجودة
في الدهر اذ لم تتصف بالوجود الخارجي بعد فوجودها فيه اجمالي قطعا فلا يجري فيها التطبيق ح حتى يلزم ح
انتهاء مقدورات الله تعالى بجريان البراهين بخلاف الامور المتعاقبة الماضية التي كلامنا فيها فغاية ما لزم
من كونها مجتمعة في الدهر جريان البراهين في انتهائها وهو المط ههنا ومراد المص مما ذكره في المواقف من ضبطها
اعم من صورة الاجتماع والتعاقب كما هو صريح كلامه حيث قال وانما قلنا قد ضبطها وجود ليتناول كل ما له
وجود اما معا واما على سبيل التعاقب وعلى هذا فسر شارحه ايضا ولم يقل احد من المص والش الشريف بان المراد

فيه تعريض للفاضل المحشي حيث زعم ان الغرض من اتيانه تحقيق ما سبق من تعميم الوجود الى الاجتماعي والتعاقبي وليس كذلك بل الغرض منه تحقيق التفريع مع الاشارة الى التأبيد والاشارة المذكورتين كما قررناه منه

الراد هو الكلنبوي م

منه الوجود التعاقبي فلذا فرع الش في الرسالة جريان التطبيق على هذا القول في رد من اشترط الاجتماع في
جريانه فغايته كون هذا الجواب المنقول عن المص اعم من الجواب بالوجود التعاقبي ولا معنى لكون الامور
المتعاقبة مضبوطة في الوجود الخارجي الا كونها موجودة مجتمعة في الخارج وذا لا يكون الا بكونها موجودة
في الدهر وكل هذا ظاهر وان خفي على الرد واما ثالثا فلان المجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك
المجردات كالانبياء عليهم السلام واكابر امتهم ربما يشاهدون الحوادث الماضية والكوائن المستقبلة باعيانها
واشخاصها فلو لم يكن تلك الحوادث الماضية موجودة مجتمعة في الدهر بالفعل والكوائن الآتية موجودة فيه
بالقوة لما صح هذا نعم لو ادعى الناظرون وجود الحوادث الماضية والمستقبلة الممكن خروجها من الفعل الى القوة
مجتمعة موجودة بالفعل في الدهر لورد بعض ما ذكره وانى يكون ذلك فالحق ان التوجيه المذكور ليس عليه غبار
الا اباء تفريع قوله فالوجود في الزمان عنه وامره على التقدير المذكور هين على انه يمكن تفريعا على ما سبق
لا على القول المذكور هذا بقي انه قد قيل ان المص والش صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت
دهر ونسبة الثابت الى الثابت دهر سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادي العالية الثابتات موجودة في السرمد
لا في الدهر بل الموجود في الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان فلا يصح قوله انهم يقولون
ان المبادي العالية موجودة في الدهر وجوابه ان القول المذكور لا ينافي ذلك التصريح لان معنى كون المبادي
العالية موجودة في الدهر هو كونها سرمدية لان الطرفين اعني المبادي العالية والدهر من الامور الثابتة فيكون
موافقا لقولهم نسبة الثابت الى الثابت سرمد ولو صح ما ذكره يلزم ان يكون السرمد وعاء الدهر عندهم كما ان
الدهر وعاء الزمان عندهم مع انهم لم يقولوا بكون السرمد وعاء الدهر على ان كون الدهر وعاء الزمان كما زعموا
يقتضي ان يوجد فيه غير الزمان كالمبادي العالية وهذا ظاهر وبالجملة فالموجود في الدهر ان كان متغيرا يكون
دهريا وان كان ثابتا يكون سرمديا فلا غبار على ما نقله الش ههنا هذا فلا حاجة في دفع الايراد الى ما قيل
لعل الش وجد اطلاق الدهر على ما يعم السرمد بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب
ثابتا او متغيرا بل لا وجه له ان اراد بذلك ان معنى قولهم المبادي العالية موجودة في الدهر المبادي العالية موجودة
في السرمد اذ لا يصح ان يكون السرمد ظرفا للشيء ولم يقولوا بذلك ايض على ما حققناه انفا ثم لا يخفى اه اي بعد
ما علمت امكان التطبيق في المتعاقبة ووجود الاحاد فيها في جميع الازمنة وان تجويزهم التس في الامور المتعاقبة
لامتناع التطبيق فاسد ولاجل عدم التخلف غير صحيح لوجود تخلف المدعى عن الجريان المذكور في السلسلة
المفروضة اه لا يخفى انه اذا اسلم اه فالغرض من هذا الكلام انما هو تحقيق الجريان المذكور في المتعاقبة باستلزامه
احد المحالين اللازم في برهان التطبيق على ما سبق تقريره لان الش انما بين قبل هذا الكلام امكان التطبيق فقط
ثم رد تجويزهم التس في المتعاقبة لاجل احد الامرين وقد اسلفنا ان مآل هذين الامرين واحد وان ردد الش
بينهما ولم يبين بعد انه لو جرى برهان التطبيق فيها يلزم احد المحالين اللازمين فيحتمل ان يكون تجويزهم التس

التس فيها لعدم لزوم هذين المحالين هنا لعدم اجتماع اعادها ايضا فاشار بهذا الكلام الى تحقيق لزوم
احد المحالين حين التطبيق فيكون تجويزهم التس لذلك الاحتمال فاسدا ايضا هذا هو الظن من سوق الكلام
كما اشار اليه بعضهم واذا لم يكن بهذه المثابة لكن لا يخفى على الفطن ان تجويزهم التس انما هو لاجل احد الامرين
المذكورين ليس الا كما هو صريح كلامه في الموزجة فبعد تسليم الجريان منهم لا وجه لاحتمال تجويزهم التس لاجل
عدم لزوم احد المحالين قطعا بل يكون ذلك التجويز منهم بعده لاجل عدم التخلف الذى اشار الى رده بقوله
فيرد عليه ان فليس هذا الكلام الا تحقيق قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا او لم يرد هم
في تجويزهم التس لاجل عدم التخلف بهذا الكلام مع انه لم يبين لزوم احد المحالين الذى هو فائدة جريان التطبيق
بل مبناه شرع في تحقيق لزوم احد هذين المحذورين حتى يظهر بذلك ان مقتضى الدليل عدم وجود الاعداد اصلا
فيتم الايراد ويظهر بطلان تجويزهم التس لعدم التخلف ايضا وهذا صريح كلامه في الموزجة حيث اورد هذا
الكلام بعد قوله سابقا ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا وجودها مجتمعة فقط فبعد ايراد هذا الكلام
في ذلك الموضع اورد بعده قوله المذكور سابقا فان جميع الحوادث الى الخر ما ذكره الى قوله ثم لا يخفى ان تحقيق
هذا الكلام ودفع ما يرد عليه من الايراد ايضا على ما سيشير اليه فالحق ان هذا الكلام اورد ههنا لتحقيق
قوله ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا على ما حققناه كما يدل عليه ايضا قوله اذا سلم جريان التطبيق
اه ضرورة ان الامر الثاني هنا مبني على تسليم الجريان منهم وان ما دل تجويزهم التس لعدم التخلف او لعدم
لزوم احد المحالين فلا وجه لعد هذا الكلام دفعا لتجويزهم التس فيها لاجل احتمال ثالث ههنا وهو عدم
لزوم احد المحالين فيها مع انه لم يبين بعد ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا كما ادعاه سابقا ولا وجه ايضا
لما قيل من ان جريان برهان التطبيق في المتعاقبة موقوف على صدق المقدمات الماخوذة فيه وعلى ثبوت تقريبه
ببيان ان التطبيق فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق المقدمات الماخوذة لكنه لما اشار
بالتريد السابق بين الاحتمالين المتبادرين في منع الخلو اعني كون التجويز منهم لعدم الجريان او لعدم التخلف اشار
الى سائر المقدمات الماخوذة فيه من لزوم التساوى او التناهي وبطلانهما قطعية لا تقبل المنع اصلا بالنظر
الى ذات الامور المتعاقبة اشار ههنا الى ان هذين المحذورين اعني التساوى او التناهي يجريان فيها لزوما و
استحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد في المجتمعة الغير المترتبة الاعداد يبين جريان المحذورين
لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا
الكلام قطعا على ما دل عليه سابقا قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل اه فايراد هذا الكلام ههنا انما هو لمجرد
التقاضد لا لافادة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل انتهى وذلك لانا لا نم ان سائر المقدمات قطعية
لا تقبل المنع عندهم بل تجويزهم التس لاجل عدم التخلف يؤل الى منع المقدمات الماخوذة في البرهان الجارى
في المتعاقبة كما حققناه لانهم انما زعموا عدم التخلف لاجل ان هذين المحذورين يجريان لزوما واستحالة في

هذا لزوم

المجتمعة دون المتعاقبة ولذا زعموا عدم وجودها مجتمعة لا عدم وجودها اصلا والا فكيف يصح الرد عليهم بقوله فيرد
عليه اه كما لا يخفى على الفطن ولما كان مآل القول بعدم التخلف المذكور راجعا الى منع المقدمات الماخوذة فى البرهان
الجارى فى المتعاقبة تكفير قابلة للمنع كما فى المجتمعة فيقتضى عدم وجودها اصلا لا عدم وجودها مجتمعة وانما
وجودها متعاقبة كما هو مدعاكم فقد تخلف مدعاكم عن الدليل ايضا حيث لم يجز وجودها اصلا لا اجتماعا ولا
تعاقبا ومن البين ان الدعوى المذكورة لم تبين فيما سبق قطعا فما يراد هذا الكلام انما هو لتحقيق هذه الدعوى التى
يتضمنها قوله ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا فى اى موضع ظهر ان سائر المقدمات الماخوذة من
لزوم التساوى او التناهى وبطلانها قطعية لا تقبل المنع بالنظر الى ذوات الامور المتعاقبة حتى يكون قوله
ثم لا يخفى اه اشارة الى لزوم هذين المحذورين اللذين فى المتعاقبة واستحالتها باعتبار عارض العدد ايضا
على انا لا نم لزوم هذين المحذورين واستحالتها فى المتعاقبة مع قطع النظر عن الاعداد العارضة لها لانا اذا
قطع النظر فيها عن الاعداد العارضة لها لا يكون هنا اول ولا ثانى وهكذا فيلزم ان يكون الامور المتعاقبة
مجتمعة بل غير مترتبة وذا خلاف المفروض وقياسه على ما سيأتى من الشر فى المجتمعة الغير المترتبة الاحاد حيث
بين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد قياس
مع الفارق قطعا اذ الامور هناك لما كانت مجتمعة غير مترتبة امكن بيان جريان المحذورين لزوما واستحالة
هناك تارة بالاعتبار الذى يذكره اعنى اعتبار الاسقاط كما سيأتى وتارة باعتبار عوارض الاعداد ايضا
ولا كذلك البيان فى المتعاقبة وذا ظاهر وان خفى عليه فالحق ان البرهان المذكور غير تام قبل هذا الكلام وان هذا
القول انما اورده لتحقيق قوله ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لمجرد التعاضد كما زعمه ويدل على ما حققنا
اسلوب كلامه فى الموزجه ههنا ايضا كما اشرنا اليه انفا بل اسلوب كلامه ههنا ايضا حيث قال اذا سلم جريان التطبيق
اه ثم قال وهذان المحذوران يجريان فى صورة التعاقب اذ معناه يجريان فى هذه الصورة كما يجريان فى صورة
المجتمعة ايضا فلم يبق احتمال لما ذكره قطعا وانما لم يقل وهذان المحذوران محالان فى صورة التعاقب لان
الكلام ههنا فى بيان جريانهما فى هذين المحذورين ولو قال المحالان فى صورة التعاقب لربما اشعر بان جريانهما علم
مما سبق والمقصود ههنا انما هو الحكم باستحالتهما مع انه خلاف الواقع وخلاف سوق كلامه ايضا فالعجب
من الفاضل المحشى انه جعل ترك هذا القول الثانى دليلا على ما توهمه ههنا فى تقرير كلامه مع ان المناسب لما قرره
ههنا انما هو ذكر القول الثانى دليلا على ما توهمه ههنا فى تقرير كلامه مع ان المناسب لما قرره ههنا انما هو القول
المذكور اعنى ان يقول الشر بدل قوله وهذان المحذوران اه وهذان المحذوران محالان فى صورة التعاقب
واما ما ذكره الشر من القول المذكور فهو المناسب لما حققناه فتدبر فيما قررناه فانه اجدى من تقارير العصا
ثم ان حاصل قوله وهذان المحذوران يجريان اه ان هذين المحذورين يجريان فى صورة التعاقب كما فى صورة
الاجتماع لزوما واستحالة اما لزوم التناهى واستحالته فمستغنيان عن البيان واما لزوم تساوى

لتساوى الجزء للكل فى الامور المتعاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض بخلاف
المجتمعة لاسيما اذا كانت غير مترتبة فتساوى الجزء للكل فى المتعاقبة لايكون الا بتساوى العدد العارض
للجزء للعدد العارض للكل فالاستلزام المذكور فى غاية الوضوح واما استحالته فلما فصله بقوله فان
العدد اه فالمقصود بقوله فان العدد اه انما هو بيان هذه الاستحالة وليس مسوقا لبيان لزوم
تساوى جزء العدد العارض لكله ايضا كما قيل لان ذلك واضح على تقدير ذهاب السلسلتين الى غير النهاية
متساويتين كما ان لزوم التناهى واستحالته ظاهر على تقدير الانقطاع وانما الكلام فى بيان استحالة
مثل هذا العدد فلذلك تصدى لبيانه وبيانه بقوله بمعنى انه يستحيل اه ليس لاجل بيان ايهام ان مسوق الكلام
المذكور لبيان لزوم التساوى من حيث ان ظاهره لما كان آبيا عن هذا البيان فسره بالقول المذكور كما
توهم لان التفسير المذكور لا يفى هذا البيان قطعا بل لاجل ان ظاهره اقتضى استحالة مساواة العدد
الجزء للعدد الكل مع انه فاسد قطعا اذ المساواة واستحالتها لا يتصوران فى العدد مع قطع النظر
عن المعدود فلذا فسره بقوله بمعنى انه اه تحقيقا لبيان المساوات المفروضة واستحالتها هكذا
ينبغى ان يفهم هكذا المقام فليتامل لعله اشارة الى ما حققناه فى توجيه قوله ثم لا يخفى اه
وفى توجيه قوله فان العدد الذى يساوى كما اشرنا اليه انفا ويحتمل ان يكون اشارة الى ان القوم وان اشاروا الى لزوم احد
المحذورين فى جريان التطبيق لكن اللازم ههنا انما هو التساوى اذ الكلام فى السلسلتين الغير المتناهيين فمجرد
الانقطاع مجرد احتمال عقلى مع وضوح فساده فلذا ترك فى البيان المذكور بيان لزوم التناهى واستحالته
وقصر الاشارة الى بيان استحالة التساوى مدعيا وضوح لزومه حيث ترك بيان لزومه ايضا كما حققناه
ويحتمل ان يكون اشارة الى ما اشرنا اليه اولا من التحقيق فى امكان التطبيق الاجمالى فى المتعاقبة ايضا وثانيا من
التحقيق فى امكان التطبيق الخارجى فى المتعاقبة على ما حققه المولى ميرزا جان وحمل كثير منهم مسلك الامام
فى جريان التطبيق فى المتعاقبة عليه ويحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو ان مثل هذا العدد
غير موجود فى الخارج لان وجود الآحاد المفروضة على التعاقب لا يستلزم وجود العدد اذ الموجود فى الخارج
لا يزال واحدا فقط فلا يوجد العدد اصلا والاشتباه انما وقع من حيث ان الوهم يذهب الى ان تلك الامور المتعاقبة
تجتمع فى محل فقط على قياس الامور التى تمر علينا واحدا بعد واحد وتجتمع فى مكان واحد وليس كذلك فان العدم فقد
الذات بالكلية فالموجود منها واحد فقط دائما فكيف يجرى ذانك المحذوران واما الجواب فهو انا لو جردنا فى كل
قطعة من الزمان او فى كل آن يفرض فيه ليس الا متناهيا لكن جميع الآحاد قد وجد فى جميع الازمنة وهذا العدد
موجودا بفرض غايته اذ ظرف وجوده جميع الازمنة لا جزء منها ولا آن من الآنات المفروضة فيها والوجود اعم من
ان يكون آنيا او زمانيا واجتماعيا او تعاقبيا بل له قسم رابع على ما سبق هكذا اشار اليهما فى النموذجه لكنه ههنا
قدم الاشارة الى الجواب المذكور ثم امر بالتامل ليتفطنوا به فى دفع السؤال المذكور قيل يحتمل قويا فليتامل وجوها

على التوهم الفاضل المحشى حيث قرره وجعله من وجوه انما هو من مسلكه

ظهيرى

منها التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذوات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد
العارض لها بان العدد فى الاول ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفى وهنا ملحوظ اصالة كالالتفات الى المعنى الحرفى
وفيه ان هذا مبنى على كون البرهان المذكور تاما فيما قيل قوله ثم لا يخفى وانه اجرى البرهان فى المتعاقبة بكل من
الاعتبارين وقد عرفت ما فيه وعدم امكان الجريان فى المتعاقبة مع قطع النظر عن الاعداد العارضة
فتذكر ثم قال ومنها ان ما ذكره ههنا كما سيأتى موقوف على كون العدد العارض للجزء جزاء من العدد العارض
للكل وسيجىء البحث عليه والجواب عنه وفيه انه مبنى على كون هذا المقام والمقام الآتى واحدا فى ان الكثرة
البرهان فى كل من الموضعين تارة باعتبار ذوات المعروضات وتارة باعتبار الاعداد العارضة وقد عرفت
الفرق بين المقامين وان البحث الآتى وان كان يرد عليه السؤال والجواب الآتيان لكنهما لا يأتيان ههنا لانا
اعتبرنا ههنا جزئية العدد وكليته لكن لا مطلقا بل بالنظر الى معروضه وليس الامر فيما سيأتى كذلك
على ان الامر ههنا هين لانا نقتصر ههنا سلسلتين من الامور المتعاقبة ونعتبر ايضا سلسلتين من الاعداد
العارضة لها فنطبق بينهما من غير لزوم المحذور الآتى وامر الجزئية والكلية حينئذ هين ايضا على ما حققنا
فى توجيه دليلهم وتقريرهم بالجزئية والكلية فتذكر ثم قال ومنها السؤال والجواب اما السؤال فبان
العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدوم الا فى الخارج ولما لم يجتمع الاحاد فى الوجود
الخارجى فكيف يعرضها العدد واما الجواب فبان العدد من الامور الاعتبارية فى التحقيق فيعرض المتعاقبة
فى الذهن كعشرة اضربة ومائة دورة والمعروض الذهنى يكفيه وجود المعروض فى الذهن كعروض الاضافات
والنسب وفيه ان السؤال المذكور هو الذى اشرنا اليه نقلا عن الموجه وجوابه ما اشرنا اليه نقلا عنه ايضا
واما الجواب الذى اشار اليه القائل فغير صحيح لان الكلام ههنا انما هو بعد تسليم جريان التطبيق وما اشار
اليه انما هو بيان امكان التطبيق لا بيان لزوم المحذورين بعده وهو المقصود ههنا على ان قياس الاعداد
على الاضافات فاسد اذ لا بد فى الاضافات من الاتحاد فى التعقل ولا كذلك الاعداد فيه كما فى الخارج والا
فلا فائدة فى اعتبار الاعداد فافهم ثم قال ومنها السؤال والجواب اما الاول فهو ان العدد انما يعرض المادیات
دون المجردات فلا يتم البرهان فى ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيها باعتبار ذواتها
للقطع بان الجزء لا يساوى الكل وان لم يعرضها العدد فى الواقع واما الثانى فبان المختص بالمادیات هو موضوع
علم الحساب الذى يبحث عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض نفس المادیات او صورها الخيالية لا مطلق العدد
فانه بط كما يشهد بيطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح فى التحقيق ولا يخفى ما فى الكل اما
الاول فلما اسلفناه ان المنفى ههنا ابطال التسلسل فى المادیات وان المقصود بهذا الابطال اثبات حدوث
الممكنات التى ثبت وجودها والمجردات غير ثابتة فلا وجه بنا الى ابطال التسلسل فيها واثبات حدوثها على ان
التحقيق ان المتعاقبة لا يتصور بين المجردات وانما جوزوها فى العلوم المتواردة عليها مع ان الكلام فى

فى الامور المتعاقبة التى يعرضها العدد على ما حققناه وأما الثانى فلان تعبيرهم بالعقول العشرة مجرد تعبير
تسامحوا منهم لاجل الاشارة الى القدماء التى اثبتوها على ان الكلام فى عروض العدد للغير المتناهى والتعبير
المذكور لا يفيده قطعا وانما اطبنا الكلام لحاجة دعت اليها افكار الانام واعلم ان الفلاسفة
لما تبين من ابتداء المبحث الى هنا بطلان اشتراطهم الاجتماع فى جريان التطبيق اشار بهذا الكلام اولا الى تحرير
مرادهم اشتراط الترتيب فى جريان التطبيق ثم اشار الى بطلانه بما سيفصله تحقيقا لحال برهان التطبيق
فى انه يجرى فى الامور التى لا يوجد فيها الاجتماع ولا الترتيب فلك ان تجعله ابتداء كلام وان تجعله جوابا
عن سؤال كانه قيل قد علم حال اشتراطهم الاجتماع فى الجريان فما شان الشرط الاخر الذى هو التوأم لهذا
الشرط وتوجيه الجواب ظاهر وبالجملة فجعل هذه الجملة عطفا على مذكور او مقدر وكيف كما لا يخفى ولك
ان تقول هذان الشرطان وان كانا متغايرين لكن مدار اشتراط كل منهما على شئ واحد وهو امتناع
التطبيق بين الاحاد اذا لم يوجد كل منها على ما يظهر من ادلتهم وقد بين سابقا امكان التطبيق بدون الاجتماع
فحينئذ يظهر امكانه بدون الترتيب ولذا كثر النزاع ههنا على انه يمكن ان يقال لو لم يبطل هذا الشرط لم يبطل
عدم تناهى النفوس الغير المتناهية ببرهان التطبيق فيلزم القول بوجود تلك النفوس فلا بد لها من ابدان
تتعلق بها فيلزم عدم تناهى تلك النفوس وذا لا يكون الا بابطال اشتراطهم الترتيب فايراده انما هو
لتكميل ما نحن فيه من ابطال دليلهم واثبات حدوث العالم ويرد عليه انه اذا جرى برهان التطبيق فى
ابطال الابدان الغير المتناهية يلزم من بطلانها بطلان تلك النفوس الغير المتناهية فلا حاجة الى
ابطالها ببرهان لكنهم لما زعموا عدم جريان البرهان فى تلك الابدان زعموا بوجود تلك النفوس
فاشترطوا الترتيب ثانيا فى جريان البرهان لوجود الاجتماع فيها لئلا يبطل عدم تناهى تلك النفوس
فكلام الشيخ ههنا انما هو لمناقشة معهم والا فلا حاجة الى ابطال اشتراط الترتيب لبيان بطلان عدم تناهى
تلك النفوس بعد ابطال اشتراطهم الاجتماع هذا اعلم ان المتكلمين وان خالفوا الفلاسفة فى اشتراط
هذين الشرطين فى جريان البرهان لكنهم لا ينكرونهما اى الشرطين المذكورين كليا لانهم اعتبروا فى جريان
البرهان فى المتعاقبة اجتماعها بحسب جميع الازمنة حيث قالوا ضبطها الوجود الخارجى واعتبروا فى
جريان البرهان فى بطلان النفوس الغير المتناهية ترتبها بحسب ازمنة حدوثها كما اشار اليه كثير
من الفضلاء فالمنكور عندهم فى جريان البرهان انما هو الاجتماع بالفعل فى زمان واحد والترتيب الذاتى
كما اشترط بهما الفلاسفة والا فالاجتماع فى الجملة ولو فى ازمنة والترتيب بين الاحاد ولو بحسب الازمنة
مما لا بد منه فى جريان البرهان اذ لا انتظام فيها ان فى الاحاد الغير المترتبة مضبوطا فى نفسها
لا بحسب الخارج لعدم ترتبها فى نفسها فيه وضعا او طبعا ولا بحسب وجودها فى الذهن لا اجمالا لانها
فيح موجودة بصورة وحدانية فلا تميز للاحاد فى الوجود الذهنى الاجمالى فضلا عن الانتظام المضبوط

الجاعل هو التأسيس م

ولا تفصيلا اذ العقل لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية تفصيلا وهو ظاهر فح لا يتصف بعض تلك
الاحاد بالاولوية وبعضها بالثانوية وغيرها من الاضافات والنسب اللازمة في التطبيق لا خارجا ولا ذهنا لا
اجمالا ولا تفصيلا واذا لم يوجد الاتصاف المذكور بتلك الاضافات في الواقع فكيف يمكن للعقل التطبيق
اى الحكم بانطباق المبدء على المبدء بحيث يلزم منه انطباق سائر الاحاد بالاحاد كما ذكروه في المتعاقبة ومن
ههنا قلنا آنفا ان مدار الاشتراطين واحد وهو عدم امكان التطبيق اللازم في البرهان ح وعلى هذا
الشرط اعتمد والى قولهم بعدم تناهي النفوس وقد سبق منه في تحقيق جواب الغزالي اشارة الى ابطاله بجريان
برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة في الحدوث زمانا وفصله في رسالة اثبات الواجب حيث قال الجملة الموجودة
منها في اليوم مشتملة على الحادث في اليوم السابق عليه وهكذا فتأخذ من الحادث في اليوم السابق جملة فتطبقها
على الجملة المبتداة في اليوم فتطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من سلسلة الكل ونسوق البرهان وما قيل
من انها قد تحدث جملة منها في زمان واخرى اقل واكثر في اخر وقد يحدث آحاد منها في ازمنة مترتبة ولا ينطبق
بمجرد ترتب اجزاء الزمان فجوابه انه انما يندفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة
ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث
النفوس وقد اشار ايضا الى جريان برهان التضايف فيه في قوله سابقا لا يمكن ان يكون الابوات ازيد
من البنوات اه وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق بقوله ولي كلام يندفع به اه فان قلت قد صرح في
الرسالة بوجود الترتيب بينها خلافا لما يستفاد من كلامه ههنا حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه
المتوقف على نفس الاب المولد بمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع قلت اجاب عنه بعض المحققين بان النفوس بذلك
الاعتبار وان كانت مترتبة لكن ترتبها باعتبار الابدان بل باعتبار الحركات المخصوصة هنا ايضا وهي غير
مجتمعة وردّه اشعر بان النفوس مجتمعة وفيها ترتب باعتبار ما فيجري فيها التطبيق فان توسيط البدن
ليظهر الترتب بين النفوس غير قادح في ترتب الامور الغير المتناهية اذ حاصل هذا المقال ان كل نفس كل ابن
متوقفة على نفس اب وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان
فاذا ثبت ترتب النفوس بواسطة الابدان فيطرح الابدان من البين ويمسك بترتب النفوس المتوالدة الى غير
النهاية فان شيخ الرئيس قد صرح بانقراض الاقوام والانسانية بل الحيوانات المتنفسة في الغرامات العظيمة
المقتضية للطوفانات العامة ثم يحدث الانسان بالتوالد ويكون ذلك الانسان مؤيدا بخاصة يقدر بها
على استنباط الصنايع التي يحتاج اليها بنو النوع فيخترعها وعلى هذا لا يتوجه الايراد على الفلاسفة
اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية فيكون النوع قديما مع انتهاء سلسلة التوالد انتهى فظهر من هذا
انه لا ترتب بين النفوس الناطقة عندهم بل في الواقع ايضا على تقدير الانقراض المذكور فيه وان ما ذكره في
الرسالة من وجود الترتب بينها وان لم يكن مردودا بما ذكره بعض المحققين لكنه مردود بما حققوه فلذا لم

فالوجه في الجواب في قولهم انهم لا يقولون بترتب النفوس الناطقة انما هو عدم القول بالترتب الزماني

لم يلتفت اليه ههنا وحمله على ظاهر ما يفهم من كلامهم من عدم الترتب بينها واشار الى دفعه بوجوه اخر كما اشرنا اليها
هذا فما ذكره الفاضل المحشي في دفع السؤال المصدد بقولنا فان قلت اه من ان غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم
على هذا الشرط عدم ترتبها في زعمهم لا في الواقع فما يستفاد من كلامهم ههنا محمول على زعمهم لا على الواقع وما
صرح في الرسالة محمول على الواقع فلا منافاة بينهما واما ما ذكره المحقق الشريف في حواشي التجريد في دفعه
وتحقيق اثبات عدم الترتب بينها مردود بما ردده الشم مفصلا كما نقلناه انفا فتنظر فيه لانه ان اراد بذلك
ان الترتب بين النفوس الغير المتناهية واقع فاثباته دون خرط القتاد وان اراد به ان النفوس الغير
المتناهية مترتبة عندهم فقد عرفت خلافه لانهم يدعون انقراضها تارة كما حققه الشيخ الرئيس وان اراد
به ان النفوس انما طلقة المتناهية بالطريق المذكور فمسلم لكن لا يلزم من ذلك وجود الترتب بين النفوس
الغير المتناهية فالحق انما ذكر في الرسالة ان كان المقصود به اثبات الترتب بين النفوس الغير المتناهية
فلا يتم ذلك الا باثبات عدم انقراضها في وقت وتسلسلها متصلا بعضها ببعض الى غير النهاية ودونه
خرط القتاد فلذا لم يلتفت الشم ههنا الى ذلك الوجه وان قوله وعلى هذا لا يتوجه الايراد كما نقلناه انفا
ان كان المراد به هو الايراد بقولهم نفس لا بين متوقفة على بدنه اه فهو ظ وحق كما حققناه وان كان
المراد به انه على هذا لا يبطل ح عدم تناهي النفوس ببرهان التطبيق فذا غير مسلم لانه يجري فيها التطبيق
باعتبار ازمنة حدوثها ايضا كما اشرنا اليه اولا وقلنا على ادعائهم الانقراض المذكور مع ادعائهم قدم النوع
بحث ذكرناه في قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابوان اه فتذكر قلت ان كنى التطبيق اه حاصله انهم
ان اراد وا بالتطبيق في قولهم مستدلين على اشتراطهم الترتب الذاتي بين الاحاد بانه لو لم يكن بين الاحاد
ترتب لم يمكن للعقل التطبيق التطبيق الاجمالي فالملازمة المذكورة ممنوعة لانه جار في غير المرتبة ايضا وان اراد ا
به التطبيق التفصيلي بان ينال لاحظ العقل في كل مرتبة انطباق الاحاد بالاحاد على وجه التفصيل فلم يكنه
غير مفيد اذ الامر كذلك في صورة المترتبة ايضا فيلزم اذ لا يمكن التطبيق فيها مع انكم لا تقولون به ولكون
المراد بالتطبيق ههنا هو التطبيق الاجمالي قدم الاول على الثاني وهذا التقرير اولى من تقريره معارضة
بالنظر الى ظاهره بان يكون قياسا مركبا من منفصلة ذات جزئين صغرى وجملتين بعدد اجزاء الانفصال
كبرى ويكون الحاصل من النتيجة قياسا استثنائيا مركبا من منفصلة ومن مقدمة استثنى فيها نقيض
احد الجزئين لينتج كفاية التطبيق الاجمالي في غير المترتبة ايضا حتى يكون هذا معارضا لاشتراطهم الترتب
المدلل بالدليل المذكور على ما اشار اليه الشم بقوله فقد وجهوا اه لانه مع ما فيه من التكلف وترك اسلم
الطريق معهم لا بد ان يعتبر في تلك المعارضة منع بعض مقدماتهم بان يستفاد من المعارضة ذلك
المنع المذكور ليتم الرد عليهم والا فحكم المعارضة التساقط وذلك لا يفيد شيئا في هذا المقام وايضا
حكم المعارضة بطلان احد الدليلين فلم لا يجوز ان يكون الباطل هذا الدليل لا دليلهم وعلى التقدير المذكور ه

المفرد هو الحاصل منهم

فلابد ان يعتبر فى تلك المعارضة ذلك المنع فليفرد الكلام من اول الامر منعا لبعض مقدماتهم كما اشرنا اليه

بان يلاحظ العقل اه متعلق بالجريان المذكور وتصويره يعنى ان ذلك التطبيق الاجمالى الكائن

فى المرتبة هو بعينه جار فى غير المرتبة ايضا بالطريق المذكور فمدار الجريان المذكور تلك الملاحظة الاجمالية

مع قطع النظر عن اتصاف الاحاد فى الواقع مثلا بالاولية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر

الاضافات والنسب وان كانت الاحاد متصفة بها فى الواقع فى صورة المترتبة لاتساق احادها وفرض

انطباق المبدأين فيها اذ لو لم يفرض انطباق المبدأين فيها لتعين الزيادة فيها فى جانب الثانى قطعا

لاتساق احادها بخلاف غير المترتبة اذ الاحاد فيها ليست متصفة فى الواقع بتلك الاضافات لعدم

اتساق احادها وعدم فرض انطباق المبدائين ايضا حين الملاحظة المذكور اذ لو فرض فيها حين الملاحظة

المذكورة انطباق المبدائين ولو فرضا لاستلزم ذلك الانطباق الترتيب بين باقى احادهما فيتعين الزيادة

ح فى جانب الاثنانى فيضمحل كلامه الاتى مع كونه خلاف المفروض اذ الكلام فى صورة عدم الترتيب

والحاصل ان الجريان المذكور انما هو بتلك الملاحظة الاجمالية اعنى ملاحظة كل واحد من الاحاد فى الجملتين

بعنوان الواحد وملاحظة كون ذلك الواحد من جملة باحاد واحد من الاخرى ثم يقال لها ان يكون بازاء كل واحد

من الجملة الاولى واحد من الثانية اولا وعلى الثانى يلزم الانقطاع وعلى الاول يلزم التساوى غايته ان

تلك الملاحظة الاجمالية فى المترتبة بعد فرض انطباق المبدائين وفى غير المترتبة مع قطع النظر عنه لما حققناه

انفا وهذا لا ينافى الجريان بل يحققه لان الجريان بعينه ليس معناه انه يجرى فيه بخصوصية مشتركة بينهما

بل معناه انه يجرى بملاحظة ما وهى الملاحظة الاجمالية ههنا مع قطع النظر عن فرض انطباق المبدأين بخلاف المترتبة ولا شك فى هذا

الجريان والفرق فى ذلك بين المترتبة وغير المترتبة محكم ويدل على ما حققناه ما قال ههنا فى انموذجه بعد تقرير

التردد المذكور والقول بان الملاحظة الاجمالية كافية بناء على ان فرض الانطباق بين المبدأين يستلزم

انقراضه فى جميع الاحاد بخلاف الغير المترتبة تحكم اذ يمكن للعقل فرض الانطباق بين الاحاد ابتداء من غير

استعانة بانطباق المبدأ بالمبدأ فلما ذا تكفى الملاحظة الاجمالية السابقة لانطباق المبدأ بالمبدأ

ولا يكفى الملاحظة الاجمالية المذكورة وان كان ذلك فى المترتبة بعد انطباق المبدأين والا لتعين

الزيادة فى جانب الثنائى لاتساق احادها واما فى غير المترتبة فلا حاجة فيها الى فرض الانطباقين المذكورين

ولذا قال فيما بعد بل ربما كان الزيادة فى الاوساط يعنى انه لا يتعين الزيادة ح فى جانب الاثنائى

مع انه المقصود من جريان التطبيق بل يحتمل ان يوجد فى كل موضع فلا يلزم الانقطاع قطعا لانه موقوف

على تعين الزيادة المذكورة فى جانب الاثنائى والى يكون ذلك ومن هذا التحقيق ظهر فساد ما قاله الفاضل

المحشى ههنا من ان التطبيق الاجمالى ليس مجرد قوله بان يلاحظ العقل بل هو تلك الملاحظة بعد فرض

انطباق المبدأين المفروضين كما فى المترتبة بعينه والمراد انا نأخذ واحدا من الجملة ونفرضه مبدأ للكبرى

للكبرى ونأخذ واحدا ثانيا ونفرضه مبداء للصغرى ونطبق بينهما ثم نقول اما ان يكون باز اء كل من
الاحاد الباقية للكبرى واحد من الاحاد الباقية للصغرى فيلزم التناهي اولا فيلزم الانقطاع ولذا لم يقل
فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب التناهي او في الاوساط الا يرى انا لو اردنا الترديد في المترتبة قبل
اعتبار تطبيق المبدأين نختار الخصم الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي في جانب اللاتناهي مستندا
بلزوم الزيادة في جانب التناهي ح ولذا احتاج الى تطبيق المبدأين لينتقل تلك الزيادة الى جانب
اللاتناهي فلا بد هنا ايضا ان يلاحظ الترديد المذكور بعد فرض مبدأين وانطباقهما وان لم يكونا
مبدأين في الواقع قبل الفرض انتهى وذلك لما فصلناه من ان تلك الملاحظة الاجمالية وان كانت بعد
انطباق المبدأين في المترتبة لئلا يتعين الزيادة في جانب التناهي لا تستلزم احادها لكنها لا تحتاج الى
فرض الانطباق المذكور في غير المترتبة ولا يتأتى في هذا ذلك الجريان المذكور بل يحققه على ما اشرنا اليه
من انه ليس معنى الجريان بعينه الاتحاد من جميع الوجوه والا لم يبق هنا امران فضلا عن الجريان
وقوله فيما سيأتي بل ربما كان الزيادة اه دليل على ما قررناه لا على ما ذكره وقياسه على صورة المترتبة
حيث قال الا يرى انا اه قياس مع الفارق لانا لا نتكر لزوم اعتبار انطباق المبدأين في المترتبة
والا لتعين الزيادة في جانب التناهي لا تستلزم الاحاد وليس الامر كذلك في غير المترتبة وبالجملة فساد
تقريره غير خفي على الكرام وان زعم انه تحقيق المقام ولعله قال ما قال وشرح الكلام بما لا يرتضيه
اشم تمهيد القوله الاتي بل لهم ان يدفعوا على ما سيجيء منه والى يكون ذلك فان الشجرة تنبئ عن الثمرة
ودعوى ان هذا الاجمال اي التطبيق الاجمالي بالملاحظة الاجمالية في المترتبة كاف في لزوم احد المحالين
المذكورين دون الاجمال اي التطبيق الاجمالي بالملاحظة المذكورة في غير المترتبة تحكم اي حكم بلا دليل اذ
يمكن للعقل فرض الانطباق بين الاحاد ابتداء من غير استعانة بانطباق المبدأ على المبدأ فلما ذا تكفي
الملاحظة الاجمالية السابقة في المترتبة بعد انطباق المبدأ بالمبدأ ولا يكفي الملاحظة الاجمالية
ابتداء من غير استعانة كذا في انموزجه فعلى هذا يكون هذا الكلام منعا لدعوى الفرق المذكورة
وتلك الدعوى اما من قبيل اثبات المقدمة الممنوعة اعني بها قولهم لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يمكن للعقل
التطبيق او من قبيل ابطال السند اعني قوله اذ كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتبة ويحتمل
ان يكون معنى قوله تحكم بلا دليل عليه اصلا فلا مانع ح من الحكم ببطلانه وان عد مثل ذلك غصبا
فلذا تراهم ربما يجعلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار فح يكون في الدعوى المذكورة ايضا احتمالان
كما اشرنا اليه والقول بان المراد ههنا هو هذا الان دعويهم بالفرق تتضمن منع جريانه في غير المترتبة
مستندا بالفرق فلا بد من ابطاله مبني على جعل قوله اذ كفى التطبيق فهو جار اه معارضة لدليلهم
متضمنة لمنعه ايضا حتى يصح كون تلك الدعوى منعا لجريانه في غير المترتبة مستندا بالفرق وقد

فليتدبر

عرفت ما فيه مع انه لا وجه للانحصار في الثاني بل لهم ان يدفعوا اه اضراب عن المحذوف
بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع بالسند المذكور بدعوى الفرق بين التطبيقين
الاجماليين لان تلك الدعوى تحكم كما عرفت بل لهم ان يدفعوا ذلك اما ابطال السند المذكور بان يقال الجريان التطبيق
الاجمالي في غير المترتبة باطل لان ذلك الجريان ليس بتلك الملاحظة الاجمالية بل تلك الملاحظة بحيث يلزم احد المحذورين
اما الانقطاع او التناهي وظاهر ان الاحاد اذا كانت غير مترتبة لا يلزم في تطبيقها الانقطاع قطعا لعدم التسانخ
احادها فالجريان المذكور بطل وذلك ان نقول ذلك السند المذكور لقوته في حكم الدليل فيكون الدفع منعا له
بان يقال لانم ان تطبيق الاجمالي جار في غير المترتبة لان ذلك انما يكون بتلك الملاحظة الاجمالية بحيث يلزم
فيها اما الانقطاع او التناهي وذلك اللزوم مم في غير المترتبة لم لا يجوز ان يكون الزيادة في الاوساط فلا يلزم
شئ من المحالين واما باثبات المقدمة الممة لهم بتحرير ان مرادهم من التطبيق في قولهم لم يمكن للعقل التطبيق
التطبيق الاجمالي المظهر لتلك الزيادة في جانب اللاتناهي وذا موجود في التطبيق في المترتبة لا في غير المترتبة
وعلى كلا التقديرين يحصل الفرق بين التطبيق في المرتبة وبين التطبيق في غير المترتبة بحيث يندفع عن دليلهم
ذلك المنع ويثبت المقدمة الممة فحاصل كلامه ان ليس لهم ان يدفعوا الايراد عليهم بمجرد دعوى الفرق
المذكورة اذ لا دليل عليها بل لهم ان يدفعوه بما قررناه من الفرق بين التطبيقين بحيث يظهر منه بطلان السند
المذكور وصحة الملازمة التي ادعوها فعلى هذا كلمة بل المقيدة للاضراب في قوله بل لهم اه في غاية الحسن فاندفع
ما قيل الوجه ان يترك الاضراب فيقال لا انا لهم ان يدفعوا والعجب منه ان وجه الاضراب على ما حققناه
في غاية الوضوح فماذا عليه لو سكت عن مثل هذا الطعن قال الفاضل المحشي ونقول ليس لهم ان يدفعوه
بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الاحاد الباقية للصغرى بازاء واحد او متعدد من الاحاد
الباقية للكبرى وليس كذلك بل كل واحد من الثانية انما جعل باذاء واحد من الاولى فعلى ذلك التقدير لا احتمال
لان يكون واحد من اوساط الثانية بازاء متعدد من اوساط الاولى بل لابد ان ينتقل تلك الزيادة الى جانب
اللاتناهي كما لا يخفى ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره بعد ونحن نقول هذا هو التقرير الوافي
لمرامهم والا فتقريره لا ينفي لما اراده ثم انا قد اسلفنا ان هذا الكلام انما نشأ من كون تلك الملاحظة الاجمالية
بعد فرض انطباق المبدأين في المرتبة وغير المترتبة وقد حققناه بما لا مزيد عليه ولعل هذا ما اخذه ما اشار
اليه الشيخ الحنفي في شرح الرسالة حيث قال معترضا على الشيخ لابد من ان يكون كل واحد من الجملة الناقصة باذاء
كل واحد واحد من احاد الجملة الزائدة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد من
الجملة الناقصة فح يلزم التساوي بين الجملتين واما ان يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد في
الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما ليس الا بواحد وما ذكرناه من ان الزيادة ربما تكون في الاوساط
ليس بقادح في شئ من المقدمات المذكورة ويقرب منه ما قيل من ان وقوع كل واحد من احاد الناقصة باذاء

بازاء كل واحد من احاد الزائدة اذ كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما
معا ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما
مفصلا بل يكفي في غرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية
الموجودة معا مح مطلقا سواء كان بينها ترتيب او لا انتهى ورده الش في حواشي التجريد بان للخصم ان يمنع
امكان وقوع كل واحد من احاد الناقصة بازاء واحد من التامة لان ذلك الوقوع ان كان في الذهن
فيتوقف على وجودها فيه مفصلا وان كان في الخارج فيتوقف على الترتيب ولا يجدي القدح في السند
بل لا بد من اثبات المقدمات الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد
من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان وقوع كل واحد منها بازاء واحد من الاخرى لان مراده الجواز
العقلي الذي هو الاحتمال اذ غرضه دفع جريان الدليل في هذه الصورة بمنع بعض المقدمات فهو مانع
يكفيه احتمال الوقوع ولا يكفي ذلك في اجراء الدليل بل انما يتم بان يثبت الامكان الذاتي فيقال لو كانت
الامور الغير المتناهية ممكنة لامكن وقوع كل واحد من احاد احدى السلسلتين بازاء واحد من الاخرى
لكن ذلك مح اه والخصم ح يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل بما اسلفناه من انه ح يمكن ان يكون
زيادة الكل على الجزء في الاوساط ولا يظهر الخلف انتهى كلام الش ثم اقول هذا هو الكلام على القيل الذي نقله
بقوله ويقرب منه ما قيل اه واما ترديده فمردود بان يقال ان اراد بكون كل واحد من احاد الجملة الناقصة
بازاء كل واحد من احاد الزائدة ان يقع في المرتبة النظيرة لمرتبة ما يقابله من الجملة الزائدة فظ انه لا يتصور
بدون الترتيب والكلام على فرض عدمه وان اراد انه يقع بازاء كل واحد من احاد الزائدة واحد من الناقصة
بمعنى انه لا ينقص عدد الناقصة عن عدد الزائد كما يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد
لا يكون في مقابلته واحد من الناقصة لان ماله عدد ازدياد احاد الناقصة على احاد الزائدة فنختار الثاني
ونمنع الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه على غير متناه مما لا يكون ضروري
البطلان هذا والحق ان فرض علا انطباق المبدأين في غير المترتبة يستلزم اتساق باقي احادها مع انه خلاف
المفروض واذا لم يفرض ذلك وتقويل الجملتان مع كون احديهما زائدة بواحد على الاخرى فلا يتعين تلك
الزيادة في جانب اللاتناهي بل يحتمل ان توجد في كل موضع وسطا او طرفا فلا يلزم الانقطاع فلا بد ان
يصار الى ما ذكره الش بعد وحكم المتكلمين بذلك لا يكون دليلا على الشارح المحقق ولي ههنا
كلام اخر لما كان الكلام السابق غير كاف في دفع دليلهم المذكور بحيث يندفع به الدفع المذكور اورده ايضا
ثم ان هذا الكلام وان كان في الظاهر دليلا اخر على اشتراط ترتب الاحاد بان يقال لو وجد جملة
غير متناهية مطلقا لوجد هناك موجودات مترتبة بالطبع هي المجموعات الموجودة التي بعضها جزء
للبعض الاخر ومن البين ان الجزء متقدم على الكل طبعا فيجري فيها التطبيق الاجمالي بحيث يلزم فيها احد

علا وهذا هو الذي حققه الامام الرازي ايضا على ما نقله المولى
المولى ميرزجان في حواشي الرسالة وشيدار كانه فراجع

المحالين ويلزم تناهي الاحاد لكنه في الحقيقة سند المنع الملازمة من دليلهم المذكور بان يقال لانسلم انه لو لم
يكن بين الاحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق الاجمالي وانما يكون ذلك لو لم يكن بين المجموعات الماخوذة
من تلك الاحاد ترتب بالطبع وهو ممنوع كيف وبين تلك المجموعات الموجودة ترتب طبعا قطعا على ما قرره
واما اندفاع الدفع المذكور ح فلانا قد اشرنا الى ان الدفع المذكور اما اثبات للملازمة المذكورة الممنوعة
سابقا واما ابطال السند المشار اليه بقوله اذ كيف اه واما منع السند لكونه في صورة الدليل وعلى كل تقدير
فالغرض منه اثبات الملازمة السابقة فان كانت مردودة بهذا الرد لم يبق فائدة للدفع المذكور في تحريرها
او ابطال السند المذكور اذ المراد بالملازمة ح يكون امرا اخر غير ما حررها الدافع هذا واما جعل هذا
الكلام معارضة اخرى متضمنة لمنع دليلهم المذكور واندفاع الدفع المذكور ح تغيير الدليل فلا يخفى
ما فيه من التكلف في ترتيب البحث وارتكاب تغيير الدليل المشعر بنوع انخرام كما لا يخفى على اولي
الافهام فاذا توهم يعني ان المجموع الاول الذي هو مبدأ جميع الموجودات المندرجة فيه مشتمل
على مجموعات مترتبة باعتبار اسقاط الواحد عنه في كل مرتبة من المراتب والمجموع الثاني الذي هو مبدأ
جميع الموجودات المندرجة فيه وهو الثاني من المجموع الاول في الواقع مشتمل ايضا على مجموعات مترتبة
بالاعتبار المذكور فاذا توهم انطباق المبدأين المذكورين وكذا الثاني من الاول بالثاني من الثاني
والثالث بالثالث وهكذا فاما ان يوجد بازاء كل واحد من المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة في سلسلة
المجموع الثاني اولا وعلى الاول يلزم تساوي المجموعات في السلسلتين فيلزم تساوي الجزء للكل ضرورة
ان السلسلة الثانية جزء من الاولى وعلى الثاني يلزم الانقطاع وتناهي المجموعات المندرجة في الثاني
ويلزم منه تناهي مجموعات المجموع الاول لان المجموع الاول لا يزيد على المجموع الثاني الا بواحد فلم يبق هناك
الا مجموع واحد فظهر تناهي المجموعات الموجودة في ضمن تينك السلسلتين من المجموعات والمجموع
الذي ينتهي اليه سلسلة اه جواب عن سؤال مقدر صرح به في الرسالة حيث قال فان قلت اللازم
من التطبيق بين المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك
المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت بل يلزم تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي
المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع
اقل منه وهو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بقدر متناه وهو عدة المجموعات انتهى
وحاصله ان السؤال انما يرد لو لم يكن بعض تلك المجموعات جزءا من البعض فح لا يلزم من تناهي المجموعات
تناهي احاد المجموع الاول ضرورة ان الكلام على تقدير وجود الامور الغير المتناهية واما اذا كان
البعض جزءا من البعض الاخر كما هو المأخوذ ههنا يلزم من تناهي المجموعات تناهي احاد المجموع الاول
لان تلك المجموعات كلها هي بعدة الاحاد الساقطة كما حققه اولا فاذا كان المجموعات متناهية كانت الاحاد

منتهى ح

علا
لان ذلك الدفع كان منعا للجريان برهان التطبيق
باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالي بين الاحاد
الغير المترتبة وهذا كان اثباتا للجريان برهان التطبيق
باعتبار ملاحظة بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق
الاحاد كذا بينه الجاعل المذكور منه

انتهاء المجموعات ح

الاحاد الساقطة هنالك متناهية ايضا قطعا ومن ابين ان الزائد في جانبنا اللامتناهي في تطبيق المجموعات انما هو شيء واحد يضم الواحد الاخر اليه الذي هو المقابل لما ينتهي اليه السلسلة الثانية يكون مجموعا واحدا مركبا من الاثنين وعدة الاحاد من اول المجموع الى هنا متناهية لتناهي مقابلاتها من احاد السلسلة الثانية فاذا انضم تلك الاحاد المتناهية الى ذلك الواحد يكون المجموع منه ومن تلك الاحاد المتناهية من اول السلسلة الى هنا وهو المعنى بالمجموع الاول متناهيا قطعا وهو المطلوب الامر فيه واضح لا حاجة فيه الى التمثيل وأما ما قيل معترضا على الشيخ فيما افاده هنا من انه ليس كل داخل في الشيء يتوقف ذلك الشيء عليه كيف ولو لزم ذلك لم يتصور الامور الغير المتناهية بل المتعددة مطلقا من غير ترتيب ضرورة ان المجموع الاول اذا سقط عنه واحد يتوقف على المجموع الثاني وهذا المجموع الثاني على الثالث اذا سقط منه واحد اخر بل المجموع الاول متوقف عليه اذا اسقط منه اثنان وهكذا فيلزم الترتيب في النفوس الغير المتناهية التي اثبتوها ومنعوا ترتيبها فيجري فيها التطبيق بل لم يكن لتخصيص الغير المتناهي بالمرتبة معنى انتهى فمدفوع بما سيحققه الشيخ مفصلا وعدم قولهم بالترتيب في النفوس الغير المتناهية لا يكون دليلا على الشيء فيما حققه بل هم ناقضوا انفسهم في ذلك حيث انكروا الترتيب بينها واثبتوا غير المرتبة مع انا لا نلزم لتحقيقاتهم وجود الترتيب في مطلق الامور الموجودة المجتمعة وما ذلك عليهم ببعيد وان شئت قلت اه اول هذا بحسب النظر دليل اخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف عليه المجموع بلا واسطة ترتيبا للاعداد العارضة لها لكنه في الحقيقة سند اخر لمنع الملازمة السابقة في قولهم لو لم يكن بين الاحاد ترتيب لم يكن للعقل تطبيق كما حققناه في سوابقه والتقرير غير خفي على الفطن وحاصله انك ان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية اي معروضاتها وتلك المعروضات موجودة في الخارج وان لم يكن عوارضها من الوحدة والاعداد موجودة في الخارج وتلك المعروضات مترتبة ترتيبا طبيعيا لان الواحد متقدم على الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا فكما ان بين عوارضها ترتيبا كذلك بين معروضاتها ترتيب ولا يقدح في ذلك كون الاعداد العارضة من الامور الاعتبارية اذ للامور الاعتبارية مدخل في وجود الشيء كالترتيب ههنا بين الامور الغير المتناهية فكما ان تلك العوارض وهو من الامور الاعتبارية مترتبة كذلك معروضاتها الموجودة في الخارج تكون مترتبة ح بتلك العوارض المترتبة فح يجري برهان التطبيق في تلك المعروضات والمجموعات المترتبة بان يؤخذ سلسلة مبتداة من الواحد اي من معروضه او اخر منهما توقه اعني السلسلة المبتداة من الاثنين اي معروضهما فيطبق بينهما وبساق الدليل هذا هو الموافق لسياق الكلام حيث قال سابقا ثم لا يخفى انه اذا سلم اه فاعتبر جريانا التطبيق في الامور المتعاقبة باعتبار الاعداد العارضة على ما حققناه اذ الكلية والجزئية اللازمتين في جريان البرهان هناك لا توجدان الا باعتبار الاعداد العارضة لها واذا لم يكن بين الاعداد ترتيب طبعي وسياقي حيث قال فيما سيأتي ثم عدم تركب العدد من الاعداد اه فاشار الى ان بين تلك المعروضات ترتيبا بواسطة تلك الاعداد العارضة لها واذا لم يكن بينها ترتيب لا يرد الى قوله هناك

هامش ٢

هامش ١

..... فلو بدا من تحقق الواحد والاثنان والثلثة الى غير ذلك

ان زيد وعمرو اجزاء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اى معروض الهيئة الاجتماعية اه فاعتبر الجزئية فى المعروض
بواسطة الاعداد العارضة اذ الهيئة الاجتماعية انما حصل لذلك بواسطة عروض الثلثة وقد صرح به فى بعض
تصانيفه حيث قال هناك ولا شك انه اذا وجد الثلثة وجد معروض الاثنين بالضرورة فالاجتماع والترتب انما حصل
للاحاد بواسطة الاعداد العارضة وان لم يكن بينها ترتيب هذا لكن لما كان ظاهر ما قرره ههنا موهما لكون الترتب
بين المعروضات الموجودة ترتبا لاعدادها العارضة لها اورد عليه السؤال بقوله فان قلت اه ثم اجاب بما حاصله
بواسطه
ان المقصود من هذا الوجه اثبات الترتيب بين المعروضات الموجودة بواسطة الاعداد العارضة لها ليجرى برهان التطبيق
فيها فان كان بين الاعداد العارضة لها ترتيب فيها ونعمت والا فعدم الترتيب بينها لا ينافى وجود الترتب بين معروضاتها
بتلك الاعداد العارضة لانا نعلم بداهة ان معروض الثلثة جزء من معروض الاربعة وان لم يكن الثلثة جزءا من الاربعة
وهكذا وبهذا التقرير التام سياتى الكلام مع سياقه والوجه المذكور مع سؤاله وجوابه كما حققناه وهو الموافق
لما قرر هذا المقام فى الموزجه فلا داعى لحمل كلامه ههنا ايضا على ما حرره هو بنفسه والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق
ان الوجه السابق لا ينظر فيه فى اثبات الترتب بين المجموعات الى اعتبار عروض الاعداد وانما الذى فيه هو اثبات الترتب
بينها باعتبار اسقاط الواحد مثلا بخلاف هذا الوجه فان اثبات الترتب فيه بين الامور انما هو باعتبار عروض
الاعداد واعتبار الاسقاط من اعتبار العروض ومن الفرق ايضا ان الترتب فى الوجه الاول انما يوجد من المعلول
الاخير باعتبار اسقاطه الى غير النهاية وفى هذا الوجه يوجد الترتب فى تلك الامور فى اى موضع اعتبر عروض الواحد له
سواء كان معلولا اخيرا او لا ومن هذا انشأ توهم بينه وبين الوجه السابق ان الكلى فى الوجه السابق الى جانب
العلل اذ المتعين فيه هو المعلول الاخير وهو المجموع الاخير اذ لم يوجد اول الاجزاء فيه وههنا فى جانب المعلولات
اذ العلة التى هى الواحد معين ليس قبله علة اخرى بل هو علة للاثنين وهو علة للثلثة وهكذا اه وبالجملة الانشقاق
ههنا من العلة الى المعلول وفى السابق بالعكس وقد سبق ان برهان التطبيق يجرى فى تلك المعلولات كما يجرى فى تلك
العلل ومن الفرق ايضا ان الانتهاء فى جريان برهان التطبيق بهذا الوجه الى مجموع لا يكون مجموع اذ يلزم منه حينئذ اما
احاد المجموعات والا لم يلزم تناهى المجموعات وهو باطل بجريان برهان التطبيق كما هو المفروض واما فى الوجه السابق
فانه ينتهى الى مجموع لا يكون مجموع انقص منه وهو الاثنان على ما سبق ويلزم منه تناهى احاد المجموعات واحاد المجموع الاول ايضا
كما سبق وبهذا التقرير الانيق ظهر اختلال ما قاله الفاضل المحشى فى تقرير هذا الكلام ماحاصله ان مراده من هذا
لطبوزم
الكلام بيان استلزام الامور الغير المتناهية الترتب من وجهين الاول الترتب فى الاعداد العارضة لها والثانى
الترتب فى المعروضات لتلك الاعداد ويجرى برهان التطبيق فى كل منها اما فى الثانى فظاهر واما فى الاول فلكون تلك
الاعداد العارضة لعروضها للموجودات متميزة فى نفس الامر فمراده انه لو وجد امور غير متناهية يلزم ان يوجد
هنا مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعروضات للسلسلة الاولى
ويجرى برهان التطبيق فى كل منها ويلزم منه جريانه فى الوجه السابق من هذين الوجهين ايضا لان المجموع الاول بلا

بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومعه عدد غير متناه ايض والعدد الاول جزء من الثاني كما ان معروضه جزء منه ويجري
برهان التطبيق في كل منهما ايض وبالجملة ما سبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم الذي يساوي جزئه كله يدل على ان
مراده اثبات الترتيب الذاتي بين مراتب الاعداد العارضة وما سيجيء منه من قوله ثم عدم تركبه اه يدل على ان مراده
اثبات الترتيب بين المعدودات المعروضة لها فثبت ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين انتهى وذلك من وجوه اي الاختلال م
اما اولا فلان ما سبق انما هو اثبات الترتيب بين الامور المتعاقبة بالكلية والجزئية بواسطة الاعداد العارضة
ضرورة ان الامور المتعاقبة مع قطع النظر عن عروض الاعداد لا يتصور فيها الكلية والجزئية فلا يجري فيها التطبيق
وقد حققناه هنالك فراجع واما ثانيا فلان ما سيأتي منه ليس فيه اثبات الترتيب بين الامور مع قطع النظر عن
عروض الاعداد بل غايته ان الترتيب بين المعروضات موجود وان لم يوجد ذلك بين الاعداد العارضة لها كما اشرنا
اليه انفا واما ثالثا فلانا لا نم جريان التطبيق بين الاعداد العارضة مع قطع النظر عن معروضاتها وان كانت
متميزة في نفس الامر اذ اللازم في الجريان الوجود في نفس الامر ومن البين ان التميز غيره ولو سلم فلا نم التمييز ههنا
ايض في نفس الامر فان كان ذلك عند الفلاسفة فمسلم لكنه غير مفيد وان كان عند المتكلمين فمم مع ان هذا التقرير
مخالف لما قرر هذا الوجه في الموزجه كما فصلناه واما رابعا فلانه لا حاجة الى اعتبار هذين الوجهين اللذين
اثبتهما في الوجه السابق بل الظاهر ان الترتيب هناك موجود باعتبار الاسقاط المذكور بل لا وجه له لان بين الوجهين م
الوجه فرقا من وجوه وعلى هذا لا يبقى بينهما فرق ولو سلم فلا يبقى حاجة الى اعتبار الاسقاط المذكور بل يوجد
الكلية والجزئية باعتبار عروض الاعداد كما في الامور المتعاقبة مع ان الش جعله وجها وجيها والعجب منه
انه قرر هذا المقام بما قرر وخالف الناظرين ههنا ونسبهم الى الغفلة عن سياق كلام الش وسباقه مع ان
نفسه اولى بان ينسب الى ذلك بل تقريراتهم وان كان فيها بعض ركاكة ظاهرا تندفع بادنى التفات لكنها
موافقة لما قرره ههنا في الموزجه بل للسباق والسباق ههنا ايض كما بيناه فان قلت اه منشأ هذا
السؤال توهم ان كون معروض العدد الاقل جزءا من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزءا من
العدد الاكثر مع مخالفة ذلك الموقوف عليه لما اشتهر عن ارسطاطاليس ولا وجه لجعل هذه المخالفة منشأ
مستقلا ومورده الملازمة الثانية في قوله وان شئت اه اذ حاصله كما عرفت انه لو وجد امور غير متناهية
مطلقا يلزم هناك غير الاحاد موجودات مترتبة بالذات فهذا السؤال منع للملازمة الثانية بان يقال لا نم انه
اذا تحققت تلك الاعداد يلزم هناك موجودات مترتبة بالذات وانما يلزم لو كان العدد الاقل جزء من العدد
الاكثر بان يتركب من الاعداد التي تحته وهو مم كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافه وان لم يكن العدد
الاقل جزءا من العدد الاكثر لم يكن معروض الاقل جزءا من معروض الاكثر فلا يوجد هناك سوى الاحاد موجودات
مترتبة بالذات حتى يجري فيها برهان التطبيق وينبغي ان يعلم ان هذا كما يرد على الوجه الذي ذكره هنا يرد على
جريان التطبيق في الامور المتعاقبة كما بينه سابقا لانك قد عرفت ان ذلك الجريان مبني على لزوم مساواة جزء

العدد ككله كما حققناه من غير مرة بل يرد على الوجه السابق الخاص له اذا اعتبر الجزئية والكلية هناك باعتبار الاعداد العارضة
ولو باعتبار الاسقاط لكن قد عرفت منا انه لا حاجة في وجود الترتب بهذا الوجه الى اعتبار الاعداد العارضة بل
الظاهر انه وارد ههنا اي على الوجه الاخير وعلى ما اسلفه من جريان التطبيق في الامور المتقابلة وهو الذي
يقتضيه ما قرره في انموذجه حيث قدم هذا السؤال في الجواب على الوجهين اللذين ذكرهما ههنا واعلم انا قد اشرنا
الى ان الشيخ ههنا في مقام المنع لدليلهم كما يقتضيه طبيعة البحث فما ذكره ههنا من الوجوه اعني قوله قلت وقوله
وفي كلام يندفع به اه وقوله وان شئت اه وان كان في الظاهر استدلالا على رد دليلهم لكنه في الحقيقة
سند لمنع الملازمة من دليلهم المذكور ولما كان الكل بحسب الظاهر دليلا اورد السؤال المذكور على الوجه الاخير
بطريق المنع ولما كان سند هذا المنع ايضا في صورة الدليل كيف وهو دليل لارسطو او من تبعه على عدم تركب
العدد مما دونه في موضع اخر قابله بالمنع ايضا فالجواب المذكور بطريق المنع على نسق السؤال كما ان السؤال
اورد على طريق المنع على ما هو دليل ظاهرا كذلك اجيب عنه اولا بالمنع لكون سنده في صورة الدليل
وثانيا باثبات الملازمة في ذلك الوجه الاخير بحسب الظاهر وان كان ذلك في الحقيقة تحقيقا لذلك
السند وابقاء للمنع على دليلهم السابق فلا حاجه هنا في توجيه الجواب المذكور الى استشعار المعارضة
من السائل وجعل سنده معارضة وجعل الجواب المذكور منعا لدليل المعارضة اولا وباثبات الملازمة الممنوعة
ثانيا فان تركب العشرة اه وتلخيصه ان العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة او من ثمانية
واثنين وهكذا واما ان تتركب من جميع هذه الصور واما ان لا تتركب منها بل من وحدات مبلغها ذلك
العدد والاول باطل مستلزم للرجحان بلا مرجح والثاني ايضا باطل مستلزم لتقدد تمام ماهية شئ
فيتعين الثالث اعني التركب من الوحدات واما تركبها من الاثنين من محتملات التركيب او من ثلاثة منها فمن
قبيل اجتماع الاول والثاني فيستلزم محذوريها فلذا لم يلتفت اليه الشيخ قال في المواقف وشرحه وكل
عدد يقوم بوحدات مبلغها ذلك العدد فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك العدد وقال ارسطو
العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد لامكان تصور العشرة بكنهها
مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصية الاعداد
المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها
بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركبا العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من
تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح
بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فليستغن
به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما باعتبار القدر المشترك بينها الذي يكون بحقيقة
العشرة هو الوحدات فاذكوته اعتراض ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى

بالباطل

بديهي وجهها او لا مدخلية لنقدها
في وضوحها فلت العدد
التزامي

اولى من تركبها من تلك الوحدات فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لايفيد ترجيحا
وربما يجاب بانه لما كفت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها
وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول انتهى يعنى ان الجواب عن النقض المذكور رجوع بالحقيقة الى ما استدل
به ارسطو فلا حاجة بعد الى استدلال اخر اذ لا يتم الاستدلال هنا الا بما اشار اليه ارسطو لكن يمكن
ان يجاب عن النقض المذكور بان التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال فح يندفع النقض
المذكور من غير رجوع فى جوابه الى ما استدل به ارسطو كما اشار اليه شارح التجريد اعلم ان ما اشار اليه
الشيخ ههنا فى بيان لزوم محذور الاول من قوله فيتعدد تمام ماهيته شئ واحد معلل استحالته بما اشير اليه
فى شرح المواقف من قوله لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان التعدد المذكور انما يكون محالا لاستلزامه
الاستغناء المذكور اذ فساده واضح جدا نعم يمكن ان يجعل ما ذكره الشيخ دليلا على استحالة ذلك الاستغناء
لكن عكسه اوضح واظهر فاذكر فى شرح المواقف ليس بمغاير لما اشار اليه الشيخ ههنا وان توهم ذلك ثم ان
ههنا اوهام فى تلك الملازمة لا يخفى فسادها على الفطن فلا حاجة الى التعرض لردها كما تعرض لها الناظرون

قلت هذا الكلام اه يعنى مختارا ان العدد مركب من جميع الاعداد التى تحته ولا نسلم انه يلزم ح ان يكون
له اجزاء متخالفة متغايرة حتى يلزم ح تعدد تمام ماهية شئ واحد وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة
نوعية موجبة لتغاير كل نوع لما عداها من الانواع وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عن محض الوحدات بدون
ان يكون له صورة نوعية فى كل مرتبة ويكون تلك الوحدات مقومة له فعلى هذا لا يلزم المحذور المذكور اذ لم يكن
هناك سوى الاعداد جزء اخر يتنوع كل مرتبة بذلك الجزء وتكون مغايرة بالنوع لما عداها من المراتب فكل مرتبة
تكون عبارة عن محض احادها فيجوز تركب العدد من الاعداد التى تحته اذ الكل عبارة عن محض الاحاد فلا
مانع ح من كون العشرة مثلا مركبة من واحد وتسعة واثنين وثمانية وثلثة وسبعة وهكذا اذ الكل ح
عبارة عن عشر وحدات كالعشرة اذ لا يوجد التغاير ح بين التركيبات المحتملة للعشرة ولا بين
تركيبات كل من تلك التركيبات المحتملة بل الكل عبارة عن محض الاحاد التى مبلغها عشر وحدات مثلا هذا
وليس مراده ما يستفاد من ظاهره بانه اذا كان عبارة عن محض الاحاد فلا مانع من جمع التركيبات المحتملة
وضم بعضها مع بعض على ما يستفاد من تصوير بعضهم ههنا لانه ح واذا لم يلزم ح المحذور السابق لكنه
يلزم كون العشرة ح مثلا مائة احاد وفساده واضح جدا بل مراده انه اذا لم يكن لكل عدد صورة نوعية
يكون العشرة والاعداد التى تحته من محتملات تركبها شيئا واحدا اعنى عشر وحدات هذا فى هذا الكلام
تعريض لارسطو وتعجب منه واذا لم يصرح به بانه نفى تركب الاعداد فما دونها مع ان ظاهر كلامه نفى الصورة
النوعية من كل مرتبة كما يقتضيه استدلال صاحب المواقف فيما ادعاه من نفى الصورة النوعية لكل عدد
بالنقل عن ارسطو كما نقلناه عنه سابقا فافهم ولا تقصر التعجب الاتى من الشيخ على ذلك البعض من المتاخرين

كما فصره الناظرون ههنا منهم الفاضل
المحشى

وقوله وح يكون كل مركبة الى قوله ويكون هكذا من خواص الكم اه جوابا عن سؤال كانه قيل اذا لم يكن الصورة
النوعية جزءا من كل مرتبة من مراتب الاعداد فكيف يصح قولهم بان مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية لاختلافها
باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية وغير ذلك واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم كما
صرح به صاحب المواقف وشارحه وذلك لان الامتياز انما هو بالفصل الماخوذ من الصورة النوعية فاذا لم يكن
الصورة النوعية فيها لا يحصل امتياز بعضها عن بعض قطعا فكيف يوجد هنا انواع متخالفة كما ادعوه و
بالجملة مجرد الاجزاء المادية التي هي الوحدات ههنا غير كاف في تقويم النوع المركب بل لابد هناك من الصورة
النوعية جوهرا كان كما لانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريرية لنوع السرير فتجويز ان يكون
كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية فقط كما صدر عن ارسطو وغيره
ايض بط فقد ظهر ان السؤال المذكور كما ورد على المجيب ههنا يرد على ارسطو وغيره ممن زعم ان العدد
عبارة عن محض الاحاد وحاصل الجواب انه لا دليل على ان شيئا من الانواع لا يتقوم بمجرد زيادة المادة
فلم لا يجوز ان يكون انواع الاعداد متقومة بمجرد زيادة المادة وعدم التقوم في اكثر المواد لا ينافي
التقوم في البعض فلا منافاة بين كون الاعداد انواعا متخالفة وبين كونه عبارة عن محض الاحاد
ولم لا يجوز ان يكون ذلك التقوم من خواص الكم المنفصل بحيث لا يوجد في الكم المتصل من الزمان
والخط والسطح والجسم التعليمي بناء على ان اجزائها المقدارية التي اشتمل عليها تلك الاقسام
غير متخالفة بالماهية فلا بد ان يكون الصورة النوعية فيه جزءا من الانواع المذكورة ولا كذلك انواع
العدد فانها متخالفة بالماهية فلا بد ان يكون التقوم بمجرد المادة ولا يكون الصورة النوعية جزءا
منها حتى لا يمتنع اجتماع بعضها مع بعض في تحصيل نوع منها وانما قلنا بحيث لا يوجد في الكم المتصل
ولم نقل بحيث لا يوجد فيما سواها اصلا لان مما عدا الكم المنفصل العسكر مثلا والتقوم فيه ايض
بمجرد اجزائه المادية اذ ليس هنا ايض وراء الاحاد صورة نوعية قطعا فلذا خصصنا ما يستفاد
من قوله ويكون اه بالكم المتصل فما قيل في بيان ذلك المستفاد بحيث لا يوجد فيما سواها اصلا لا في
الكم المتصل فقط كما توهموا ههنا توهم والعجب ان بعض يعني ان نفي ارسطاطاليس له وجه
لانه انما نفاه لزعم ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لما
عداها من الانواع وح يلزم المحذور المذكور واما نفي ذلك البعض مع تصريحه بان العدد عبارة عن محض
الاحاد وليس فيه صورة نوعية وراء الوحدات فمما يتعجب منه اذ ح لا يلزم المحذور في تركب العدد من الاعداد التي
تحته والحال ان من البين ان واحدا وواحدا جزء واحد وواحد وواحد هذا ويمكن ان يكون هذا جوابا عن سؤال
كانه قيل المنع المذكور لا يفيد اذ لا يلزم من ان لا يكون لكل عدد صورة نوعية تركبه من الاعداد التي تحته حتى يتم
المقصود الا يرى الى بعض المتاخرين حيث منع تركبه مما تحته مع نفيه ان يكون لكل عدد صورة نوعية واجاب

ط لما قرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما يكون بالنسبة الى اجزاء متساوية في الماهية منه

كلنبوي م

واجاب بان ذلك مما يتعجب منه اذ لا مانع ح من تركب العدد مما دونه وقد عرفت ان التعجب المذكور وارد على ارسطو ايضا لانه ممن نفى الصورة النوعية عن العدد لان ذلك البعض انما استدل فيما صرح بكلام ارسطو افلو لم يكن ارسطو ممن نفى الصورة النوعية لكل عدد لما صح الاستدلال المذكور فبهذا يظهر رجحان التقرير الذى اشرنا اليه ثانيا بقولنا ويمكن اه على التقرير الاول واورد على هذا التعجب اما اولا فلانه ان اراد الشارح انه على هذا لا يلزم المحذور اصلا فمم كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التى تحتها وهو بطوهذا المحذور هو المصرح به فى المواقف بل هو العمدة ههنا وجوابه ان المراد انه لا يلزم المحذور السابق فى السند المذكور المشتمل على الاستدلال المذكور ولو سلم ان المحذور الذى نفاه الشارح فهو ثابت ايضا لانه اذا لم يكن لكل عدد صورة نوعية كان تصور العشرة بكنهها حاصلا بتصور الوحدات اى وحدات كانت ولا نم انه يلزم ح محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التى تحتها اذ لا خصوصية لعدد ح بل كل المراتب عبارة عن محض الاحاد ولو سلم فاى محذور فى التوقف المذكور وهل هذا الا مما بسطه المستدل ثانيا على ما اشار اليه الشريف ثانيا وذلك مندفع بما حققه الشارح قالوا اما ثانيا فلانه لا ينكر ما قيل انقسام مطلق الكم الى الاجزاء الممكنة فيه فلا نزاع لاحد فى ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع فى ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة كالانواع الاجسام المركبة من العناصر الاربعة التى هى الاجزاء المادية مع الصور النوعية وتحقيقه انهم قسموا المركب الى حقيقى هو ما افاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصورة النوعية لاجزائها المادية تجعلها واحدا ويترتب عليها اثار مخصوصة اما جوهرية كالانواع الاجسام المركبة من العناصر واما عرضية كالهيئة السريرية العارضة لاجزاء السرير المادية اذ لا مانع عقلا من ان يتقوم الجوهر كالسرير بالعرض الحال فى اجزائه الجوهرية فالمجموع جوهر وان كان الهيئة المذكورة عرضا والى غير حقيقى وهو ما لم يفض على مجموع الاجزاء المادية صورة اخرى كالعسكر المؤلف من الاحاد وعلى هذا لا يكون للمركب صورة نوعية وراء الاحاد واختلفوا فى ان العدد من المركب الحقيقى او من الاعتبارى فاذا عرفت هذا فنقول مراد ارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل الثانى كالعسكر لا من القسم الاول بكلا قسميه للزوم المحذور المذكور فمرادهم بقولهم لا من الاعداد هى الاعداد المشتملة على الصورة النوعية سواء كان جوهرية كالانواع الاجسام او عرضية كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفى تركبه من اعداد دونه انتهى ملخصا ومنقحا ونحن نقول ما ذكره الى قوله اذا عرفت اه ظاهر مسلم عند الكل واما ما ذكره بعده الذى هو مدار ايراده الثانى فليس بشئ لان ذلك البعض وغيره من المحققين بل ارسطو ايضا اذا نفوا الصورة عن مراتب الاعداد فما معنى قولهم انا الاعداد تتركب من الوحدات لا من الاعداد المشتملة على الصورة التى تحتها اذ ليس للاعداد

الورد هو الشنبرى م

هذا لا يلزم المحذور المذكور فيه محذور اخر وان كان مراد المتعجب ان يكون كذا لا يلزم م

عندهم الصور النوعية حتى يصح نفي تركبها من تلك الاعداد وهذا هو الباعث على تعجب الشارح مما ذكروه وتحقيق
هذا المقام على ما قال الشارح انهم اختلفوا في ان الخواص والاثار المستندة الى الحقايق العددية هل هي
مستندة الى الجزء الصوري لها كما في سائر المركبات الجوهرية او الى نفس الاحاد بتلك العدة وقد حقق هو
نفسه في حواشي التجريد ان القول بان الاعداد تتركب من الاحاد لان الاعداد التي تحتها مبني على القول
الاول كما ان القول بان الاعداد تتركب من اعداد دونها مبني على القول الثاني وذلك لانه على تقدير ان
يكون الاثنان مثلا نفس الوحدتين فلا فرق بين القول بان الاربعة مثلا مركبة من الاحاد بتلك العدة
والقول بانها مركبة من اثنين اثنين وهذا ظاهر فثبت ان القول بان الاعداد مركبة من اعداد دونها مبني
على نفي الجزء الصوري عنها كما ان القول بان الاعداد مركبة من الوحدات لان الاعداد التي تحتها مبني على
اثبات الجزء الصوري لها فكيف يصح ح نفي الجزء الصوري لها مع القول بان الاعداد ليست مركبة حقا وهو
بل من الوحدات كما صدر ذلك عن ذلك البعض وغيره من المحققين بل من ارسطو ايضا مع انه لا محذور
ح في التركب حقا ودونه لا ما ذكره السائل وهو ظ ولا ما اشار اليه صاحب المواقف اذ لا خصوصية لعدد
بل الكل عبادة عن الوحدات ح فلا فرق في تركبها من الوحدات ومن اعداد دونها فكيف يصح التحرير
المذكور في دفع تعجب الشارح عنهم لا يقال القول بان الاعداد مركبة من الوحدات لا من اعداد دونها هو مذهب
المحققين وقد عرفت انه مبني على اثبات الجزء الصوري لها فكيف يصح للشارح العدول عن مذهبهم لانا نقول
غرض الشارح الايراد عليهم من حيث انهم تناقضوا في ذلك لانهم قالوا بان الاعداد لا تتركب من اعداد
دونها وذلك يقتضي القول بالجزء الصوري لها ثم انهم مع ذلك نفوا الجزء الصوري عنها فلا يجتمع القولان
قطعا فالظاهر من الاول نفي الصورة النوعية لها فلا مانع ح من تركب الاعداد حقا من دونها بل هو التحقيق
وبهذا اندفع ما اورده المولى ميرزا جان في حواشي الرسالة عليه حين اعتبر خروج الهيئة الاجتماعية عن
مجموع الممكنات وقاس ذلك على الاعداد بانه بنى ذلك على كون الاعداد مركبة من اعداد دونها بناء على
خروج الهيئة الاجتماعية عنها كما اشرنا اليه مع ان كون الاعداد غير مركبة حقا من دونها مما اختاره المحققون
فالقياس المذكور مبني على مذهب غير المحققين وذلك لان الشارح بصدد الاعتراض عليهم من حيث ان كلامهم
متناقض ههنا والتقليد لمثل الشارح غير لازم عليه وقد التزم اتباع الحق وان خالف الجمهور هذا
والذي يخطر بالبال في دفع تعجب الشارح عنهم انهم وان انكروا الصورة النوعية لكل عدد جوهري كان او عرضا
لكن الظاهر انهم انكروها على ان تكون تلك الصورة جزءا من تلك المرتبة ضرورة انهم لا ينكرون ههنا
هيئة اجتماعية اعتبارية ولو خارجية يكون الخواص والاثار مستندة الى تلك الحقايق العددية التي اعتبر
هنا الهيئة الاجتماعية الاعتبارية وهو المستفاد من شرح المواقف في تقرير مذهبهم الا ان للشارح ان يقول
تلك الحقايق اذا كانت عبارة عن الوحدات وكان تلك الهيئة خارجة عنها فلا مانع من تركب الاعداد

للسيد حسن قال فيضا في العشرة مثلا اشتارك ما عداها في انها كثرة ويمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي عبد الواردة هذا وظاهر ان تلك الخصوصية هيئة اجتماعية اعتبارية خارجة عن حقايق الاعداد الكثرة الدوبية للسيد الدوبية

الاعداد مما دونها اذ الكلام فى تركب حقيقة العدد وكل المراتب بالنظر الى حقايقها عبارة عن الوحدات
فتدبر فى هذا المقام فقد استصعبه اقوام بعد اقوام ومن ابين ان واحدا واحدا واحدا اه يعنى ان
مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات الثلث مع عدم اعتبار الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بديهى ربما
ينبه عليه بما سيأتى منه من ان المجموع الاول ليس خارجا عن المجموع الثانى ولا عينه فثبت كونه جزءا منه لان الشيئين
المتغايرين فى الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الاخر او جزئه او خارجا عنه لارابع هنا عقلا
ولما بطل الاول والثالث تعين الثانى فثبت بهذا كون العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر اذ لا فرق بين عدد
وعدد فيثبت ايضا كون معروض العدد الاقل جزأ من معروض العدد الاكثر ويجرى ح برهان التطبيق فى المعروضات
الموجودة على ما هو المقصود من ذلك الوجه السابق اعنى قوله وان ثبت فنفى هذا التعجب المبنى على عدم المحذور مع
هذا الحكم البين تحقيق لذلك الوجه وليس المقصود منه اثبات مبنى على كون الوجه السابق مثبتا للترتب بين
سلسلة العوارض وبين سلسلة المعروضات وقد عرفتما فيه على انه لما كان قوله ثم عدم تركب اه قاصرا
عن ذلك كما اعترف به القائل يكون الوجه السابق ايضا قاصرا عن اثبات الترتب بين سلسلة العوارض ولا يدفعه
حمل هذا الكلام الاتى على التنزيلى فالحق ان مقصوده اولا واخرا هو اثبات الترتب بين سلسلة المعروضات ليس الا
قيل سيخ له على ان لكل عدد صورة نوعية وورا الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها وحدة اذ كل كلى كما
يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشريف فى حواشى شرح التجريد وظاهر ان
ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدة بنفسها عددا وكما
منفصلا بل لا بد فى ذلك من صورة نوعية تكون واسطة فى صدق الوحدة على تلك الوحدات التى هى الكم المنفصل
وتلخيصه ان الوحدة تصدق على تلك الصورة النوعية وكل منها ليس بكم وبتلك الواسطة تصدق على الوحدات
التى هى الكم فثبت كون كل عدد ذا صورة نوعية واجيب بانها ليس بكم هو الوحدة الواحدة لعدم قبولها الانقسام
والصادق على الوحدات انما هو الوحدة المقيدة بالكثرة او الملحوظة بها فلا منافاة بين عدم كون الوحدة الواحدة
كما وبين صدق الوحدة المقيدة بالكثرة او الملحوظة بها على الوحدات وكونها كما منفصلا من غير احتياج هنا الى
اعتبار الصورة النوعية ولا يخفى ان كون المقيد بالكثرة مطلقا كما منفصلا مسلم لكن مراد القائل ان الوحدات
بنفسها لا يكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل مالم يعتبر معها الصورة النوعية فله ان يعود ويقول
الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر ان الفصول
مأخوذة من الصورة النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة
الاجتماعية العارضة كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية منظور فيه لان هذا الكلام بعيد عن طور
كلام القائل لانه انما اثبت الصورة النوعية لكل نوع بسبب عدم صدق الوحدة على الوحدات واذا كان الوحدة
مقيدة بالكثرة وصادقا عليها ح فلا مجال له ان يعود الى كلام وتوسلم فهو غفول عما ذكره الشارح من انه يجوز

طهنوى م

ان يكون كل نوع من انواع العدد متميزا بخصوصية المادة ويكون هذا من خواص الكم المنفصل وبالجملة قوله ولابد
لكل نوع من فصل يميزه اه مم بل هو اول الكلام قال الفاضل الحشى سنح لى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة
نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلثة مثلا لا يمتاز عن سائر الانواع بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولا
بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اما الاول فلشموله لسائر الانواع واما الثانى فلان حصول العدد
ليس مشروطا بالاجتماع بل حاصل باى وجه كان كالعسكر بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلثة او بان
يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد او الناقصة عن الاربعة بواحد والاول بطو والاكان
نوع الثلثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والاكان مصور حقيقة الثلثة مستلزما لمصور الاربعة ففيه
الثانى ومن البين ان مفهوم الزائد على الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخر الزائد على الاثنين فيكون هذا
المفهوم فصلا لنوع الثلثة ومأخوذا من الوحدة الاخيرة لا من الصورة النوعية وراء الوحدات وهكذا سائر الانواع
ايضا وبالجملة جنس الوحدة بعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية فالوحدة الواحدة هى الواحد وتقوم
الواحد بديهى فلا دور ولا مس محالان وبزيادة وحدة اخرى عليه يحصل ويتقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة
اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلثة وهكذا فليس فى سلسلة الاعداد غير الوحدات انتهى ملخصا واقول هذا مأخوذ
مما ذكره صاحب التجريد وشارحه القوشجى لكن يرد عليه ايضا انا لا نم ان نوع الثلثة يمتاز عن سائر الانواع بان
يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد لان ذلك موقوف على كون الاثنين ممتازا عما عداه بان
يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الواحد بواحد وعدم حصول الصورة النوعية فيه والاول مسلم لان
نوع الاثنين لا يتقوم الا بزيادة واحدة على واحد قطعا لكن لا يجوز ان يحصل فيه صورة نوعية ضرورة ان الزائد
عين المزيد فمفهوم الزائد على الواحد بواحد يجوز ان ينتزع من كل واحد منهما فاذا جاز انتزاع ذلك المفهوم من كل
منهما لا يكون نوع الاثنين ممتازا عما عداها الا بالصورة النوعية فيه وح لو كان نوع الثلثة ممتازا عما عداه
بالزائد على الاثنين بواحد لزم تركبه من واحد واثنين المشتمل على الصورة النوعية ومن البين جواز تركبه
من الوحدات فيلزم المحذور السابق فعلى هذا يكون نوع الثلثة متقوما بالوحدات كما ان نوع الاثنين
متقوم بالوحدتين وهكذا فلو لم يكن لكل عدد صورة نوعية لا يحصل امتياز بعضها عن بعض ولعل هذا
هو الباعث على قول من قال الاثار والخواص المستنده الى الحقايق العددية مستندة الى الجزء الصورى
لها وايضا لو صح ما ذكروه لكان نوع الثلثة مثلا ممتازا عما عداه بالثالث ونوع الاربعة ممتازا عما عداها
بالرابع وهكذا فيكون مفهوم الثالث فصلا للثلثة ومفهوم الرابع فصلا للاربعة وهكذا ولا يخفى فساده
والحق ان هذا الوجه ايضا لا يدل على ان ليس للعدد صورة نوعية والذى يخطر بالبال ان يقال الصورة
النوعية اما جوهرية او عرضية وعلى كلا التقديرين فهو من قبيل الموجود والعدد لما كان من الامور الاعتبارية
عند المتكلمين نفوا الصورة النوعية عن مراتبه لان ذلك انما يكون بعد وجود العدد وارسطو ومن تبعه

ومن تبعه لما ان عمرا وجود الاعداد في الخارج اثبتوا الصورة النوعية لها في الشهود ولعل السانح الثاني المأخوذ
من كلام التجريد وشرحه على تقرير تمامه مبني على ان العدد من الامور الاعتبارية ايضا اذ لاشك ان ابوهلة الوائدة
في كل مرتبة من الامور الاعتبارية فظهر ان هذا النزاع اعني النزاع في ان لكل عدد صورة نوعية او لا مبني
على ان العدد من الامور الموجودة او من الامور الاعتبارية ولذا نرى المتكلمين انكروا الصورة النوعية
عن مراتب الاعداد ثم عدم تركب العدد اه يعني لو سلم عدم تركب الاعداد من الاعداد التي تحتها فالملازمة
المذكورة ظاهرة في الوجه السابق ثابتة ايضا من غير توسيط امر اخر هناك فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرو
اي معروض الاثنين جزء من زيد وعمرو وخالد اي معروض الثلثة وان لم يكن الاثنين جزء من الثلثة بل هو
المقصود من الوجه المذكور على ما حققناه هناك لا يقال اذا لم يكن الاعداد بعضها جزء من البعض فما
وجه ذكر العدد في الوجه المذكور لانا نقول لاشك انه اذا كان الاعداد بعضها جزء من البعض فالامر ظاهر
واما اذا لم يكن بعضها جزء من البعض فكذا ايضا لان تلك الاعداد العارضة تكون سببا لاجتماع معروضاتها
واذا وجد هناك معروضات مجتمعة يكون بعضها جزء من البعض كما يشهد به البداهة فهذا هو السبب
في ذكر الاعداد في الوجه المذكور فمن هذا ظهر ان قوله ثم عدم تركبه اه مبني الوجه المذكور كما بيناه اولا وانه
لا يتم الا بهذا الكلام فاير اد كلمة ثم ههنا لافادة التفاوت بين البحثين وان الثاني اجل من الاول حيث ان
المقصود بالوجه السابق هو هذا لا ما اشار اليه اولا اذ هو مجرد البحث في كلام ارسطو افعلى هذا يكون
كلمة التراخي في الرتبة اذ لا تراخي بالزمان بين الاثباتين لكن بمعنى ان رتبة الثاني او دون من الاول بل بمعنى
ان ما بعدها اشرف رتبة مما قبلها كما ذكروا في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا فالتراخي ههنا بمعنى التفاوت
ولعل حمل هذا الكلام على التراخي في الرتبة بمعنى ان ما بعدها ادون مما قبلها من حيث ان فيه اثبات الترتب
في المعروضات بخلاف السابق فان فيه اثبات الترتب من وجهين وجعل هذا الكلام من قبيل ارخاء العنان مبني
على جعل الوجه السابق مثبتا الترتب من وجهين وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه ثم انا اشرنا اليه ههنا ايضا
موافقا لما قرره في الموزجه حيث قال في جواب السؤال المذكور قلت من البين انه اذا وجد الوحدات التي مبلغها
عشرة مثلا وجد الوحدات التي مبلغها تسعة وما ذكره ارسطاطاليس مبني على ان في العدد امرا زائدا
على الوحدات التي هي بمنزلة الصورة له وقد صرح الرئيس في الاوسط الرجعاني بان كل عدد عبارة عن الوحدات
التي هي مبلغها ذلك العدد بشرط انتفاء وحدة اخرى وح يظهر عدم تركب العدد من الاعداد التي هي اقل
وما نقل عن ارسطو محمول على ذلك وبالجملة على اعتبار امر اخر في العدد سوى الوحدات ولاشك ان العدد
امر اعتباري سواء اعتبر فيه امر اخر سوى الوحدات بمنزلة الصورة له اذ لم يعتبر وكلامنا في السلسلة
الموجودة وهي معروض العدد لا المعروض مع العارض ولاشك انه اذا وجد معروض الثلثة وجد معروض الاثنين
بالضرورة ثم سرد الكلام كما سرد ههنا بقوله فان زيدا وعمرا اه فقد شرحنا كلامه ههنا على هذا المنقول

وهو الموافق للواقع ايضا على ما اشرنا اليه من غير مرة والعجب من الفاضل المحشى انه شرح هذا المقام ايضا مما يخالف
شرح الشمس واطال فيه بما لا يخ عن الفساد فتدبر وبالله التوفيق فان مجموع زيد وعمرو اه لم يرد ان
مجموعهما شخص ثالث ما عدا شخصى زيد وعمرو اذ لا تركيب حقيقيا هنا حتى يحصل شخص اخر غير شخصى الجزئ
بناء على ان الشخص يستلزم وجود الصورة النوعية وليس فيه صورة نوعية وراء صورتى زيد وعمرو
النوعيتين الانسانيتين بل اراد ان كلا منهما شخص مباين للاخر وان مجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين
موجود ثالث غيرهما وسره ان مطلق الوحدة مساوق للوجود على ما ذكره المص فى المواقف فكل ما له وحدة
فى الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة فى الجملة حتى الكثير فذلك الموجود الثالث المركب
اعتبارى كالعدد وكذا مجموع زيد وعمرو خالد موجود رابع ومركب اعتبارى ومع ذلك فالمجموع الاول
جزء من المجموع الثانى كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذى ذكره فى السؤال واما ما قيل
من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذى نقله ارسطاطاليس فانه يجرى فى موضوع العدد ايضا مع ان القول
بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد ينافى قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل كما حققناه هناك
لاعدم وجود ذلك فيما عدا الكم المنفصل كيف وهو اى الاعتبار بالاجزاء المادية فقط من غير صورة
نوعية هناك كما نحن فيه فالجواب ان المذكور مع القول بان المجموع ليس له صورة نوعية لا ينافى ذلك
الاختصاص ولعل الفاضل المحشى لما ذعم سابقا ان معنى قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل عدم وجوده
فيما عداه اصلا تكلف هنا فى دفع القول المذكور بما لا يرتضيه اولوا الالباب فلا علينا ان نطوى
عنه كشح الكلام واما ما قيل لو وجد هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد هناك موجود
اربع هو مجموع الثلثة فيضم هذا الموجود الرابع الى الثلثة السابقة يحصل موجود خامس هو مجموع
الاربعة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطله برهان
التطبيق وفاقا فمدفوع بان الموجود الثالث موجود فى الخارج لانه مركب من موجودين فى الخارج ومن
البين انما يوجد جميع اجزائه فهو موجود واما الموجود الرابع مثلا فغير موجود فى الخارج لانه مركب
من الموجود الخارجى اعنى الجزئين المتباينين ومن المركب الاعتبارى اعنى مجموعهما والمركب من الموجود والمعدوم
معدوم قطعا فح نقول ان اراد ان ذلك الموجود الرابع موجود بحسب الخارج فهو ممنوع وان اراد انه موجود
ولو بحسب الاعتبار فهو مسلم لكنه ليس فى الامور الاعتبارية ولا استحالة فى ذلك بل لا كلام فيه لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار وتحقيق هذا المقام ان الموجود الخارجى الى ان الخارج ظرف لوجوده لا لنفسه كما
اذا قلنا زيد موجود فى الخارج فزيد موجود فى الخارج لان الخارج كان ظرفا لوجوده واما وجوده فغير
موجود فى الخارج لان الخارج كان ظرفا لنفسه فاذا قلنا مجموع زيد وعمرو موجود فى الخارج فلا ارتياب
لاحد فى صدق هذه القضية فى الخارج فيه لما كان ظرفا لوجود المجموع يلزم ان يكون المجموع موجودا خارجيا

قوله فانه يجيء اه اصل هذا الكلام صدر عن مولى
مير زاجان فى حواشيه على الرسالة حيث اورد على دليل تركب
العدد من الوحدات المحضة بانه جار فى المعدود ايضا ولا
باس فى ذلك كما اشار اليه المص لان عدم التركب فى الخارج الذى هو
المقتضى للجزء بان المذكور لا ينافى كون بعضها جزءا من البعض
كما حققه لكن الكلام هنا فى الجزء بان مع المنافاة المذكورة فتدبر
منه
يكون بما اشرنا اليه فى الاصل

خارجيا كما اشرنا اليه في المقدمة ولا يلزم من ذلك كون ذلك الوجود الذي كان الخارج ظرفا له في الخارج ومن البين
ان الموجود الرابع المفروض مركب من الجزئين ومن الثالث الذي كان وجوده اعتباريا وان كان نفس ذلك المجموع
موجودا خارجيا ولا شك ان المركب من الموجود والمعدوم معدوم فلا يلزم الدور ههنا في الموجودات المترتبة قطعا
وقد شدد النقائل المذكور النكير على الشيخ في اكثر تصانيفه وزعم ان ما قرره الشيخ ههنا في سائر تصانيفه
من قوله ولي كلام الى اخر ما بسطه من الوجود بط بالوجه المذكور ثم قرر من عنده كلاما لا يخرج مما ذكره الشيخ
والعجب منه انه اذا لم يتم ما ذكره الشيخ ههنا بما توهمه من الوجه الفاسد فما يقول في براهين الواجب التي اتفق العقلاء
عليها وكيف يقول ببطلان الدور التي في الامور المتعاقبة ايضا مع انه لا يتم فيها الا باعتبار الاجتماع فيها كما حققناه
سابقا ولعمري ان مثل هذا جزاء عظيمة مبنية على اوهام فاسدة وستسمع لهذا زيادة تحقيق ايضا اي معروض
الهيئة الاجتماعية اشار بذلك الى دفع ما يتوجه عليه من ان الهيئة الاجتماعية الاعتبارية جزء من ذلك المجموع فيكون
مركبا من موجودين ومعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم قطعا فيكون ذلك المجموع معدوما وحاصل ما
اشار اليه ان المراد من المجموع ذاته مع خروج تلك الهيئة الاعتبارية عنه لا يقال فح اما ان يكون التقييد بالهيئة
المذكورة داخلة فيه اولا وعلى الاول عاد المحذور واذا التقييد نسبة بين تلك الهيئة ومعروضها ولا شيء من النسب
بموجود في الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المنقسمة الى الاكوان الاربعة التي هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون وعلى الثاني فالمجموع هناك بل الاحاد لانا نقول دخول التقييد المذكور في كون ذلك مجموعا
موجودا انما يتم ان ذلك المجموع يكون مقيدا بتلك الهيئة ولا ضرر في كون الشيء موجودا كونه مقيدا ببعض
الامور العدمية ولو كانا التقييد داخلا فيه والفساد انما لزم من كونه مركبا من الموجود والمعدوم كما حققوا
في كون دلالة العمى على البصر دلالة التزامية واما الجواب عنه بانا نختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود
المفروض في الذهن لا باعتبار وجوده في الخارج اذ التقييد وكذا سائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون هناك مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرض له الهيئة الاجتماعية لا في الخارج ولا في الذهن
ففاسد ههنا اذ ذلك المجموع يكون ح موجودا ذهنيا فالذهن لا يقدر على ملاحظته تفصيلا وفي الاجمالي
يكون له صورة وحدانية فلا يجري فيه التطبيق هذا واعلم ان المراد بالاجتماع ههنا ما هو اعم من الاجتماع في زمان
او في ازمنة متعاقبة او حيز فهو غير الاجتماع الذي من قسم الاكوان الاربعة فلا شك انه امر عدمي يحتاج الى
اعتبار اخراجه كما اشار اليه الشيخ وان كان الاجتماع الذي من قسم الاكوان من الامور الموجودة في الخارج عند
المتكلمين فلا يرد ما قيل انه لا حاجة الى اخراج ذلك الاجتماع من ذلك المجموع لانه من الامور الموجودة عندهم على انا
نعلم قطعا ان ذلك الاجتماع خارج عنه وان كان التقييد به داخلا وعلى هذا اي على ان المجموع موجود
اخر وان بعض المجموعات جزء من البعض يبتني ما اختاره بعض المحققين وهو المحقق الطوسي في مذهب الفلاسفة
وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب تعالى الذي

انقائل المولى المحافظ البردعي ذكره في مرتبة العلم
وفي كتابه المسمى بالمعارك بل زعم انه ما ذكره وجه قوي
لا يندفع عن الشيخ ومن تبعه وخطأ جميع الافاضل حفظنا الله
وايا كم عن امثال هذه الاباطيل

هو الواحد الحقيقي مصدر للمعلول واحد فقط وهو العقل الاول ثم اعتبر فيه اوصافا ثلثة اعتبارية وجعلوه
مصدرا للمعلول باعتبار وصف وتلك الاوصاف الثلثة هي الوجود والوجوب بالغير والامكان والمعلولات الثلثة
هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم المجردة وجسمه وهكذا الى العقل الحادي عشر فتم الافلاك التسع
والعقول العشرة فجعلوا العقل العاشر مدبرا لما تحت فلك القمر من مواد العنصريات وصورها وسائر الحوادث
عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام في شرح الاشارات باذا مثال لهذه الاوصاف الاعتبارية ان كفت
في استناد المعلولات اليها بسبب تغايرها فالحاجة الى اعتبار تلك الاوصاف فيما عدا المبدأ الاول صونا
للقاعدة المذكورة حتى جعلوا المعلولات مستندة الى غيره او للمبدأ الاول اوصافا اعتبارية سلبية او ثبوتية
يمكن استناد المعلولات اليه بسبب تلك الاوصاف من غير لزوم خلل في القاعدة المذكورة بدليل انهم اثبتوا له تعالى
اختيارا بالمعنى الاعم وارادة سموها عناية ازلية وغير ذلك من السلوب والاضافات التي اعتبروها في المبدأ
الاول والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات ما عداه تحكم باطل واجاب عنه المحقق بانه وان
اشتهر ذلك عنهم لكن المختار عندهم استناد المعلولات الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية وذلك
المختار باذ يصدر عن المبدأ الاول اب اي العقل وعن اب اي العقل الاول اج اي العقل الثاني في ثاني المراتب وعن
مجموع اب اج اي مجموع هذه الموجودات الثلثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد الاثنان
من تلك الثلثة واي الفلك الاعظم المتكثر في ذاته باذ يصدر عن مجموع اب نفسه المجردة وعن مجموع بسج
هيولاه وعن اج صورته الجسمية وعن مجموع ابسج صورته النوعية حتى يحصل معلولاة متكثرة هي هذه
الاربعة مثلا في مرتبة واحدة وهي ثالث المراتب اذ العقل الاول صادر في المرتبة الاولى والعقل الثاني
صادر عنه في المرتبة الثانية ويصدر عن مجموع هذه الثلثة بما اشرنا اليه الفلك الاعظم المتكثر في ذاته في المرتبة
الثالثة فثبت بهذا الاوراء الاحاد الثلثة اربع مجموعات موجودات متباينة ثلثة منها ثنائيات وواحد
منها ثلاثي فجعل كل منها علة لموجود ومن البين ان مفيد الوجود لابد وان يكون موجودا في مرتبة الايجاد كما
ادعوا فيه الضرورة فكل من المجموعات المذكورة موجود مع كونه بعضها جزأ من البعض الاخر فلا يرد ما قيل انما
اختاره المحقق انما يدل على كون المجموع من الامور الموجودة موجودا واما على كون بعض المجموع جزأ من البعض
فلا يرد عليه مع ان مقصوده الش كلا الامرين المذكورين لان كون المجموع موجودا فقط فلا يؤيد هذا المنقول
ما ذكره الش ههنا هذا هكذا وجه المقام والظاهر ان غرض الش من هذا التاييد انما هو تاييد كون المجموع
من الامور الموجودة موجودا واما كون بعض المجموع جزأ من البعض فهو بديهي لان البعض جزأ من الكل وتوقف
الكل على جزئه ضروري لا حاجة الى تاييده بكلام المحقق وغيره وانما المحتاج الى التاييد كون المجموع موجودا
واذا كان الكل موجودا فلا بد هناك من اجزاء يتوقف هو عليها وهذا هو الذي يقتضيه سوق الكلام
ههنا ايضا كما اشار اليه بقوله فانا نعلم بداهة اه وعلى هذا يندفع الايراد المذكور ويكون معنى قوله وعلى

وعلى هذا يبتنى اه على كون المجموع من الامور الموجودة موجودا يبتنى اه فالمراد بالمعلولات فى قوله حتى يحصل معلولات اه ما هو فى المرتبة الثالثة سواء كان فلكا اعظم او غيره ولا حاجة ح الى اعتبار تلك الشائيات فى ذلك الفلان هذا اعلم ان فى هذا النقل خللا وفى المنقول اختلالا اما الاول فلان المحقق قال فى شرح الاشارات ههنا ويمكن ان يبين كيفية تكثر الجهات المقتضيه لامكان صدور الكثرة عن الواحد على وجه لا يرد عليه ما ذكره الامام بان يقال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شئ واحد وليكن ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن د فيصير فى ثانية المراتب شيآن لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آخر شئ اخر صار فى ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شئ وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج وحده سابع وبتوسط د وحده ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادى عشر وعن ج د معا ثانى عشر ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى يكون فوق واحد صار ما فى هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجوه كثيرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة هذا كلام المحقق والذى يظهر منه انه لم يجعل المجموع من اثنين او ثلثة مصدر الشئ من المعلولات بل جعل المصدر له شيئا واحدا مع توسط شئ واحد وشيئين وكل ذلك صريح فى كلام المحقق ويمكن ان يجاب اما عن الاول فلان غرض الشيخ انما هو تأييد كون المجموع من الامور الموجودة موجودا بسبب كون ذلك المجموع علة لوجود شئ وقد افاده المحقق سواء كان فى ثانية المراتب او فى ثالثة المراتب وظهوره تسامح الشيخ فيه واما الثانى فلانه لا معنى لكون الشئ متوسطا فى وجود شئ الا كونه علة لوجوده وانتسامحوا فيه على انه جعل الاشياء الثلثة معا واسطة فى صدور شئ سادس عن او يكفى هذا هنا واما اختلال المنقول فلان غرض المحقق انما هو دفع اعتراض الامام عليهم بان الواجب ح ان لا ينسبوا الكل الى المبدأ الاول بالامور الاعتبارية فيه تم ومن البين ان ما ذكره لا يدفعه لانه جوز استناد بعضها اعنى ج الى بعض اعنى ب ولا يخفى انما يرد على المشهور من نزول الواجب المذكور يرد عليه ايضا على انه منافى لما ذكره فى ذلك الشرح قرب هذا الكلام حيث قال شيخ ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات الاخيرة الى المتوسطة والمتوسط الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول عز جلاله ويجعل المراتب شروطا معدة لا فاضة تعالى ثم قال وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون فى صدور الكل منه جل جلاله واذا الوجود معلول له على الاطلاق فان تناهلوا فى تقاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل والشروط لم يكن ذلك منافيا لما استسموه وبنوا مسائلهم عليه انتهى فكيف يصح الكلام المذكور من المحقق حتى يصح التأييد الا ان يقال الكلام المذكور فى جواب الامام من قبيل التساهل فى التعليم ايضا فلم يختل التأييد المذكور جدا اذ لا فرق بين الاستناد الى الامور الاعتبارية كما هو

فهو فى اولى مراتب معلولاته ثم فى الجائز ان يصدر عنه
بتوسط ب شئ اه

المشهور وبين الاستناد الى الامور الموجودة كما تساهل في ذلك ذلك المحقق فالاولى للشارح ان يكتفي فيما ادعاه
ههنا من وجود ذلك المجموع بالبداهة وبالبناء على مقتضى البرهان المشهور فليتدبر وعلى هذا اه
تاييد اخر اى على كون المجموع موجودا وعلى كون المستدل الاقل جزأ من المستدل الاكثر لان كلا من ذلك واقع فيما
ابتنى عليه البرهان بخلاف ما اختاره المحقق من غير ضرورة بمقصود الشارح كما حققناه وقوله من غير توقف الى ابطال
الدور والتسلسل اشارة الى ما اورده في الرسالة حيث قال اعلم ان البراهين المؤدية الى اثبات الواجب منحصرة
في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر لا يتوقف عليه بل يدل على اثبات الواجب ولا شك ينتقل
منه الى ابطال الدور والتسلسل والبرهان المذكور من قبيل الثاني وغرضه بذلك رد من زعم ان جميع براهين اثبات
الواجب تتوقف على ابطال الدور والتسلسل كالنفتازاني حيث اشار في تصانيفه الى ان جميع البراهين تتوقف
على ابطالهما ولا يخفى ما فيه لان معنى التوقف المذكور كون الابطال المذكور جزأ من مقدمات الدليل ومن البين ان
بعض البراهين كالبرهان المذكور ههنا ليس كذلك بل يدل على اثبات الواجب اولا ويلزم منه بطلانهما من غير توقف
على الابطال قطعا واجاب عنه المولى الحيالي بان ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة
بطلانه افتقار الى ابطال الجميع البراهين مفتقر الى الابطال بهذا المعنى وان لم يكن بطلانها مقدمة من بعضها
كهذا البرهان ولا يخفى على الفطن ما فيه فانه غاية كون اقامة البرهان المذكور مفيد البطلان الدور والتسلسل
ولا كلام فيه وانما الكلام في كون البرهان المذكور متوقفا على اقامة دليل ينتج بطلانهما على ما يقتضيه التوقف
على الابطال بالمعنى المذكور ولا يلزم من التمسك بالبرهان المذكور كونه متوقفا على الابطال وانما اللازم كون التمسك بما يفيد البطلان
التمسك المذكور به عين ابطال الدور والتسلسل فاين هذا من توقف البرهان عليه على ما هو مدعى النفتازاني
فالحق ان البرهان المذكور كما لا يتوقف على بطلانهما لا يتوقف على ابطالهما ايضا فلا منفعة للتوجيه المذكور
من المولى الحيالي وان اردت زيادة تحقيق هذا المقام فارجع الى المعالي على الحيالي فان محصله اه
يعني انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكن واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلانه لو انحصر الموجودات في الممكن لترتب الممكنات الى غير النهاية ضرورة ان كل ممكن محتاج
الى علة ولو ترتب الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة الموجودة فيها ضرورة ان كل ممكن محتاج الى علة
موجودة موجدة اياه وكلما استند كل منها الى تلك العلة الموجودة لاستند مجموع الممكنات بحيث لا يستند
المجموع من حيث هو مجموع الى علة موجودة واللازم مح فكذا الملزوم اما الملازمة الاولى والثانية من هذا القياس
فظاهرة واما الثانية فلان ما كان لجميع اجزائه موجودا فهو موجود ضرورة فاذا كان كل من الاجزاء الموجودة
محتاجا الى علة كان المجموع الموجود ضرورة محتاجا الى علة بداهة واما بطلان هذا اللازم فلان علة ذلك
المجموع اما نفسه او جزئه او خارج عنه والكل مح اما الاول فلان علة ذلك المجموع لو كانت نفسه لزم تقدم الشئ
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول واما الثاني فلانه لو كان الجزء علة لذلك المجموع والحال ان ذلك الجزء

وبالجملة اصل التمسك بالبرهان المذكور غير لازم ابتداء حتى يجب الافتقار ههنا الى التمسك بما قامته فيه الافتقار الى ابطاله كما زعمه المولى المذكور منه

الجزء داخل فى ذلك المجموع لزم كون الشئ علة لنفسه فيلزم تقدم الشئ على نفسه ايضا ولزم ح ايضا كون الشئ
علة لعلله ضرورة ان علل ذلك الجزء داخل فى ذلك المجموع واما الثالث فلا استلزام خلاف المفروض لان الخارج
عن جميع الممكنات هو الواجب والكلام ههنا على تقدير عدمه فيلزم ثبوت الواجب على تقدير عدمه وللبرهان المذكور
تقرير اخر يبين فى موضعه وفى قوله واما المجموع فعلته الموجودة التى يستند المجموع اليه على ما يقتضيه سوق الكلام
اشارة الى انه لا يتم البرهان لمجرد احتياج احاد السلسلة الى علة موجودة بل لابد هنا لاء من التمسك بالمجموع
الممكن الموجود لامكان جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا محتاجا الى علة لم يتم البرهان فلذا اعتبر
فى تتميم البرهان هذه المقدمة وقد ثبت بهذا انهم اتفقوا على ان للمجموع وجودا وراء الاحاد وقد وقع من الفاضل المحشى ههنا ما يقتضى منه العجب ثم ان الجزء فى الترديد المذكور اعم من الواحد والمتعدد الا يرى الى القدح الاتى
حيث جوز استناد المجموع الى ما يقبل المعلول الاخير واختار فى ذلك كون الجزء علة للمجموع فقد اتفقوا بهذا ايضا
على ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر لا يقال انهم ابطلوا تلك الجزئية لانا نقول انهم ابطلوا علية ذلك
الجزء لا جزئية فى الواقع الذى كلامنا فيه فظهر بهذا البيان ان بناء البرهان المذكور على ان للمجموع وجودا وراء الاحاد
وعلى ان بعض المجموعات جزء من البعض الاخر كما هو عرض انش ثم انا قد بينا ان المحتاج الى التأييد انما هو وجود
المجموع واما كون بعض المجموع جزءا من البعض الاخر فثابت بداهة فتأييده بهذا البرهان انما هو لكون البرهان
مبنيا عليه ايضا فافهم ثم اعلم ان فى قوله مستند الى علته الموجودة فيها اشاره الى ان المراد بالعلة المستند
هو اليها هو العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما يصدر عنه والفاعل
المستقل بهذا المعنى فى المجموع الذى يجميع اجزائه ممكن يجب ان يكون فاعلا فى كل واحد والا لم يكن مستقلا
فى المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره وغير معلولا له وانما قلنا بتلك الاشارة لان العلة التامة
بمعنى جميع ما يتوقف عليه المعلول مركبة من اشياء بعضها امور اعتبارية عدمية كارتفاع المانع فالعلة
الموجودة الموجدة لا تكون الا علة فاعلية بالمعنى المذكور وقد حررنا نفسه ايضا فى الرسالة بهذا المعنى فالمجموع
لا تكون علة بهذا المعنى لنفسه والا لزم تقدم الشئ على نفسه قطعا وهو محال ههنا بداهة فلا يرد عليه
جواز ان يكون المجموع علة لنفسه بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتى بين المعلول وعلته التامة كما اشار
اليه ايضا فى الرسالة فعلى هذا لا حاجة الى حمل الحصر فى قوله الاتى ولا قدح فى هذا الدليل الا اه على الاضافى
لئلا يرد على الحصر المذكور ذلك القدح ايضا لان ذلك القدح بعد التقييد المذكور مندفع عنه كما حققنا
واعترف به انش ايضا نعم القدح الاتى ايضا مندفع عن الدليل بعد التقييد المذكور كما اشار اليه فى الرسالة
ضرورة ان الجزء اذا كان علة فاعلية تامة للمجموع يكون علة لنفسه قطعا لكنه اشار اليه ههنا لكون القدح
المذكور فيه اعتراف بكون المتعدد الاقل جزءا من المتعدد الاكثر الذى هو غرض انش ههنا وليس غرضه
ابقاء هذا القدح ههنا والقرينة على ذلك ان البرهان المذكور انما اورد ههنا لتاييد ما قرره من غير

طلا
حيث افاد هذا البيان من قوله فكل واحد
من السلسلة مستند الى علته الموجودة فيها

كلام فى شانه عدلا وجرحا فكانه قال كما ان المستدلين بذلك اتفقوا على وجود المجموع وراء الاحاد وعلى كون متعدد الاقل جزءا من المتعدد الاكثر فكذا القادحون اتفقوا عليه ايضا هكذا احقق المقام ولا قدح فى هذا الدليل اه يعنى بعد تحرير ان المراد من المجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية وبعد تحرير ان المراد من العلة التى يستند اليها المجموع هو العلة الفاعلية الموجودة ايضا كما حققناه لا يقدح هذا الدليل الا بالقدح المذكور لا بغيره من القادحات اما بالتحرير الاول فيندفع ما قيل ان اريد بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته فيكن اخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد به المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم انه موجود لعدم تحقق الجزء الصورى اعنى الهيئة الاجتماعية وذلك لما عرفت ان المراد معروض الهيئة اعنى المتعدد بلا ملاحظة الهيئة ولا شك فى وجوده وراء الاحاد كما حققه سابقا وهذا السؤال والجواب مما اشار اليه صاحب المواقف واشار اليه فى الرسالة كما اشار اليه ههنا واما التحرير الثانى فيندفع به ما قيل ان اراد انه لا قدح فيه اصلا لا بهذا القدح فيكذب به ما فى الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتى بين المعلول وعلته التامة وان اراد انه لا قدح فيه غير مندفع الا بهذا القدح فينافيه ايضا انه قد دفع هذا القدح فى الرسالة وذلك لان المراد هو الاول والجواب المذكور مندفع عنه لانه مبنى على ان المراد بالعلة العلة التامة والمراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير فلا يرد ذلك قطعا وهذا السؤال والجواب ايضا مما اشار اليه فى الرسالة كما ههنا ان قلت فعلى التحرير الثانى يندفع هذا القدح ايضا كما اشار اليه فى الرسالة فلا يصح الحصر قلت مراده انه لا قدح فى هذا الدليل بحسب الظاهر لا بهذا القدح وان كان هذا مندفعا ايضا عند التحقيق او نقول غرضه انما هو تاييد ما ذكره ايضا ففيه مبالغة فى التاييد فكانه قال ان نفس البرهان مبنى على كون المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون ما قبل المعلول الاخير من المجموع علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منها بالواسطة فح يكون ذلك الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه وهكذا فى كل مرتبة فقد جوزه فى القدح المذكور ان يكون مجموع ما قبل المعلول الاخير علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزءا من الثانى فهذا القدح وان كان مندفعا ايضا بالتحرير المذكور بناء على انه ما كان علته فاعلية للمجموع يجب ان يكون علة فاعلية لكل واحد من احاد المجموع فيلزم ح ان يكون الجزء علة لنفسه وهو باطل قطعا كما اشار الى هذا السؤال والجواب ايضا فى الرسالة لكن لا شك ان القدح المذكور يؤيد غرضه ههنا ومقصوده انما هو التاييد كما حققناه سابقا فعلى هذا يكون الحصر المذكور حقيقيا كما لا يخفى على اولى النهى وما يتوهم من انه ليس هنا اه المتوهم هو صدر المدقق الشيرازى حيث قال اليس هنا امكن موجود وراء الاحاد وكل واحد من الاحاد قد وجد علته فى السلسلة ولا شئ هنا يحتاج الى العلة بعد الاحاد وهذا التوهم منع لاحتياج المجموع الى العلة فى دليلهم ومنع ايضا لقوله فان

فان مجموع زيد اه بل لقوله ومن البين الى واحدا واحدا ايض ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم ان المتعدد
الاقل وهم فاسد مخالف لحكم العقل بان هناك وراء الاحاد موجودا اخر اعنى مجموعها ضرورة
ان مفهوم الموجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث
هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات
التى لا تصدق على الكل الافرادى بل على الكل المجموعى وذلك بط بما اتفق عليه الائمة بل الامة قال الفاضل
المحشى ذلك الموجود الاخر محقق ههنا سواء كان شخصا واحدا اخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون
فيما كان الجسم واحدا بالشخص فى ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية
والاتصال ليسا بلازمى الوجود الشخصى عندهم بخلاف المشائية او شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا
فى ابتداء الخلقة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم فى الجسم بعد الانفصال فى ان ليس هناك موجود اخر
غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعى بديهى وانما النزاع فى ان ذلك المجموع موجود بالوجود
الشخصى الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الانفصال
كما ذهب اليه المشائية ~~والاشراقية~~ وفيه نظر لان الفرقة الثانية اثبتوا الهيولى وزعموا ان الاتصال والانفصال
فى الجسم طاريان عليه فلو لم يكن حين الانفصال شخص اخر ثالث حاصل من اجتماعهما لم يلزم من التفريق
المذكور اعدام جسم وايجاد جسمين اخرين لتوارد ذلك الانفصال على المادة بخلاف الفرقة ~~الثانية~~ الاشراقية
فانهم لما انكروا الهيولى وزعموا ان الجسم المطلق جوهر بسيط لا تركيب فيه اصلا بحسب الخارج زعموا انه
قابل لطريان الاتصال والانفصال مع بقائه فى الحالتين فى ذاته فيلزم عندهم ان يكون ذلك المجموع
موجودا بالوجود الشخصى الحاصل له قبل الانفصال ولا كذلك عند المتكلمين فانهم حققوا كون الوحدة
مغايرا للوجود الشخصى فكيف يكون الموجود الثالث الحاصل من اجتماع الامرين مثلا موجودا بالوجود
الشخصى بل غاية ما لزم من وحدة الامرين مثلا كونهما موجودا ثالثا لا شخصا ثالثا غير شخصى كل منهما قال
صاحب المواقف الوحدة تساوق الوجود وقال شارحه اى يساويه فكل ما له وحدة فهو موجود وكل
موجود فله وحدة فى الجملة حتى الكثير ثم قال المص ولاجل ذلك التساوى ظن بعضهم انها نفس الوجود
الشخصى ويبطله انه لو كان الوجود الشخصى نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق للجسم الواحد اعداما
لذلك الجسم المشخص وايجاد الشخصين اخرين وهو بط ثم سرد كلاما لبيان ذلك البطلان ولا يخفى
ان هذا بظاهره رد لما ذهب اليه الاشراقية لان هذا الفساد لا يلزم على المشائية لاثباتهم الهيولى كما
اشار اليه هناك شارحه الشريف فكيف يزعم ان المتكلمين مع الاشراقية ههنا والحق ان هذا الكلام خبط
ولئن تنزلنا عن ذلك فالكلام ههنا فى مجموع الاحاد المتفرقة هل هو موجود اخر وراء الاحاد ومن البين
انه لم يذهب احد من المتكلمين والمشائية والاشراقية الى ان هنا شخصا اخر غير اشخاص الاحاد فاشتبه

عليه الامر بين الاجتماع الحاصل من متفرقات المتصل الواحد وبين الاجتماع الحاصل من الاحاد المتفرقة مع وضوح الفرق
بينهما هذا وبالجملة ما ذكره المتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل بوجود موجود اخر هناك
بداهة فان اريد بذلك انه ليس هناك شخص اخر غير اشخاص الاحاد فلم عند جميع العقلاء لكن البرهنين بذلك
البرهان لا يدعون هناك وجود شخص اخر بل لا يدعي بذلك احد من العقلاء في اجتماع الاحاد المتفرقة ولا يحتاج
ههنا الى ذلك وان اراد انه ليس هناك موجود اخر غير وجود الاحاد فهو مخالف لما اتفق عليه كافة العقلاء من وجود
ذلك المجموع وراء الاحاد بل مخالف لما يشهد به البداهة ايضا ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود بل نقول
الكل المجموعي كالكل الافرادي يحكم عليه باحكام ثبوتية او سلبية مثل قولنا جميع هذه الاشخاص يرفع هذا الحجر ومثل
قولنا كل انسان ليشبعه هذا الرغيف وقد حققوا ان بين الكل المجموعي والكل الافرادي عموما وخصوصا من
وجه فلو لم يكن الكل المجموعي موجودا لما صح الاجتماع مع الكل الافرادي الموجود في الخارج عنده وعند غيره ثم ان
الحكم المذكور ايضا يستلزم وجود الكلي المجموعي قطعا ضرورة ان ثبوت الشئ للشئ في ظرف فرع ثبوت المثبت
له في ذلك الظرف فما ذكره المتوهم لا يساعده عقل ولا نقل هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ثم ان قوله وهم فاسد
اه ابطال لسند المتوهم ان كان المتوهم المذكور منعا كما هو الظاهر او نقض اجمالي لدليل المعارضة باستلزامه
خصوص الفساد اعني المصادمة للبداهة ان كان معارضة فان قلت فعلى ما ذكرت اي من كون الامور
الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتيب بالوجهين السابقين يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية
اذ يجري فيها برهان التطبيق بالنسبة الى وجودها العلمي لانها ثابتة في الحضرة العلمية متميزة بعضها عن بعض
ولا شك في جريان برهان التطبيق في جملة متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات
علمية والاي وان لم يكن متناهية ح يلزم انتقاض البرهان بها لجريانه فيها مع تخلف حكم المدعى الذي
هو التناهي عن الدليل ح اي حين لم تكن متناهية وحاصله لو صح ما ذكرته من الوجهين السابقين لبيان كون
الامور الغير المتناهية مستلزما للترتيب لزم احد الفسادين اما تناهي المعلومات واما انتقاض البرهان
بها والكل محال فيبطل كون الامور الغير المتناهية مطلقا مستلزما للترتيب فهو معارضة لدعوى استلزام
الترتيب الذي تفرد به عن القوم وقد عرفت ان حديث استلزام الترتيب معارضة بحسب ظاهره على اشتراطهم
الترتيب في بطلان التسلسل وما يقال من ان المعارضة لا تعارض فامر غير مقيد وذلك ان نقول حديث استلزام
الترتيب سند لمنع ملازمتهم السابقة فالسؤال المذكور ابطال لذلك السند وعلى كل تقدير فهذا لا يرد
على الفلاسفة لانهم جوزوا التسلسل في الامور الغير المتناهية ولم يجروا برهان التطبيق فيها عندهم كما اشار
اليه اش بقوله بل لهم ان يدفعوا اه وعلى تقدير جريانه في المعلومات عندهم بناء على ان المعلومات لما كانت
مترتبة عندهم في الوجود الخارجي فلا بد ان تكون مترتبة ايضا في الوجود العلمي بنيه فع عنهم ايضا بما سيحققه
اش قلت لو كان علم الواجب اه يعني انا لا نم لو صح ما ذكر في حديث استلزام الترتيب لزم اما تناهي

تناهي المعلومات واما انتقاض البرهان وانما يلزم ان لو كان علم الواجب بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة
متعلقة بالاشياء بصور مفصلة فح تلزم تكثر المعلومات ويلزم احد المحذورين وذلك مم لجواز ان يكون
علمه تعالى بالاشياء واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والسادات الصوفية ايضا وان كان
بين الطائفتين فرق على ما سنحققه ان شاء الله تعالى فح لا يلزم التعدد والتكثر في المعلومات بحسب علمه تعالى
حتى يتصور التطبيق فيها ويلزم احد الفسادين لان التطبيق كما عرفت انما يتصور فيما كان هناك احاد متعددة
~~مستلزمة للترتب~~ ولذلك ذهبت اه مربوط بالمنع المذكور والمعنى ولاجل انه لو كان علم الواجب بالاشياء
بصور مفصلة لزم اما تناهي المعلومات واما انتقاض البرهان ذهبت الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات
الغير المتناهية علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان علمه تعالى بالاشياء علم
حصولي لا حضوري وان كان علمه بذاته عين ذاته ولا تغاير الا بالاعتبار فاندفع عنه ما قيل ان علم الواجب
بالاشياء حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصورة الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية
علمية حتى يتصور فيه الاجمالي نعم ذهب اليه شرذمة منهم لا يعبأ بهم اذ يلزم عليهم مفاسد كثيرة وانما ذهبوا
الى القول بالعلم الاجمالي لان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي وكان ذاته علة
لجميعها وكان العلم بها بسبب العلم بالعلة بناء على ما حققوا من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما اشار
اليه شارح الاشارات كانت تلك المعلومات مترتبة في الوجود العلمي ايض مجتمعة في ذلك الوجود فحضورها
ح عنده تعالى باسرها مح قطعا فلا تكون الا مرتسمة في العقل الفعال فلو كانت ح معلومة له تعالى بصور
مفصلة مرتسمة في العقل الفعال يجري فيها برهان التطبيق لوجود الشرطين اعني الاجتماع والترتب فيلزم
اما تناهي المعلومات واما انتقاض البرهان ولو قيل ح بالعلم الاجمالي لم يلزم هنا محذور وايض لاجل ذلك
الوجه بعينه ذهب بعض الفرق الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وهو الفرقة الرابعة من الفرق
الستة التي ذكرها صاحب المواقف والظاهر ان مراده نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية المفصلة
~~وذلك العلم متعدد لا واحد اجمالي~~ فذلك البعض لا ينكر العلم الاجمالي بالاشياء الغير المتناهية الغير
المتكثرة وانما ينكر العلم التفصيلي بالاشياء الغير المتناهية المفصلة للزوم التناهي او انتقاض البرهان
بها والدليل على ما ذكرنا ان المص قال في جواب هذه الفرقة حين استدل على ما ادعاه بان المعقول متميز
عن غيره وغير المتناهية غير متميز عن غيره بوجه والا لكان له حد به يتميز عن الغير فيلزم ان لا يكون غير متناه هف
فثبت انه لا يعقل غير المتناهي والجواب انه معقول من حيث انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه وبالجملة فالنزاع
في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا انتهى وقال الشريف فيه وما ذكرتم علم الاجمالي لا منازعة فيه لاحد كيف
ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه انتهى فالذي يستفاد منه ان مراد ذلك البعض انه لا يعقل غير المتناهي
تفصيلا وان تعقل الاجمالي غير منكر عند احد وانما ذهب اليه ايض لئلا يلزم احد الفسادين اي التناهي

مترتبة او مستلزمة لمجموعات مترتبة

ثم قال وفيه نظر لان ذلك امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه

اقول هذا صريح على ان العلم الاجمالي بالغير المتناهي مسلم عند الكل كما التزمه الش ههنا وان نازع فيه بعض المعاندين على ما سنفصل كلامه وتبين مواضع ذلله وجهله

او التقاضي البرهان به فعلى هذا يكون هذا المذهب قريبا الى مذهب الفلاسفة لانك عرفت ان مراده نفي العلم التفصيلي بالاشياء الغير المتناهية المفصلة ولا فساد فيه على ما حققه الشيخ في مذهب الفلاسفة فما قيل في توجيه هذا الكلام من ان هذا البعض لم يجوز العلم الاجمالي ولا عدم جريان البرهان ح ولا بطلان البرهان فاسد بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل فاسد قطعا اذ لا فساد في نفي العلم التفصيلي بالاشياء الغير المتناهية المفصلة بناء على عدم امكانه بجريان برهان التطبيق فيها ولا يلزم من ذلك نفي العلم الاجمالي بها على ما اثبته الفلاسفة وانما الفساد في القول بان بعض الاشياء وليست معلومة لله تعالى وظاهر ان ذلك البعض لا يقول بذلك ويدل على ما قررناه ايضا ان الشيخ فرع كلا المذهبين على منعه فلو كان مراده الحكم ببطلان هذا القول لما صح ذلك وبالجملة كل منهما انما نشاء من الهرب عن الفسادين المذكورين فلا وجه للحكم بصحة احدهما وبطلان الاخر ولو سلم فلا وجه ح لايراد هذا القول الباطل وبهذا التحقيق ظهر ان احد القولين اعني قوله ولذلك ذهبت لو كان مربوطا بقوله لجواز ذكوه علم تعالى واحدا اه والاخر اعني قوله وذهب بعضهم اه مربوطا بقوله فلا تعدد المعلوم ما تصح ذلك ايضا على ما حققناه واما ما قيل من انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البعض ح يقول بالاجمال ولا دليل في كلام الشيخ على ان مذهبا ليه البعض ليس بكفر فنظر فيه لان عدم المقابلة ليس بمجرد وانه كما انه لا دليل في كلام الشيخ على عدم تكفير هذا البعض كذلك لا دليل فيه على تكفيره ايضا بل نقول ايراده في هذا المقام مدعيا خلوه عن احد الفسادين اللازم على من ينكر العلم الاجمالي يدل على عدم تكفيره ايضا لكن الاولى ان يكون الاشارة مربوطة بقوله لو كان علم الواجب اه كما فسرناه به تنبيها على صعوبة دفع الفسادين المذكورين هذا واما ما قيل من ان في هذا الجواب ايضا اشارة الى القدح فيما ذكره المعترض في الموقف وغيره في جواب الفرقة الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا يلزم ان يعلم علم بعلم لانه شيء اخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو محال بيرهان التطبيق واجاب عنه المعترض بانه تسلسل في الاضافات التي هي متعلقات صفة العلم والتسلسل في الاضافات غير ممتنع وحاصل القدح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى دفعة لان العلم بالشيء والعلم بالعلم وهكذا لا يكون سابقة لاستلزامه المجهول بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجري في نفس تلك الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا فلا مخلص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم التفصيلي بل لابد من القول بالعلم الاجمالي فليس بشيء لان الاضافات اللازمة ههنا ليست باضافات ثابتة في حد ذاتها حتى يجري برهان التطبيق فيها بل هي تنقطع بانقطاع الاعتبار وقد صرح به في مقصد ان العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين حيث قال لانم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه وهذه الالتفاتات لا يمكن ان يستتم حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ان المص قال

طلا
اذ لا يتصور الاشياء الغير المتناهية المفصلة في الوجود والثبوت حتى يتصور العلم التفصيلي بها لان العلم تابع للمعلوم وليس فليس بل غاية ما هنا هو العلم الاجمالي بها وعلى هذا يبتني ما حققه في مذهب الفلاسفة من اثبات العلم الاجمالي وسنحقق هذا الامر بما لا مزيد عليه

كذا بخ ع م

كذا بخ ع م

قال عقيب الجواب المذكور للفرقة المذكورة كيف يلزم الشق في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية وانه قد يكون علة لمعلوم نفسه على ما ذهب اليه الامام والقاضي فالحق انه لا شق ههنا ولو سلم فهو ما ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا حاجة للاحتراز عن مثله الى القول بالعلم الاجمالي فليس في القول بالاجمالي اشارة الى قدح المذكور وان كان فيه قدح لما ذكره المتكلمون على ما سيصرح به فان قلت معلومات الله اثبات للملازمة المذكورة واشارة الى ان السند المذكور لا يصلح للسندية لان الكلام في المعلومات لا في العلم ووحدته لا توجب وحدة المعلومات فعلى هذا لك ان تقول انه ابطال للقول فلا تعدد في المعلومات لانه نقيض المقدمة الممنوعة وقد فرع على السند المذكور فبابطاله يبطل النقيض ويثبت الممنوعة لا يقال كيف يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا مع ان الظاهر ان وحدة العلم يوجب وحدة المعلوم وهو ظاهر لانا نقول ذكر الخصم في المواقف ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة اتفاقا وانما الخلاف في تعلق العلم الواحد الحادث وقد جوزه ايضا والكلام ههنا في العلم القديم فالتفريع بقوله فلا تعدد في المعلومات غير صحيح فيندفع بهذا ما قيل من انه لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد في المعلومات هذا ما ذكروه والحق ان السؤال السابق انما يندفع بالجواب الآتي وانما ذكر الجواب السابق توطئة لم ضرورة ان تكون المعلومات متحدة غير متكثرة كما التزم في الجواب الآتي لا يكون الا باثبات العلم الاجمالي واشارة الى ان تحقيق هذا المقام لا يكون الا بذلك فتدبر لما هنالك قلت على تقدير حدوث العالم اه تلخيصه انه ان اريد بكون معلومات الله غير متناهية عدم تناهيها على تقدير قدم العالم فمسلم لكنا لا نقول بقدمه ولم يقم البرهان عليه ايضا كيف ونحن بصدد ابطاله فيكون هذا فسادا اخر على من يزعم قدم العالم وان اريد عدم تناهيها على تقدير حدوث العالم فان اريد بجريان التطبيق فيها جريانه باعتبار وجودها الخارجي فالجريان مسلم وعدم التناهي ثم كيف وعلى تقدير حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية اذ الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي بالفعل وان كانت غير واقفة عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه باعتبار وجودها العلمي فالجريان ثم كيف وجميع الحوادث الغير المتناهية باعتبار وجودها العلمي متحده غير متكثرة لان هذا العلم واحد اجمالي وجميع الصور المعلومة بالفعل واحد في هذا الوجود العلمي فلا تكثر هنا حتى يجري التطبيق فيها فظهر ان مدار الجواب المذكور على تجويز الخصم حدوث العالم فيكون الجواب انتزاما له لا على تجويز المجيب اياه كما توهم حتى يتجه عليه ان حدوث العالم ولو سلم فمجرد التجويز كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم بحدوثه وعلى كل تقدير لا يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق مع شرائطه وجودا وعدما والكلام ههنا في صحته بدون الشرط الثاني اذ الخصم بصدد رده على ان التحقيق ان برهان التطبيق يتم بدون كل من الشرطين فلم لا يجوز ان يكون الجواب مبنيا على ذلك وظهر ايضا ان القول بان معلومات الله

غير متناهية بالفعل بحسب الوجود الخارجي لو صح فانما يصح بناء على زعم الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها
بالفعل مع القول بحدوث العالم فغير ممكن جدا ولم يذهب اليه احد من العقلاء فما قيل من ان حدوث العالم لا يقتضي كون
المعلومات باعتبار وجودها الخارجي متناهية لاحتمال كون الامور الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد
فاسد لانه بط ببرهان التطبيق قطعا مع انه منع السند وهو خارج عن قانون التوجيه وكذا ما قيل ولاحتمال
التعاقب الغير المتناهي لان التعاقب الغير المتناهي يقتضي قدم نوع العالم او جنسه وكلامنا على تقدير
حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه على ما حررناه ولا ينفعه القول بان مرادنا بالامور المتعاقبة
تعلقات الارادة القديمة او تصورات متعاقبة لمجرد قديم لان الكلام على تقدير حدوث العالم وكل الامور
المتعاقبة من جملة العالم فتكون حادثة فتكون متناهية ببرهان التطبيق لا يقال كيف يجري التطبيق فيها والحال
انها غير متصفة بالوجود الخارجي هو الوجود العيني بل بمعنى الخارج عن القوة المدركة على ما اشار اليه الش
لانا نقول ليس المراد من الوجود الخارجي
الجديد للتجريد ولذا جرى البرهان في الصور العلمية بل في مطلق الثابتات هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام
اعلم ان هذا المقام لا يتضح الا بتحقيق معنى كون علمه تعالى واحدا بسيطا اجماليا وقد الف الناس لابطاله رسائل
حتى قدحوا في عرض الش بل في دينه وحاشاه عن ذلك بل غرضه انما هو افادة العلوم الحقيقية على قدر ما يسعه
الحال ودفع الخلل عن برهان التطبيق الذي هو مطمح نظر الائمة لان ابطال ادلة قدم العالم انما يتم بذلك ومن
زعم انه مغلطة كاذبة فعليه ان يلتزم قدم العالم او حدوثه معه فيلزم عليه الاعتقاد بجمع النقيضين
او يلتزم التقليد بحدوث العالم من غير تعرض لاثباته بدليل فح كيف يجوز له ان يعد نفسه من ارباب الاستدلال
ويطعن لمثل الش العلامة قال ذلك الزاعم ردا لهذا السند ما حاصله العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ظ واجمالي
وهو على وجهين علم الافراد بمفهوم كلي وعلم الاجزاء في ضمن علم المركب فمعنى العلم الاجمالي علم جمع فيه علوم امور
متفرقة اما بمعنى جمع علوم الافراد في علم مفهوم عام لها وضد هذا العلم الاجمالي العلم التفصيلي بمعنى علم افراد
ذلك المفهوم العام بخصوصياتها فالمعلوم ح هو المفهوم العام المشترك بغير الافراد وما عداه مجهول
في هذه الحالة فلا يحصل في الذهن الا صورة المفهوم العام ويدل عليه ما قاله الشريف في اخر مقصد تقسيم العلم
الى تفصيلي واجمالي ان عارض الشيء قد يجعل آلة لملاحظة الشيء وح يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه
مجهولا باعتبار حقيقته فيتحده المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى واما بمعنى جمع علم
الاجزاء في ضمن علم المركب بحقيقته فهذا ما في المواقف وشرحه العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان يلاحظ اجزاء
المعلوم واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فسئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها
في ذهنه دفعة ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حال ما سئل
امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال ففي حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب
حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضار الجواب وتفصيله بلا تجشم كسب جديد

نقله الكنبوي

ط
فيه تعريض للفاضل المحشي
منه

ط
منهم ساجقلي زاده المرعشي وقد
افرط فيها ولذلك اعتنيا برد ما فيها
ومنهم اسمعيل القنوي وغيرهما
منه

ولهذا المقام رسائل مستقلة

جديد فهنالك قوة محضة وشبه ذلك بمن يرى شيئا كثيرا تارة دفعة فانه يرى في تلك الحالة جميع اجزاء الشيء
ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميز ويفصل اجزائه فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية
فالمراد من الامر البسيط في كلامه ملكة الاستحضار بتفصيله لا العلم الاجمالي كما توهمه الشق لان العلم الاجمالي هنا
علم المركب بحقيقته دفعة واحدة فهو علم واحد مركب من علوم اجزاء المركب فذا ليس بعلم بسيط بل علم واحد مركب
فوحدته اعتبارية ولذا انكر الامام الرازي اجمالية هذا العلم لتعدد صور المعلوم فيه وجعله علما تفصيلا
كما فصله عقيبه حيث قال قال الامام لا معنى للعلم التفصيلي الا ان يكون للمعلومات المتكثرة صورا متعددة
بحسبها فينكشف كل معلوم فيها بصورة نعم قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة
كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فلا
فرق بين هذين العلمين الا في الاجتماع في الزمان الواحد والتعاقب في الزمان فان اراد ما ذكروه من العلم
الاجمالي والتفصيلي حصول الصورة تارة دفعة وتارة اخرى مترتبة في الزمان فلا نزاع فيه الا ان العلم
الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين حالة الجهل السابقة وبين حالة التفصيل بل تلك الحالة
في الحقيقة علم تفصيلي وانما الخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها
مفيسة الى المعلوم وقال الشريف في جوابه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة بحسب
تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل
كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليها واذا فصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها
عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
معا انتهى وحاصل الجواب ان مدار تسمية علم الاجزاء علما اجماليا ليس حصوله بدفعة واحدة بل عدم
استقلال علم كل جزء في علم المركب والمقصود بالعلم هو علم المركب وكل علم جزء ليس بمقصود فح لا يتميز
كل جزء عن غيره تميزا تاما بخلاف الملاحظة التفصيلية وبالجملة ان علم المركب بحقيقته من حيث هو مركب لا يكون
الا في دفعة واحدة ففي تلك الدفعة يعلم المركب قصدا واجزائه تبعا كالدلالة المطابقة والتضمن لكون
الدلالة الثانية تضمنيا حين الدلالة الاولى هذا ولما كان علم الله تعالى بالامور الغير المتناهية واقعا
دفعة واحدة لكونه ازليا ليس فيه تاخر عن علم كما قال في شرح المواقف في مقصد ان العلم الواحد الحادث
هل يتعلق بمعلومين على سبيل التفصيل العلم الواحد يجوز تعلقه بامور غير متناهية الى اه وحاصل ما اراد
من العلم الواحد العلم المتعلق دفعة واحدة بالمعلومات فمعنى وحدته كون تعلقه دفعيا لا الوحدة الحقيقة
انتهى تعلق علمه تعالى في الدفعة الواحدة بالامور الغير المتناهية الى اجمالي وهو علمه الجميع من حيث الجميع
وهو علم المركب بحقيقته والى تفصيلي وهو علم كل واحد واحد مستقلا وهو علمه منفردا عن غيره ولذا قالوا
المص في فرع مقصد تقسيم العلم الى تفصيلي والى اجمالي هل يثبت لله تعالى جوز القاضي والمعتزلة

ومنعه كثير من اصحابنا والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع بل هو ثابت لله تعالى
مع العلم التفصيلي انتهى وانما منعه من منعه لعدم تمام الانكشاف فيه فيكون مشوبا بجهل تعالى الله واذا لم تكن مشوبا
به مع التفصيلي ولو كان مدار تسمية العلم اجماليا حصوله بدفعة واحدة كما زعمه الرازي يكون علمه تعالى بكل واحد من
الامور الغير المتناهية منفردا عن الاخر اجماليا لحصوله بدفعة واحدة كما زعمه الرازي يكون علمه تعالى بكل واحد من الامور
الغير المتناهية منفردا عن الاخر اجماليا لحصوله بدفعة واحدة فكون علمه تعالى بالجميع من حيث الجميع اجماليا فلا يصح
ح ما قاله صاحب المواقف مفرعا عليه العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى ام لا اذ لا شك في ثبوت مثل هذا العلم الاجمالي
في حق الله تعالى انتهى خلاصة المقدمة الطويلة التي وضعها الزاعم المذكور ثم قال ان اراد الشيخ الجلال من الواحد
البسيط العلم الاجمالي كما دل عليه اواخر كلامه فان اريد به العلم الاجمالي الذي ذكره صاحب المواقف فهو ليس بواحد
بسيط بل واحد مركب كما عرفت فيجري التطبيق في اجزائه وكانه حمل الامر البسيط في كلام المواقف على العلم الاجمالي مع
ان المراد به ملكة الاستحضار ولو سلم بساطته فهل يقول بعلم الله تعالى كل واحد من الاجزاء منفردا عن غيره
ام لا فان قال فيجري فيه التطبيق والا فهو كفر لامتناع سلبه عنه تعالى كما عرفته للزوم الجهل بالتفصيل لا يقال
اراد الشيخ من العلم الاجمالي بالامور المتعددة حصوله دفعة واحدة لا حصول علمها في ضمن علم المركب بحقيقته
وذلك لانه قال في بحث العلم المعقول من الاجمالي ان يكون العلم بالكل دفعة انتهى وهذا هو مذهب الامام الرازي
فلا يلزم من جعل علمه تعالى اجماليا الجهل بالتفصيل اذ لا فرق بين الاجمالي والتفصيلي في ان علم كل واحد منفرد
عن الغير كما سبق لانا نقول نعم لكن لا يمنع ذلك جريان برهان التطبيق لكثرة المعلومات بحسب علمه تعالى فح لما قرر
فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى اذا اراد به من العلم الصورة على ما ذهب اليه الفلاسفة فالصورة العلمية
متعددة في هذا العلم الاجمالي البتة كما عرفت واذا اراد التعلق فهو متعدد البتة لان التعلق بهذا غير التعلق
بذاك واذا اراد من العلم صفة موجودة قائمة بذاته تعالى تعلق بالمعلوم فهي لا تتصف بالاجمالية والتفصيلية
مع انه ادعى في اخر كلامه ان ذلك الواحد البسيط علم اجمالي وقال في بحث العلم المعقول من الاجمالي ان يكون العلم بالكل
دفعة واحدة انتهى وظاهر ان العلم الاجمالي بهذا المعنى انما يكون بحصول صور المعلومات في الذهن دفعة وهذا في
علم المخلوق وكذا في علم الخالق عند الفلاسفة لان العلم عندهم حصول الصورة لا عند المتكلمين اذ ليس علمه تعالى
عندهم بحصول الصورة فلا يكون له تعالى العلم الاجمالي بهذا المعنى الا بكون تعلق ذاته او تعلق صفته بالمعلومات
دفعة واحدة والتعلق بالامور المتكثرة لا يكون واحدا حقيقيا بل يكون تعلقات كثيرة بحسب كثرة المتعلقات
ضرورة ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فيجري التطبيق في التعلقات العلمية الغير المتناهية بالمعلومات الغير
المتناهية ح واذا اراد من الواحد البسيط العلم الاجمالي بالمعنى الاول اعني علم الانسان بالمفهوم العام فذلك مسلم
عند كون مفهوم العام بسيطا لكن الجلال هل يقول بعلمه تعالى الافراد الغير المتناهية تفصيلا ام لا فان
قال به فيجري التطبيق في ذلك العلم والا فذا كفر عظيم ثم ان قوله والا لانتقض البرهان يدل على ان نقاضه باطل

باطل لكونه دليلا عقليا يقينيا اقول لكنه منتقض البتة لما قال في شرح المواقف في مقصد ان المعدوم شيء ام لا
برهان التطبيق نقض بمعلومات الله فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناه انتهى فظهر الا
ان ما سماه المتكلمون برهان التطبيق مغلطة كاذبة لكذب بعض مقدماته بدليل انتقاضه اذ الدليل الصحيح لا ينتقض
فويل لمن ارتكب الكفر العظيم خشية انتقاضه انتهى خلاصة مقالة الزاعم المذكور ولولا المخافة على القاصرين
لم التفت الى كلمات هذا القائل اذ لا يليق لمثله صلا فهم كلمات الاكابر لكمال تعصبه وبغضه لارباب التحقيق لكن اشتهر
في عصرنا رسالته بين القاصرين فضعفوا اديم الش وامثاله وتكلموا في حقهم بما لا يرضى الله ورسوله فذلك اقدمني
على نقل كلماته وبيان مواضع ذلله وخطائه البين فنقول وبالله التوفيق هذا القائل قرر اولا كلمات جعل فيها للاجمالي
معنيين علم الافراد بمفهوم كلي وعلم الاجزاء في ضمن علم المركب بحقيقته وردد العلم الاجمالي الذي اخذه الش ههنا
بين هذين المعنيين واورد على كل منها فسادا لا يرتكبه من له ادنى مسكة فضلا عن مثل الش مع انه لا يخفى على كل
ذي فطنة ان الش المحقق اراد بالعلم الاجمالي علم الاجزاء دفعة وهو الذي حقق في الكتب العقلية ومقتضى
ما سيجيء من الش في بحث العلم ولم يرد به علم الافراد بمفهوم كلي لكنه لو اراد من العلم الاجمالي هذا المعنى ايض لا يرد عليه
ارتكاب المحال كما زعمه فعند علا هذا نختار الشق الثاني من ترديده السابق ونقول اراد الش من الواحد البسيط
العلم الاجمالي بالمعنى الاول اعني علم الافراد بمفهوم كلي ويؤيده ما كتبه على قوله الاتي وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك كما
سننقله الاصح قوله وح هل يقول الش بعلمه تعالى الافراد الغير المتناهية تفصيلا او لا وعلى الاول يجري
التطبيق في ذلك العلم والا فهو كفر قلنا الافراد الغير المتناهية تفصيلا غير ممكن والعلم انما يتعلق بما يمكن تعلق
العلم به فعدم تعلق العلم بها ليس لاجل ان تلك الافراد المفصلة موجودة ولم يتعلق بها علم حتى يكون ذلك
جهلا في شانه تعالى بل لاجل ان تعلق العلم بها تفصيلا ممتنع فغاية ما هنالك تعلق العلم بها اجمالا فمن اين
يلزم الكفر ونختار ايض الشق الاول من ترديده وهو الظاهر كما اشرنا اليه ونقول ايض كما اراد صاحب المواقف
من العلم الاجمالي ما ذكره من علم الاجزاء في ضمن علم المركب تحقيقه كذلك اراد الش من الواحد البسيط العلم الاجمالي
بهذا المعنى كما يدل عليه ايض قوله في بحث العلم ومعنى العلم الاجمالي كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم
بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة فلا محذور ايض قوله فهو ليس بواحد بسيط بل واحد مركب قلنا مم بل الظاهر
انه علم واحد كما هو مقتضى تعبير المواقف بانه مبدأ التفاصيل وحمله على ملكة الاستحضار لا على العلم الاجمالي
وهم منه كما بيناه اذ لا فرق بينهما مع انه بعيد عن كلام المواقف ايض قوله ولو سلم بساطته فهل يقول الجلال بعلم الله
تعالى كل واحد من الاجزاء منفردا عن غيره ام لا فان قال فيجري التطبيق فيه والا فهو كفر لامتناع سلبه عنه قلنا كل
واحد من الاجزاء الغير المتناهية منفردا عن غيره غير ممكن حتى يتعلق العلم به فعدم تعلق العلم به ليس لاجل انه ممكن
ومجهول له تعالى بل لعدم امكان تعلق العلم بتلك الافراد تفصيلا فغاية ما هنالك تعلق العلم بها اجمالا وقد
اشار الى ما قررناه الفاضل الخيالي حيث قال يشكل على برهان التطبيق بالنسبة الى علم الله الشامل فان مراتب

صلا فيه تعريض لاسمعيل القنوي حيث وضع رسالة مستقلة ايضا متنا وشرحا لبيان خطاء الش في هذا المقام وسنورد بعض كلامه ايض فيما بينهم فهموا كلمات الش منه

علا قدمه لكونه قصر الذيل بخلاف الشق الاول واختاره م

الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتامل ونقل عنه
في وجهه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق
العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مم انتهى وتحقيقه كما اشرنا اليه ان تلك الافراد المفصلة غير موجودة تفصيلا
حتى يتعلق العلم بها بتلك الحالة بل الموجود هنا تعلق العلم بها اجمالا وما قيل من ان هذا المنقول من الخيالي افتراء
توهم فاسد مبني على وهم كاسد ثم ان الوجه الذي قررناه لا يأبى عنه كلام المواقف ايض حيث قال والحق ان اشترط
فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه والا فلا اذ لا يخفى على عاقل انه لا تفصيل ممكنا هنا حتى يكون عدم العلم به جهلا به والمح
انما يلزم من وجود التفصيل واشترط الجهل به وانى يكون ذلك وبالجملة ما اشرنا اليه مما اشار اليه عضدهم وخيالهم
فمن لم يكن له خيال وعضد يكون مقعدا يغتر مع طول لسانه على الاكابر ثم ان القائل المذكور زاد في الشناعة
وقال برهان التطبيق منتقض البتة كما اشار اليه الشريف في مقصد ان المعدوم شيء ام لا حيث قال برهان
التطبيق نقض بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منها غير متناه انتهى ولا يخفى على
من راجع الى ذلك الموضع ان ذلك انما هو بحث من جانب المعتزلة على الاعتراض الوارد على دليلهم على تقرر المعدومات
والا فقد اجابوا عن النقض المذكور وصححوا برهان التطبيق عن هذا النقض يشهد بذلك تتبع كتب الشريف والتفتازاني
والمص وغيرهم وكيف لا وهو مطمح نظر ارباب الاستدلال على حدوث العالم ولو لم يتم ذلك البرهان لما تم بطلان قدم
العالم وثبوت حدوثه فالقول بانه مغلطة كاذبة وان من خشي عن انتقاضه ارتكب الكفر العظيم جراة
عظيمة على الاكابر لانهم صححوا وخشوا عن انتقاضه فنعوذ بالله عن امثال هذه الجراة ثم اعلم انه لو كان
مراد الش بالعلم الاجمالي هو العلم بحقايق الاشياء وطبايعها كما اول بذلك كلمات من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المتغيرة حيث قال ان مرادهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي وقد نص بذلك في تصانيفه وان كان
فيه ما فيه ولا يخفى ان العلم بحقايق الاشياء علم كلي اجمالي يندرج تحته افراد غير متناهية اجمالا وان ذلك لكونه
سببا لوجود جميع الافراد الممكنة الموجود في اوقاتها علم بها بالفعل لا بالقوة كما يشير اليه لتم ما اشار اليه
ههنا قطعا وسنزيد لهذا وضوحا ان شاء الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان تكثرت
باعتبار وجودها الخارجي المتناهي فاندفع منافات هذا الكلام لما في قوله في بحث العلم ومعنى الاجمال كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا انتهى لان هذا التعدد باعتبار وجودها الخارجي وذا لا ينافي الاتحاد
بالنظر الى وجودها العلمي وتلخيصه ان وجودها المتناهي متعددة ووجودها الغير المتناهي واحد والقول
بان التعدد المذكور محمول على التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض فاسد لان التعدد الممكن اما ان يكون
متناهيا فيلزم تناهي معلومات الله تعالى في الحضرة العلمية وهو بط واما ان يكون غير متناه فيمكن جريان
التطبيق ح بان يقال لو امكن التعدد لامكن التطبيق فيلزم احد الفسادين المذكورين فالوجه هو الاول
واعلم ان المتكلمين اه كانه اشارة الى بطلان الممكن من طرف المتكلمين النافين للوجود الذهني بان
الجواب م

صلا
القائل اسمعيل القنوي حيث وضع هو ايض
رسالة مستقلة فرد الش وغلطه وزعم فيها ان
هذا المنقول افتراء من السالكوتي عليه لعدم
نقل المولى قول احمد اياه ولا يخفى ان هذا وهم
مبني على وهم للمولى قول احمد هنالك
في وجه التامل ~~يدل على هذا المنقول~~
فراجع

طا
قوله ثم اعلم ان اقول هذا هو الظاهر من قوله
ولذلك ذهبت الفلاسفة اه فظهر من هذا
البيان ان العلم الاجمالي الذي اشار اليه الش
ثلثة معان والكل متقارب فتدبر
وبالله التوفيق منه

هبنوكم

بان يقال ان احد الفسادين من التناهي وانتقاض البرهان لا يلزم في معلومات الله تعالى بحسب الوجود الخارجي لانها
باعتبار هذا الوجود متناهية وعدم التناهي ح ليس بفساد ولا بحسب وجودها العلمي اذ ليس لها وجود ذهني بمعنى
الوجود العلمي عندهم حتى يجري فيها احد الفسادين ولما ورد عليهم انه يلزم ح ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث
الغير المتناهية اذ لا وجود لها في الازل ح حتى تحضر بذواتها عنده تعالى اجابوا عنه بان الاستلزام مم كيف وصفة
العلم قديمة وتعلقاتها بها حادثة اذ لو تعلق بها في الازل لزم التعلق بالمعدومات الصرفة لان تلك الحوادث على تقدير عدم
الوجود الذهني معدومات صرفة لا وجود لها لا في الخارج ولا في الذهن والتعلق بتلك المعدومات مح بداهة فلذا
جعلوا معلومات الله غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كمقدوراته تعالى ولو كان التعلق بتلك المعدومات ازليا لجعلوا
معلومات الله تعالى غير متناهية بالفعل فاشار الش المحقق الى بطلان جوابهم المذكور بان التعلق اذا كان حادثا لا ازليا كما
زعمتم في دفع الايراد المذكور يلزمكم ما ارتكبه هشام بن الحكيم وابو الحسين البصري ومن تبعهما من ان الله تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها وحدوثها اذ العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بداهة واذا كان التعلق حادثا يلزمكم
ارتكاب الشناعة المذكورة فلا بد من القول بالوجود العلمي الاجمالي حتى لا يلزم هذه الشناعة واحد الفسادين
السابقين ايض هذا والاوجه ان قوله واعلم ان المتكلمين اه جواب عن سوال كانه قيل اما ما ذهبت اليه من القول بالوجود
العلمي الاجمالي حذرا عن لزوم التناهي او انتقاض البرهان فمبني على اثبات الوجود الذهني وهو مخالف لما عليه المتكلمون
من نفيهم الوجود الذهني مع انه لا يلزم عليهم احد الفسادين ايض فلا وجه للعدول عن طريقتهم فاجاب بما حاصله انهم لما
انكروا الوجود الذهني وكان التعلق بين العالم والمعدومات الصرفة التي هي الحوادث الغير المتناهية ح محالا بداهة
التجوا الى القول بان صفة العلم انما تتعلق بالحوادث وقت وجودها وصفة العلم قديمة والمتعلق حادث فلزم ح عليهم
شناعة عظيمة هي عدم علم الله تعالى بالحوادث بالازل تعالى عن ذلك فلذا عدلنا عن طريقتهم حذرا عن لزوم تلك
الشناعة كما لم يلزم احد الفسادين ايض هذا واعلم ان ظاهر كلام الش لما كان موهما لتخطئة المتكلمين باسرهم في
هذا المقام مع ما فيه من الميل الى مذهب الفلاسفة شنع عليه الناظرون في هذا المقام تشنيعات كثيرة فلا بد ان
نقصها مع ما فيها ثم تحقق مراد الش بحيث لا يوجد فيه تشنيع ولا تخطئة منه للمشايخ بل مقصوده انما هو تحقيق
المقام فنقول اورد عليه اما اولا فلان من المتكلمين النافين للوجود الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت
في الخارج في نفسه منفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة في ذاتها فلا تكون معدومات
صرفة فلا يلزمهم الالتجاء المذكور ولا تلك الشناعة كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف من ان من يقول بان
العلم اضافة الا باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة
لا صورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتميز لا في الخارج ولا في
الذهن واجيب بان المراد من المتكلمين النافين للوجود الذهني النافون له مع القول بنفي ثبوت الممكنات المعدومة
في الخارج كالاشاعرة مع ان ما ذهبوا اليه لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالممتنعات اذ لا تميز لها اصلا الا ان

نفيهم

المورد هو الكابنوي وتبعه اخرون م

لا يندفع عنه الاشكال في العلم بالمعدومات الخارجية صح

يتصور تلك الممتنعات بوجه من الوجوه كما اشار اليه ابن سينا واشار اليه المص في توجيه كلام ابي هاشم حيث اثبت علما
بلا معلوم لكن على هذا فيه اعتراف بالوجود الذهني مع انهم ينفونه وايض على ما ذهبوا اليه يجري برهان التطبيق في تلك
الثابتات لان الكون في الاعيان يستلزم الجريان سواء سمي ذلك الكون ثبوتا خارجيا او وجودا خارجيا كما في
شرح التجريد الجديد فيلزم احد الفسادين السابقين واما ثانيا فلان من المتكلمين ~~النافين للوجود~~ النافين للوجود الذهني
من ذهب الى تمايز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او ممتنعة وقد اشار اليه المص في المواقف حيث قال في مقصد ان المعدومات
هل تتمايز ام لا والحق ان الخلاف في تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته قال ليس التمايز
بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال ان التمايز الذي يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا
واقول والحق ان هذا فرع على قول من ذهب الى ان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه منفكا عن الوجود الخارجي
فحاله كحال السابق سؤالا وجوابا فلا وجه لايراده وتطويل الكلام فيه ولذا اعترف المص المورد بان المنقول انفا عن
الشريف شامل لهذا المذهب ايض لا مخصوص بمذهب المعتزلة ولا شك فيه اذ ليس هذا مغايرا له وبالجملة على تقدير كون هذا
امرا اخر فبمجرد تمايز المعدومات في نفسها يصح تعلق العلم بها اذ لا يلزمهم تلك الشناعة ايض واجيب ايض بان المراد
من المتكلمين ههنا ما عداهم ولو سلم فالتميز عن الغير يقتضي وجود المتميز او ثبوته والثبوت في الخارج منفكا عن
الوجود الخارجي باطل في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة والحكماء والثبوت في الذهن عين الموجود الذهني وكذا الوجود
اما في الخارج او في الذهن فذلك التميز اما في الخارج او في الذهن فتعين ان كل متميز في نفسه فهو كما موجود في الخارج
او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف قطعا فيلزمهم الالتجاء المذكور
الشناعة المذكورة على ان تلك المعدومات اما ان تكون متمايزة في نفسها فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين
لان مطلق التميز كاف في الجريان كما في شرح التجريد او لا تكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف واما ثالثا فلان
المتكلمين لا ينكرون حصول صور الاشياء في الاذهان عند تصورها وكيف والعلم الحادث عندهم مخلوق ومحض
فيض من الله واضافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو
لم تكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم تكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة
بدون تحقق كلا المضافين فيلزم ان لا تكون العلم موجودا مخلوقا ويشهد بذلك ايض النصوص القاطعة
مثل قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الاية وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء وبعض
المتكلمين او مباينة لها اما بان يكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهي من
اعيان الموجودات عند مثبتيها كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان يكون امثالا واشباحا لها حادثة في النفس
وقت التصور من غير ان تكون هذا ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون كما دلت عليه ادلتهم لانكار الوجود الذهني فمع
القول بان نفس الحوادث ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تتعلق
صفة العلم بتلك الامثال والاشباح التي هي الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تع ثم اذا وجدت في الخارج

م

في ان تلك الصورة مساوية في الماهية لذي الصورة كما ذهب اليه جمهور الحكماء م م

فى الخارج يتعلق العلم بانفسها مرة اخرى فلذا اثبتوا للعلم تعلقين ازلى وحادث فح لا يلزم تعلق العلم بالمعدومات
الصرفة ولا تلك الشناعة المذكورة وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بامثالها وآجيب
بان الكلام ههنا مع مذهب اهل التحقيق من ان الحاصل فى الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها وح
نقول اما ان يكون انفس الحوادث متصفة فى الازل بالمعلومية او لا وعلى الثانى يلزم تعلق العلم بالمعدومات
الصرفة والاتجاه والشناعة المذكورة وعلى الاول يلزم وجودها فى الخارج او فى العلم لان صدق الموجبة
تتوقف على وجود الموضوع فى ظرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها فى الازل ثبوتا حقيقيا لا فرضيا
والوجود الحقيقى منحصر فى الوجود الخارجى والعلمى لا ثالث لهما فى التحقيق كما حققه الشيخ فى كتبه واذ ليست
فى الخارج فى الازل فيلزم ان تكون موجودة فى الوجود العلمى فاذا لم يثبت الوجود الذهنى يلزم التعلق بالمعدومات
الصرفة قطعا والشناعة المذكورة وايضا برهان التطبيق يجرى فى تلك الاشباح والامثال على المذهبين
فيلزم احد المحذورين المذكورين وبالجملة برهان التطبيق يجرى فى جملة متميزة الاحاد وفى نفس الامر سواء
كانت موجودات خارجية او ثابتات خارجية او موجودات علمية هى انفس الماهيات وامثالها واشباحها
من هذا العالم او من عالم المثال كما سبق فيلزم احد المحذورين وجميع الاحتمالات التى ذكرت وان كانت تخلص
من فساد لكنها تقع فى احد قطعا ومراد الشيخ التخلص من جميع الفسادات ولا يكون ذلك الا بالقول بالعلم
الاجمالى واما الرابع فلاحد من المتكلمين كبعض الحكماء من يقول بان علم الواجب تعالى ليس له بحصولى يتعلق
العلم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضورى بحضور ذات المعلوم عنده ازلا وابدا فكما ان ذاته تعالى
لا يدخل تحت تقاريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل فى وقته على حسب علمه وارادته
ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة
الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال ولعل هذا اسلم مما اختاره الشيخ من ان علمه تعالى اجمالى لما فيه
ما فيه وآجيب بان حضور المعدوم الصرف الذى لا تميز له اصلا عند الواجب بديهى البطلان فضلا عن
حضوره ازلا وابدا ولا يصح ايضا فى حضور الممتنعات ولا فى حضور المعدومات الممكنة بل ولا يصح فى حضور
الحوادث الموجودة ايضا بوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة عنده ازلا
وابدا ويبطله برهان التطبيق الثانى لخلاصته الوجه المذكور ان المصحح للتعلق الازلى وجودات الحوادث
فيما لا يزال وهذا يستلزم الدور الباطل فان وجوداتها موقوفة على الايجاد المسبوق بالارادة المسبوقة
بالعلم بها فلو كان المصحح للتعلق الازلى وجوداتها اللا يزالية لزم توقف العلم على وجوداتها الموقوفة على العلم
الموقوفة على العلم بها فيلزم توقف العلم على نفسه وهو حق نعم قالوا العلم تابع للمعلوم لكن ذلك محمول
كما عند المتكلمين او على العلم الانفعالى كما اشار اليه الحكماء والكلام فى العلم التصورى والعلم الفعلى وبالجملة
هذا الاحتمال بطل ولاجل بطلانه ذهب الحكماء الى ارتسام صور الحوادث فى العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ

ابن سينا الى ارتسامه فى ذات الواجب مخالفا لاصول الحكماء كما اشار اليه المولى ميرزاجان فى حواشى الرسالة
القديمة ونحن نقول لا يخفى ما فى هذه الاجوبة المذكورة اما الاول فلان من ذهب الى ان الممكنات المعدومة ثابتة
فى الخارج منفكة عن الوجود الخارجى لا ينكر تعلق العلم بها ولو اجمالا وقد عرفت ان المتكلمين باسرهم لا ينكرون
الاشباح والامثال فلا حاجة فى دفع الاشكال عنهم بما التزمه الشريف فى شرح المواقف فح لا يجرى برهان التطبيق
فى تلك المعدومات الممكنة لانها فى الوجود العلمى متحدة غير متكثرة لا يقال فح يكون هذا عين ما ذهب اليه الش لانا
نقول لا لان الش ذهب الى الاجمال ايض حين اتصف تلك المعدومات بالوجود الخارجى وهم يقولون بالتعلقات
الحادثة المتناهية هناك ايض بل هذا مذهب جمهور المتكلمين هذا واما الثانى فلان تمايز المعدومات فى انفسها
لا ينافى تعلق العلم بها اجمالا غايته انها لا تكون متمايزة فى انفسها ح وليس هذا بمحذور وقد عرفت
انهم لا ينكرون الاشباح والامثال وان نفوا الوجود الذهنى فح لا يجرى فيها التطبيق حتى يلزم احد الفسادين
ولاجل ان المتكلمين ذهبوا الى القول بالتعلقات الحادثة المتناهية لا يلزم عليهم القول بالعلم الاجمالى الذى ذهب
اليه الش واما الثالث فلانا لا نم ان كلام الش ههنا مبنى على القول بان الحاصل فى الاذهان ماهيات الاشياء
ولو سلم فالمتكلمون لا ينكرون الاشباح والامثال كما قرره المورد المذكور فلم لا يجوز ان يتعلق العلم بها فى الازل
اجمالا ثم اذا وجدت فى الخارج ويتعلق العلم بها تفصيلا على ما اثبتوا للعلم تعلقين ازلى ولا يزالى فح لا يجرى
برهان التطبيق فى تلك الاشباح والامثال ولا اعتراف القول بالعلم الاجمالى اذ لا ولا حادثا كما التزمه الش
والحق ان اعتراض الش عليهم بلزوم الشناعة المذكورة انما يرد على من اثبت للعلم القديم تعلقا واحدا اعنى
التعلق الحادث كهشام بن الحكيم وابى الحسين البصرى لا على من اثبت له تعلقين ازلى ولا يزالى كجمهور المحققين
من المتكلمين وهو الذى يقتضيه ظاهر كلامه ايض وكيف يرد الاعتراض عليهم وانهم صرحوا باسرهم ان الله تعالى
يعلم الاشياء قبل وقوعها وبعد وقوعها ثم ان اعترفوا بالوجود الذهنى فلا كلام للش معهم اصلا وهو المصرح
من بعضهم[عله] واللازم لتحقيق اكثرهم كصاحب المواقف وصاحب الطوالع وغيرهم حيث نصروا ادلة الوجود
الذهنى فلا كلام للش معهم اصلا وان لم يعترفوا به فلا ريب فى انهم لا ينكرون الاشباح والامثال وهو اللازم
لادلة انكار الوجود الذهنى وهو التحقيق بالنظر الى الممكنات الازلية المعدومة فى الخارج اذ الموجود هناك انما هو الاشباح
والامثال ضرورة انها لم تتصف بالوجود الخارجى حتى يحصل ماهياتها فى الاذهان فح لا يرد على ذلك الجمهور
تلك الشناعة الظاهرية ويدل عليه ايض ان الش عبر فى بحث العلم عمن يلزم تلك الشناعة بالظاهرية فلا يتصور
عنه مثل هذا التعبير فى حق المشايخ العظام فاعتراضه ههنا وفى بحث العلم ليس الا على من اثبت التعلق الحادث
فقط ومن لم يفهم[صلا] هذا قال ما قال من تشنيع المقال والعصمة من الحفيظ نعم ما ذهب اليه الش ههنا لا يخ عن كدر
وسنبينه وما وجه ذهابه اليه واما الرابع فلان الوجه الذى اورده المورد الرابع مما اشار اليه الش فى بعض
تصانيفه حيث قال ان الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى بل جميع الحوادث حاضرة لديه من غير

عله كالامام ومن معهم
منه

صلا وهو اسمعيل القنوى حيث زعم ان هذا افتراء وسوء ادب
فى حق المشايخ الكرام ثم تكلم فى حقه بما يدهش عنه العقول من
الفضول زاعما ان الجزاء من جنس العمل فيا ليته فهم مراده
ولم يتكلم بما لا يرضى الله عنه ورسوله فى حقه وليت شعرى
كيف يتصور امثال هؤلاء
منه

من غير ترتب ومضى واستقبال فهو عالم بكل منها فى وقتها من غير تبدل فى ذلك العلم المحيط اصلا ويعلم مضيها
واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا ايض من غير اتصافها بالنسبة اليه تع بنبى من الماضى والمستقبل وصور
ذلك بان قال اذا اخذت امتدادا مختلف الاجزاء واللون فى اجزاء ثم امررته فى محاذاة ذرة او غيرها مما يضيق حدقته
عن الاحاطة بجميع تلك الامتدادات اليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة فى الحضور لديها لضيق نظرها متساوية
فى الحضور لديك لقوة احاطتك ثم قال هذا المعنى مما خفى على كثير من اهل الجدال حتى وسعوا دائرة القيل والقال
حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم والتعلق حادث فلزم عليهم القول بان الله تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
هذا كلامه فقد دفع نفسه بهذا الوجه ما لزم من الفساد على المتكلمين كما دفعه ههنا بالقول بالعلم الاجمالى ثم ان
الش لم يدع بهذا الوجه حضور المعدومات الصرفة ولا الممتنعات والممكنات المعدومة عنده تعالى ازلا وابدا وهو
ظاهر فما ذكره المجيب عا فى هذا ليس بشئ وانه صريح فى انه ادعى ان الحوادث حاضرة عنده تعالى مجملة وان التعاقب
والترتب بالنسبة الينا فلا يجرى التطبيق فيها بالنسبة الى الله تعالى للاجمال وبالنسبة الينا لتناهيها
اذ كل ما خرج فهو متناه فبطل ما ادعاه المجيب من الفساد الاول واما ما ذكره ثانيا من ان تلخيص هذا
الوجه ان المصحح للتعلق الازلى وجودات الحوادث اللايزالية فيلزم الدور بالنسبة الى علم الله تعالى ح على
ما بيناه فليس بشئ ايض لان وجوداتها المجملة ثابتة فى علم الله تعالى والمسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم
انما هو وجوداتها المفصلة فى الخارج فلا دور هنا قطعا وقد قال الاكابر فى قوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم وهو اى المقام المعلوم ما كنت فى ثبوتك فى علم الله والمعنى ما كنت فى ثبوتك ظهرت فى وجودك
والعجب من الفاضل المجيب وغيره انهم افنوا اعمارهم فى الامور العقلية وغفلوا عن مشارب الاكابر ثم انهم
غفلوا عما فى الرسالة الجديدة ايض من كون هذا الوجه والقول بالعلم الاجمالى امرا واحدا حيث قال فيها وكما
ان العلم الاجمالى فينا مبدء للعلم التفصيلى كذلك العلم الاجمالى خلاق للصور التفصيلية فى الخارج وفى
المدارك السفلانية والانسانية وغيرها والمعلولات كلها حاضرة له تعالى من غير ان يكون فيها كثرة بحسب
ذلك الحضور فان سائر الحوادث ذاته تعالى يعلمها بعلم اجمالى هو عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه تغير
كما فى علمنا الاجمالى بالامور المتعاقبة المترتبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره فى الآن
والزمان الى اخر ما قال فالحق ان مآل الوجهين واحد وان قالوا بارتسام صور الحوادث فى العقل الفعال ويدل
عليه ان بعض المحققين اول بهذا الوجه الذى اورده المورد قول الحكماء بالعلم الاجمالى وانه لا يعلم الجزئيات
الا على وجه كلى وبهذا ظهر ايض اختلال ما قاله المورد ايض من ان هذا الوجه اولى من القول بالعلم الاجمالى
لما فيه ما فيه اذ لا فرق بينهما فى التحقيق وظهر ايض حقيقة العلم الاجمالى الذى ذهب اليه الش بقى ههنا من وجوه
الايراد ما قيل استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصرفة مم فى التعلق العلمى ودعوى البداهة غير مسموعة وما
يتوهم من ان التعلق نسبة وهمية تقتضى وجود طرفيها فهو ايض مم فى النسبة العلمية فانها لا تقتضى وجود

عا كما قال ههنا وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك منه

كفوى

الطرفين تحقيقا بل الوجود التقديري كاف فيه على انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها
بين القادر والمقدور ضرورة واتفاقا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم
الصرف بل للهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في شرح المواقف ولذا قال المولى الخيالي ان لعلمه
تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وحادث وهو بالنسبة الى
المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل انتهى ورد بان هذا القائل لم يفهم اصلا معنى التعلق بالمعدوم الصرف
فان العلم بالشيء اما بخصوص ~~بحصول~~ ذلك الشيء بذاته عند العالم كما في العلم الحضوري ~~واما بحصول~~ صورة له عنده
~~كما في العلم الحضوري~~ واما بحصول صورة له عنده كما في الحصولي ولما كان العلم بالشيء موجبا لتميز المعلوم عند العالم
للاضافة بينهما اتفاقا فكلما تحقق العلم في الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشيء متميز هو اما ذات المعلوم او صورته
الموجودة في علمه تعالى فمعنى تعلق العلم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته ولا حصول صورته عنده اصلا
وهذا يجري مجرى ان يقال علمت شيئا لا وجود له في الخارج ولم يخطر ببالي اصلا وهو سفسطة بداهة ولهذا حكم
الشريف بان الاشكال بالعلم بالمعدومات لا يندفع عن المتكلمين القائلين بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة الا
باثبات الوجود الذهني او باثبات تميز اخر غير الوجود بل نقول لو كان الامر كما ذكره لزم تحقق احد المتضايفين
وهما العالمية والمعلومية بدون الاخر وهو بط بداهة وقد شنعوا على ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم
مع امكان توجيهه كما سبق وهذا القائل اشنع منه بكثير اذ لا توجيه لكلامه لانا فرضناه معدوما صرفا غير
متصفا بالمعلومية اصلا وما ذكره من الوجود التقديري فانما يكفي في العلم تقديرا او فرضا لا تحقيقا والكلام
فيه والنقض بالمقدورات وهم منه لان ذلك ايضا انما يتوجه على النافين للوجود الذهني لا على المثبتين له لان
المقدورات المعدومة في الخارج متصفة ح بالمقدورية بمعنى صحة الفعل والترك باعتبار وجودها العلمي
فغاية ذلك النقض ازدياد شناعة النافين للوجود الذهني وهو مطلوب الش ههنا وما ذكره من ان القول
بحدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم التغير في علمه فمع انه لا يقدح في شيء من
مقدمات دليل الش قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين للوجود الذهني
ولتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق ولذا جعلوا معلومات الله تعالى كمقدوراته غير متناهية
يعني لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل فهم التجؤا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اياه
للهرب عن لزوم التغير في علمه تعالى لا ينافي ان يكون للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف اذ قد يكون الجواب الواحد
جوابا عن اشكالات عديدة واقول كانه لم ينظر الى كلام القائل نظرا صلاح اذ قد عرفت ان المتكلمين لا ينكرون
حصول الاشباح والامثال في الاذهان فالذي اراد الش من المعدوم الصرف هو المعدوم في الخارج وفي الذهن
بحقيقته وهي الاستحالة في تعلق العلم بالمعدوم الصرف بهذا المعنى لا بالنظر الى شبحه ومثاله باعتبار وجوده
التقديري ودعوى البداهة في تلك الاستحالة ممنوع وهو ظاهر ومراد القائل من الوجود التقديري هو هذا

هذا ومن ابين ان العلم فيه تحقيق ايضا لا فرضي وعلى هذا لا يكون ما ذكره القائل سفسطة ولا يلزم عليه تحقق احد المتضايفين بدون الاخر وما ذكره الشريف لا ينافيه لان قوله او باثبات تميز اخر غير الوجود في الخارج او في الذهن اشارة له كما لا يخفى على الفطن وما ذكره من النقض محقق على تقدير استحالة التعلق بالمعدوم واما اذا لم يكن ذلك مستحيلا كما قررنا فلا يرد النقض لان المقدورات المعدومة في الخارج متصفة بالمقدورية باعتبار وجودها العلمي بالنظر الى الاشباح والامثال فكما ان ذلك النقض لا يرد على القائلين بالوجود الذهني كذلك لا يرد على النافين ايضا والقول بانه لم يبق للنافين للوجود الذهني ولتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق بديهة وهم على ما حققناه لان المتكلمين مع انهم ينفون الوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج يحتاجون الى اثبات التعلق الحادث هربا عن لزوم التغير في علمه تعالى بناء على اثباتهم تعلقه علمه تعالى في الازل باشباح تلك المعدومات ولذا احتاجوا الى اثبات التعلقين ولو كان الامر كما ذكره لم يكن للقول بلزوم التغير في علمه تعالى على تقدير عدم التعلق الازلي معنى اذ لا تعلق ولا معلوم ح حتى يلزم التغير في علمه تعالى على تقدير عدم اثبات التعلق الحادث بل غاية ما لزم ان التغير في علمه تعالى يقتضي وجود تعلق علمه تعالى عندهم ولو باشباح والامثال قطعا وجعلهم معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عندهم لا يدل على ان ليس لهم ملجأ سوى القول بحدوث التعلق لان كون معلومات الله غير متناهية بمعنى لا تقف عندهم انما هو بالنظر الى وجودها الخارجي سواء قيل بالوجود الذهني او لا والقول بانها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل ان اراد بالنظر الى وجودها الخارجي ففساده ظاهر وان اراد بالنظر الى وجودها العلمي ففيه منكر عندا حد والحق انه ليس على كلام القائل المذكور عيب سوى ان يقال ان كان مقصوده بهذا دفع اعتراض الشيخ عن المتكلمين باسرهم ففيه صحيح لان منهم من يقول بان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها كالجاحظ والحسين البصري فكيف يصح القول منهم ح بالتعلقين والا لكان القول منهم بعدم علم الله تعالى بالاشياء قبل وقوعها تناقضا وان كان مقصوده دفع ذلك الاعتراض عن جمهورهم فلم يكنه مخالف لما صرح به فالظاهر ان يسكت ذلك القائل عن حديث الهرب فظهر من هذا التحقيق ايضا ان غرض الشيخ انما هو الاعتراض على من يقول بان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها كما حققناه سابقا سواء كان القول منهم لاجل الهرب عن التعلق بالمعدوم او لاجل لزوم التغير في علم الله تعالى اذا لم يكن التعلق حادثا وهو المذكور في شرح المواقف واما من يقول بالتعلق القديم كجمهور المتكلمين فلا يرد ذلك عليهم اذ لا يوجد المعدوم المصرح عندهم ولو وجد فلا مانع من تعلق العلم به كما حققناه فالحق ان اعتراض الشيخ على المتكلمين باسرهم او على جمهورهم غير وارد الا على مثل هشام بن الحكم وابي الحسين فلا بد ان يحمل كلامه عليه صونا له عن الوقوع في غرض الشيخ بقي انه يرد على هذا الوجه للعدول عن طريقة الجمهور فما وجه القول بالعلم الاجمالي الذي هو مذهب الفلاسفة وجوابه انه اسلم حيث لا يلزم شائبة جريان برهان التطبيق لا في الصورة العلمية ولا في معلومات الله تعالى كما حققه بخلاف القول بالتعلقين اذ القول بالتعليقات القديمة الغير المتناهية

لا يخلوا عن نوع كون حيث يجرى فيها التطبيق ظاهرا وان دفعوه بان النفس فيها تس فى الامور الاعتبارية وذا ليس بمج
مع انه منظور فيه لان التطبيق يجرى فى جملة متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او علمية او ثابتات كونية
او اضافات على ما نقلناه عن شارح التجريد وان كان فى الاخير كلام عندهم التحقيق ونحن دفعناها فى بعض
تعليقاتنا بان تلك التعلقات الازلية مجملة لا يجرى فيها التطبيق فح يؤل الى ما ذكره الشيخ فهو اسلم ولان ما ذهب
اليه انسب بتوحيد البارى تعالى وتقليل صفاته ما امكن وان كان التكثر فى الامور الاضافية لا يضر ولانه انسب
بالزام الخصم المقصود ههنا ولاجل هذا الالزام جزم بالاجمال فى جميع مراتب المعلومات الذى هو مذهب الفلاسفة على
ما ستعرف من السؤال والجواب الآتى والا فالتحقيق ان علم الله تعالى كما يكون اجماليا يكون تفصيليا كما عند وجودات
الحوادث فى الخارج كما اشار اليه السادات المحققون وقد اشار اليه المولى الخيالى ايضا حيث قال لكن يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبته لانطباق
بين الجملتين معلومة له كذلك فتامل ونقل عنه ان وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان
تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مم انتهى يعنى ان ذلك مم وان ثبت العلم التفصيلى لله تعالى فى المراتب
المتناهية فقد اثبت فى حق البارى العلم الاجمالى بالنظر الى جميع المراتب الغير المتناهية وهو الحق الذى لا محيد عنه وقد صرح
به الشيخ الاكبر قدس الله سره فى فتوحاته فلا يمكن الشيخ مخالفته ولا مخالفة سائر المحققين بل غرضه ههنا
انما هو الزام الفلاسفة ولذا اختار ههنا الاجمال فى جميع المراتب كما اختاره ابه وما اورد على المولى الخيالى
فى اثباته لله مع العلم التفصيلى فى مراتب الاعداد المتناهية فمندفع عنه بادنى التفات كما لا يخفى على اولى النهى على
انه نقص فى حقه تعالى فلا يقبله العاقل ولذا انقطن المولى الخيالى فلم يجزم بالاجمال فى جميع المراتب وستزيد لهذا وضوحا
ان شاء الله تعالى وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لانهم لم يحققوا مراد الشيخ فضلوا واضلوا فى المرام وكل
من تصدى لتحقيقه بكلمات طويلة لم يخلص عن الخبط والاوهام فذلك دعانى الى ما اردعانى والحمد لله على اولى
الانعام ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف لم يقل بين العلم والمعدوم الصرف لينطبق على جميع
مذاهب المتكلمين من كون العلم اضافة محضة ومن كونه صفة حقيقية ذات اضافة او من يقول بالاضافة كالمعتزلة
وغيرهم لا ينكر هنا وجود العالم وان انكر التعلق بين العلم وبين المعلوم لئلا يلزم ان يكون للتعلق تعلق هذا
وذلك ان تقول انما قال ما قال اشارة الى ان الاعتراض الآتى انما يرد على من انكر التعلق الازلى لضرورة انه وان لم
ينكر وجود العالم فى الازل لاثباتهم صفة قديمة لله تعالى لكنه لما انكر التعلق الازلى لزم ذلك المحذور عليه قطعا
لكن على هذا يكون المراد بالتعلق الحادث الذى اثبتوه تعلق الذات بالمعلوم لا تعلق العلم لئلا يلزم كون العلم
عندهم صفة قديمة وقد اشير فى شرح المواقف ان العالمية عند المعتزلة تعلق الذات بالمعلوم فراجع وفيما
ذكرنا مخلص عن ذلك نقل عنه ههنا هذا ان علمه تعالى بالامور الغير المتناهية اجمالى وتعلق الاجمالى بالمعدوم
الصرف غير محال وانما المحال تعلق التفصيلى مثلا ان الله تعالى عالم فى الازل باذ جميع ما سوى الله تعالى حادث

حادث وهذا الحكم يسرى لزيد وعمرو الموجود فى الزمان الاستقبالى المعدوم الصرف فى الازل والله عالم فى الازل بجميع
الحوادث المعدومة فى الازل بالعلم الاجمالى انتهى وهذا وان صح لكنه لا يخ عن مسامحة وغرضه انما هو التصوير والتقريب
الى الافهام والا فمعنى العلم الاجمالى ما اشرنا اليه فى اثناء المباحثة وقد سموه علما فعليا وجعلوه سببا لوجود
جميع الممكنات والصورة المذكورة من قبيل العلم بالقوة ولسنا بصدده على ما سيتحقق ثم قد صدر مناسبا
كلام يكون هذا علما اجماليا لكن ذلك انما هو فى الجملة مع بعض المناظرين كما اشرنا اليه فافهم وتذكر فان قلت
العلم الاجمالى اه اثبات للملازمة السابقة اعنى لزوم تناهى المعلومات وانتقاض البرهان بابطال السند منع تلك
الملازمة وهو القول بالعلم الاجمالى لما عرفت انه منها مستند بذلك السند وذلك وان كان سندا اخص لما عرفت
ان تلك الملازمة قابلة للمنع بالاستناد بعدم وجود تلك المعلومات فى الوجود العلمى كما اشار اليه بقوله واعلم ان اه
لكن لما ابطل ذلك بلزوم الشناعة عليهم لم يبق بغير هذا السند سند لمنع تلك الملازمة فاذا ابطل ذلك السند
ح يثبت الملازمة المدعاة قطعا على ما بين فى الاداب فورده ذلك السند المذكور فى جوابه المختار ومنشأه الشناعة
اللازمة على المتكلمين المشار اليها بقوله فيلزم ان لا يكون الله عالما فان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يكون الابطال
الثانى مفيدا فلم لا يكون هذا الابطال مفيدا وايضا قلت لعل المتكلمين يدعون مساواته او نقول لعلهم سلموا
بطلانه وابطلوا هذا السند فيكون هذا الابطال مفيدا قطعا وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى بتلك
المعلومات ليس علما بها بالفعل بل بالقوة الا يرى ان العلم بالقضايا الكلية ليس علما بالفعل باحكام افراد
موضوعها ولذا احتاجوا فى استنباط احكامها الى قياس مرتب من اشكال الاول وان العلم بالاجناس ليس علما
بالفعل بالانواع المندرجة تحتها ولذا احتيج بعد العلم بها الى القصود لتحصيل العلم بتلك الانواع وان لم يكن العلم
الاجمالى علما بالفعل بجميع تلك المعلومات يلزم ان لا يكون الله تعالى عالما بها فى الازل بل فى اوقات حدوثها بحضور
ذواتها عنده تعالى لا يقال فمن يلزم ذلك وقد فرضنا ها معلومات له تعالى اجمالا لانا نقول من جهة انه تعالى لا يكون
ح عالما بخصوصياتها واحوالها فى الازل بل فى اوقات حدوثها مع كون انفسها معلومة لذاته تعالى اجمالا
قلت قد حقق اه جواب يمنع كون العلم الاجمالى علما بالقوة مستندا بما حقق فى محله بان العلم الاجمالى قسمان
قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات وعليه بنى السؤال وهذا القسم صح فى حقه وقسم لا يستلزم ذلك
بل جميع التفاصيل معلومة له لكن لا بصور متعددة لعدم امكان ذلك بل بصورة وحدانية ولذلك جوز بثبوت
ذلك العلم الاجمالى له تعالى القاضى ابى بكر الباقلانى وجميع المعتزلة والحكماء ومال اليه المص حيث قال هناك
والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا انتهى اذ لا يشترط فيه ذلك بل غايته كون
التفاصيل معلومة له تعالى بصورة واحدة وتفصيل هذا ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك
فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات اما ان يغفل عنها ولا يتوجه لها واما ان يلتفت اليها دفعة اجمالا حين
سئل عنها واما ان يشرع فى تفصيل اجزائها من الموضوع والمحمول فالحالة الاولى تسمى علما بالقوة لعدم العلم بها

بالفعل فى تلك الحالة بل بالقوة والحالة الثانية تسمى علما اجماليا وهى حالة بسيطة هى مبداء لتفاصيل اجزائها والحالة
الثالثة تسمى علما تفصيليا ولا شك ان له فى تلك الحالة الاخيرة علما تفصيليا بجميع اجزائه بصور مفصلة وكذا فى
الحالة الثانية علم بها بالفعل وان كان اجزائها ح مجملة موجودة فى المدرك بصورة واحدة لحضور الكل عنده وان
لم يتميز بعض الاجزاء عن بعض بالفعل لكن لا يقتضى ذلك عدم وجود شئ من الاجزاء غايته انه لا يكون لكل واحد
من تلك الاجزاء وجود استقلالى وذا لا يقتضى انتفاء مطلق الوجود بل الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه
فى كتبه من ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود ضرورة وقد اشار اليه قبيل هذا البحث فى البرهان المشهور على
اثبات الواجب فكذا جميع اجزاء تلك المسئلة الموجودة فى تلك الحالة الثانية بصورة واحدة موجودة حاضرة
عند المدرك بتلك الصورة الوحدانية وان لم يتميز بعض اجزائها عن بعض بالفعل وهذه الحالة ليست بمسبوقة
دائما بالعلم التفصيلى اولا كما فى المسئلة المذكورة بل قد يسنح لقلوبنا سانح مركب اجمالا كما فى القياس الخلفى طا
فذلك السانح مركب من اجزاء معلومة بالفعل وقت السنوح المذكور لا قبله وبهذا البيان اندفع عنه ما اوردوا
عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل وذلك لانه تعالى عالم بالتفاصيل
ح بصورة وحدانية وعدم العلم بها بصور متعددة ليس بمحذور ومنها ما قيل ان التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف جار فى التعلق الاجمالى وذلك لان المعدومات كلها داخلة ح تحت حيطة العلم الاجمالى من غير ان يلزم الجهل بشئ
ولا يحتاج ح الى تعلق ومنها ان التميز لازم للعلم وفاقا فان كان كل معلوم متميزا عن غيره فى الوجود العلمى بصورة
مغايرة لصورة ما عداه يكون العلم بها تفصيليا والا فلا يكون معلوما بالفعل لانتفاء لازمه وذلك لان التميز
اللازم هو التميز المطلق الذى هو اعم من الاستقلالى والتبعى ولا شك فى وجود الثانى هنا وان لم يوجد الاول
وذا لا يضر كونه علما بالفعل الا يرى ان القياس الخلفى السانح دفعة معلوم بجميع اجزائه بالفعل فى تلك الدفعة
مع ان اجزائها غير متميزة بعضها عن بعض فى تلك الدفعة ~~ضرورة انه مركب من مقدمات مرتبة مع ان اجزائها غير متميزة~~
~~بعضها عن بعض فى تلك الدفعة~~ ضرورة انه مركب من مقدمات مرتبة يحتاج التميز بينها بالفعل الى زمان هذا ما تقرر
اليه نظر الفاضل المحشى وغيره وقد لخصناه مع بعض الزيادة واقول ما ذكروه ههنا تقريب وتوضيح والا فالعلم
الاجمالى بالمركب بالمعنى المذكور لا يخ عن جهل ما باجزائه ولذا فرع عليه المص فى المواقف فرعين الاول هل يثبت
العلم الاجمالى لله تعالى ام لا والثانى هل يكون العلم الاجمالى بالشئ من قبيل العلم به من وجه دون وجه ام لا وان
ارادوا ان العلم بالمركب علم باجزائها بجميع خصوصياتها واحوالها على ما هو المط ههنا فبعد تسليمه يكون علما
تفصيليا لا اجماليا والفرق بينهما يكون فى التعبير باعتبار كونه فى زمان او فى ازمنة فح لا يكون لانكار
كثير من اصحابنا اياه فى حق الله تعالى معنى فالظاهر ان يطلب بيان هذا مما ذكره الفلاسفة كما هو يقتضيه
سوق كلام الش ويقال انهم ذكروا ان علم الله بمصنوعاته علم فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج
لكن كون علمه سببا لوجودها لا يحتاج الى الآلات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا

طا
وكل واحد من الاندفاعات
المذكورة منظور فيه
على ما ستعرف
منه

معلوما عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام بالقياس الى الكل من حيث هو كل وسموه عناية ازلية
ففسموا العلم الى المجمل علم اجمالى وهو علم الله تعالى بمصنوعاته وعلم تفصيلى هو علم المخلوقات بمعلوماته وقالوا ان
ذلك العلم الاجمالى علم اجمالى بالفعل بجميع مصنوعاته وذلك لانه عالم بذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضى
العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن
العلم بالمعلول بالعلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له ولما ورد عليه انه ان اريد ان
العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول يوجب
العلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة غير بعض المحققين
دليلهم المذكور وقال الصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب
والعلم بهذه المقدمة ضرورى ولا يشك عاقل فى ان من علم جميع علل وجوده شيئ علم وجوده ومن علم جميع علل عدم
شيئ علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه او هو مع الله تعالى
علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها
قطعا هذا كلامه فقد جزموا بالعلم الاجمالى لله تعالى وبجميع المبادى وانه علم بالفعل بجميع الموجودات المعلولة
وفيه ما فيه ايضا لانهم اذا ارادوا بالعلة التامة العلة التامة المركبة من العلل الاربع ومن الاسباب والآلات
والشروط وارتفاع الموانع فظاهر انه لا يلزم من كلامهم العلم بالعلة التامة بهذا المعنى لانهم ذكروا اولا
ان ذاته تعالى يعلم ذاته وذاته علة لجميع الموجودات ومن البين ان ذاته تعالى علة فاعلية بسيطة عندهم
فغاية ما لزم منه العلم بالعلة التامة الفاعلية البسيطة ومن البين ايضا ان العلم بالعلة التامة بهذا المعنى انما
يوجب العلم بالمعلول من حيث ذاته لا ذاته وسائر خصوصياته من الاعتبارات الموجودة فيه ثم انه تعالى اذا كان
تعالى فقط او مع المعلول الاول مثلا علة تامة لغيره فالذى هو هنا من العلم بذاته وذوات المعلول العلم بذات ذلك
الغير فقط لا سائر خصوصياته وهكذا فيلزم عليه تعالى الجهل بخصوصيات المعلومات تعالى الله من ذلك وان ارادوا
بالعلة التامة العلة التامة الفاعلية البسيطة فسلم ان العلم بالعلة التامة بهذا المعنى يوجب العلم بالمعلول لكن
قد عرفت انه لا يوجب العلم بخصوصيات المعلول لا يقال الكلام هنا فى كون ذلك العلم الاجمالى علما فقط بل فى ثبوته لله
تعالى فلا شك ان مثل هذا العلم لا يجوز اثباته لله تعالى قطعا ولذا قال المص والحق انه انما يمتنع التفصيل بمنع
ثبوته لله تعالى والحكماء امتنعوا من ثبوت التفصيل لله تعالى على ما يقتضيه سوق كلام الشيخ ولا يدل ادلتهم
على ذلك ايضا كما حققناه ولذا اتفق الاكابر على تقسيم علمه تعالى الاجمالى وهو علمه بذاته وتفصيلى هو علمه تعالى بمصنوعاته
الموجودة فى الخارج ولما كان ذاته علة للممكنات انقسم علمه تعالى الى اجمالى وتفصيلى وهذا هو غرض جمهور المتكلمين
الذين اثبتوا العلم لله تعالى بتعلقين ازلى ولا يزالى وهو الحق الذى لا محيد عنه وهو الذى حققه الشيخ الاكبر
قدس سره فى فتوحاته المكيه وهو اللازم لتحقيق الجمهور ايضا فما قيل من ان الشيخ جزم هنا بالاجمال فى جميع

طوسى م

كمنوى م

المراتب بط الا ان يقال اراد الش ان علمه تعالى البسيط اجمالى بذاته وبمصنوعاته على ما زعموا وان لم يكن تاما فلا
كلام فيه ايضا فح يكون كلام الش مبنيا على الزامهم بما حققوه وان لم يكن تاما فى نفسه والذين غفلوا عن هذا التحقيق
قالوا ما قالوا وبهذا اظهر ايضا اختلال ما قاله المولى ميرزا جان فى حواشى الرسالة بعد تقريره المذاهب فى علم الله
تعالى من ان الحق هو ما اختاره المص اعنى الش من ان علمه تعالى اجمالى صرف فلا يتوجه ان الصور الغير المتناهية
حاصلة فيه حتى يجرى برهان التطبيق فيها وكذا العقول انتهى لان ذلك عين ما ذكره الش فلا يتم حقيقته
الا بما حققناه انفا وسنزيد لهذا المقام وضوحا فى مبحث العلم ان شاء الله وهو التعقل البسيط
اه اراد بذلك توضيح كون العلم الاجمالى علما بالفعل مع الاشارة الى ان الفلاسفة كما جعلوا علم الواجب
تعالى علما اجماليا كذلك جعلوا علم جميع المبادى العالية ايضا وهى العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما
اجمالية والمعنى ان العلم الاجمالى التعقل البسيط اى ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل الذى يجعله الفلاسفة
اذا حصل لنا مستفادا من المبادى العالية حيث جعلوا النفس باعتبار القوة العاقلة اربع مراتب العقل
الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل ورابعها العقل المطلق وهو العقل المستفاد من العقل العاشر
فى مشهورهم ومن الواجب تعالى فى تحقيقهم كما سيجئ فلذا اورد المبادى بصيغة الجمع والتفصيل اى بتفصيل
المعلوم بذلك العلم الاجمالى وتميز بعضها عن بعض انما هو للنفس من حيث هو نفس اى من حيث انها متعلقة
بالبدن تعلق التدبير لا من حيث ذاتها وتجردها ونلخيص كلامهم ههنا ان للنفس جهتين جهة كونها قابلة وجهة
كونها فاعلة فمن جهة كونها قابلة تستفيد علومها فوقها من المبادى من غير احتياج فيها الى الآلات ومن جهة كونها
فاعلة تحتاج الى القوى والآلات الجسمانية الظاهرية والباطنية ومن جملتها القوة المتصرفة التى من شانها
تركيب ما فى الخيال او الحافظة بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض ولما كان تلك القوة المتصرفة التى
من شانها التركيب والتفصيل وسائر القوى التى يتوقف عليها سائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة فى
حق البارى تعالى وسائر المبادى العالية فى الواقع لم يكن لهم ذلك التفصيل فكان علومهم اجمالية فكان العلم الذى
يستفيده النفس من تلك المبادى اجماليا ايضا فالتفصيل فينا ليس من كون علوم المبادى تفصيلية بل ذلك
حصل للنفس بسبب قواها وآلاتها فالنفس فضلت ذلك العلم الاجمالى الذى استفاده من المبادى بالقوى
والآلات الموجودة فى البدن فليس للنفس الا التفصيل فكما ان ذلك العلم التفصيلى علم بالفعل بداهة كذلك
العلم الاجمالى ايضا هذا ثم لما كان هذا الكلام موهما لكون النفس خلاقا للصور التفصيلية فح لا يلزم ان يكون
العلم الاجمالى لها مستفادا من المبادى العالية اراد ان يدفعه وقال قالوا اه يعنى ان الخلاف للصور
التفصيلية فى النفس هو التعقل الاجمالى للمبادى بشرط القوى والآلات فتلك الصور انما هى بايجاد المبادى
وان كان التفصيل والتميز للنفس من حيث هى فح يلزم قطعا ان يكون العلم الاجمالى للنفس مستفادا من المبادى وفى هذا
الكلام ايضا اشارة الى تأييد ان العلم الاجمالى للمبادى علم بالفعل كما فهم ذلك من قوله وهذا التعقل اه على ما قررناه فافهم

طلا
تعريض للكلنبوى حيث جعل قوله قالوا
لتاييد كون العلم الاجمالى للمبادى علما
بالعقل فقط وجعل قوله وذلك ان تعقل

اه لتاييد كون العلم الاجمالى
للنفس علما بالفعل فقط ولا
يخفى انما قررناه انسب
لسياق الكلام

طلا

فافهم قالوا اى الفلاسفة التعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية اى المعنية الخارجية والذهنية
وقد اشاروا اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فينا مبداء للعلم التفصيلى كذلك العلم الاجمالى الالهى
علة للصور التفصيلية فى الخارج وفى المدارك السفلانية والانسانية وغيرها ولما كان العلم الاجمالى للمبادى عين
ذواتهم عندهم نسب الخلق والايجاد اليه وذلك ان نقول ذلك العلم بسبب للايجاد المذكور والموجد الحقيقى هو المبادى
فنسبة الخلق اليه من قبيل الاسناد الى السبب على ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم الاجمالى بشرط تمام
استعداد القوابل وبالجملة تلك الصور انما هى بايجاد المبادى وبايجاد العلم الاجمالى وان كان التفصيل
والتميز للنفس من حيث هى هو نفس فلو لم يكن العلم الاجمالى الهى علما بالفعل عندنا لما جعلوه خلاقا لتلك الصور
التفصيلية اذ لا شك ان تلك الصور علم بالفعل ومن البين ان خلق الموجود المتعين يستحيل بدون العلم به
بالفعل لان العلم الكلى الشامل له ولغيره لا يفيد صحة الايجاد فلا بد ان يكون ذلك المعين معلوما له ولو بوجه كلى
منحصر فيه فى الخارج كما سيجئ وليس معلوميته ذلك المعين ههنا بذلك الوجه المنحصر بل فى ضمن العلم الاجمالى بالكل
وقد عرفته كذا قيل وقد عرفت انه لا فرق بين الوجهين وان كلا منهما لا يخرج عن تصور فى حق الله تعالى وفى قوله
الخلاق مبالغة فى كون العلم الاجمالى علما بالفعل حيث جعلوه خلاقا لا خالقا كما هو الظاهر ولك ان تقول يتشئ منه علوم
كثيرة فجعلوه خلاقا بل فيه تجريد بديعى لان الخلق بمعنى العلم عندهم فكانه جرد من ذلك العلم الاجمالى علم قائم به فيكون
فيه مبالغة على المبالغة لا يقال اذا كان العلم الاجمالى للمبادى خلاقا للصور فكيف يصح قوله العلم الاجمالى فينا مبداء للعلم التفصيلى
وكذا قوله التعقل الاجمالى فينا اه لانا نقول قد عرفت انفا ان العلم الاجمالى فينا مستفاد من المبادى ايضا فليس هنا علم
اجمالى غير المبادى يكون خلاقا فغايته ان العلم الاجمالى فينا بايجاد المبادى بشرط القوى والآلات والعلم التفصيلى
فينا بايجاد المبادى ايضا لكن بشرط القوى والآلات ثم انه اراد زيادة توضيح لكون العلم الاجمالى مطلقا علما بالفعل
ولكون العلم الاجمالى فينا علما بالفعل ايضا فقال وذلك ان نقول التعقل اه ولم يكن العلم الاجمالى مطلقا علما بالفعل
لما كان العلم الاجمالى مبدأ للتفصيل فى انما تنا قيل لما كان فى هذا النوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى
التفاتات متعاقبة الى تلك الصور المجملة ولذا اشتبه على بعض المتاخرين فى كونه علما بالفعل لما يشير اليه فى بحث
العلم عكس التشبيه المذكور فى الرسالة الجديدة انتهى وفيه ان الاشتباه الآتى انما هو فى التمثيل بحال الجيب
عن السائل عن المسئلة المنقولة لا فى الممثل والكلام ههنا فيه على ان كلامه ههنا ليس بصريح فى جعل العلم الاجمالى
فينا شبيها بما فى المبادى وان اوهم ذلك كلمة ايضا فى قوله التعقل الاجمالى فينا ايضا اذ يحتمل ان يكون ذلك للتسوية
والحق ان تشبيه المحسوس بالمعقول اولى من عكسه وقد عادت الائمة به فى امثال هذا المقام فلا بد ان يصرف
كلامه ههنا عن ظاهره بان يقال كلمة ايضا اشارة الى كون العلم الاجمالى مستفادا من المبادى فيكون المعنى التعقل
الاجمالى فينا كما انه مستفاد من المبادى كذلك مبدأ للصور التفصيلية فى الازمان وح يكون مؤيدا لما قبله
من ادعاء المبالغة حيث ادعى كونه خلاقا وربما يؤيد ما ذكرنا قوله فى الخارج حيث اكتفى به ههنا مع ان

قوله وليس معلوميته ذلك المعين ههنا الخ اشار الى انه هذا كلامهم والا فالحق ان الشئ
ههنا المبنى على الاجمال فى جميع المراتب والاوقات فانه مطابقا لا على مذهب
المتكلمين ولا على مذهب الفاضل المحشى بل التحقيق انهم يثبتون التفاوت فى جميع المراتب كما فى
الفاضل البركلى منا وجميع انهم يثبتون التفاوت فى جميع المراتب كما فى
به الفاضل استشهد بل التحقيق انهم يثبتون التفاوت فى جميع المراتب كما فى
ثبوت العلم الاجمالى له تعالى بقى ظاهر ان الفاضل المحشى حمله فى تقرير هذا المقام
واباء النفس فتدبر

على

لما يشير

المناسب ان يقال كما في الرسالة في الخارج وفي المدارك السفلانية والانسانية فعلى هذا يمكن ان يقال كلمة ايضا تشبيه كون
العلم الاجمالي مبدأ للصور التفصيلية في الازمان بكونه خلاقا لها في الخارج ولا كذلك ما في الرسالة الجديدة فتدبر فانه
دقيق ثم اقول كما انه لما اجاب عن ادلة من استدل على قدم العالم بوجوه كثيرة من المنع والنقض والمعارضة واثبت
حدوثه حتى في ضمن ابطاله ببراهين قطعية ولذا لم يورد دليلا صريحا على اثبات حدوثه مع انه وضعية لم يبق للعقل
السليم مساغ لان يميل الى مذهبهم الباطل لكن لما كان لهم دليل اخر على قدمه جبل الاوهام على الحكم بصحته وهو انه لا يجوز
ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع معها المتقدم المتاخر وهذه القبلية هي القبلية
الزمانية فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة
ايضا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محلها اعني الجسم قديما وهو المط وكان للوهم الذي
هو سلطان القوى تسلط على مدركات العقل حتى شبهه بعض الائمة بالخناس الذي يوسوس في صدور الناس فاخذ
الش على من يكون عقله مغلوبا له بل مساويا له من ان يجعل هذا الدليل معارضا لدليل الحدوث فيختل يقينه فاشار الى
جهة اختلال ذلك الدليل الوهمي ايضا بطريق المنع لكن لا بمجرده بل مع الاستناد بنظيره القطعي البطلان وهو الامتداد
المكاني لا الى نهاية ولذا اخره عن قوله وانما اشبعنا الخ هذا ما ذكروه في ربط هذا الكلام وآخر براهين قدم العالم
على قسمين قسم ماخوذ من غير الزمان والش وانا اورد في هذا المبحث دليلا واحدا من هذا القسم لكنه ادرج في ابطال
هذا الدليل بطلان سائر دلائلهم التي يمكن اخذها من غير الزمان كما لا يخفى على الناظر في تفاصيل الاجوبة السابقة فالان اشار
الى دليلهم الماخوذ من الزمان فاشار بهذا الى انقداحه ايضا بل نقول اشير الى بطلان هذا الوجه ايضا سابقا لان الزمان
من جملة العالم فحدوثه حدوثه لكن لما كان للوهم تسلط على مدركات العقل وان يصوره بصورة الدليل ثانيا اشار
ثانيا الى جهة اختلاله وعدم العبرة باحكامه للقلع عن الركون اليه وان لم يقبله العقل السليم ويمكن ان يقال انما اورده
بعد ما اشار اليه بقوله وقد يقال للمناسبة بينه وبين كون علمه تعالى واحدا بسيطا اذ على تقدير كون علمه تعالى واحدا
بسيطا اجماليا يكون تقدم الواجب على العالم وعلى الزمان تقدما ذاتيا لان معنى كون العلم واحدا بسيطا اجماليا كون
جميع الحوادث حاضرة عنده تعالى على ما اشار اليه في الزور او قد اشرنا اليه هنا وان لم يرض به الناظر وذويده
ما قررناه انه قال بعد تقرير هذا الوجه في الزوراء وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام
وغيره من المتكلمين والصوفية واليه اشار في التجريد فافهم فقد غفلوا عنه ثم ان حاصل هذا الوجه منع الملازمة بان
يقال لانا نمنع انه لو كان الزمان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية فيلزم وجوده حين عدمه كيف ووجود الا
الزماني لا الى نهاية كوجود الامتداد المكاني لا الى نهاية في كونها من الاحكام الوهمية الباطلة فكما انه ليس فرق المحدد
امتدادا مكانيا موجود بل موهوم فكذا ليس قبل الزمان امتداد زماني موجود بل موهوم محض فكما لا عبرة بحكمه في
الاول لثبوت تناهي الامتداد المكاني بالبراهين القاطعة فكذا لا عبرة بحكمه في الامتداد الزماني وقولهم انا
نجزم اه اثبات لتلك الملازمة بان يقال انما نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية تقدما لا يجامع

ط لعله والمراد ببعض الائمة البيضاوي وقد شبه الخناس بالنفثة الوهمية بعلاقة ما يكون هناك ومن البين انه لا يطلق عليه التقرير الذي اشار اليه صاحب التهافت وهذا دليل فاضل المحشي من التقرير فلا ينجر عن ضبط وتعله ما اشار اليه انما فعله لاجل تطبيق كلام الش ولا يخفى ان تطبيق كلام الش على قدر ما يقع من القبول

ط لعله فكذا المحال في العدم بعد الوجود فثبت انه ازلي ابدي

ط لعله ومن البين ان ما اشار اليه في الزوراء في العلم الاجمالي بل ما اشار اليه ههنا بعض من العلم الاجمالي وهو مسلك الصوفية بل ما اشار اليه العلم الاجمالي العلم التفصيلي

ط لعله فنقدة الوهمية بعلاقة

ط لعله فسره به اي بالوهم الخناس الذي يوسوس ان اراد به ما اشار اليه البيضاوي فظاهر انه ليس بالرواية فعليه بيانه وان اراد به انه ثابت بتفسير والفوان التعبير المذكور لا ينجر عن ضبط

معه المتقدم المتاخر ولا يكون ذلك التقدم او الجزم به الا بر اسم موجود في الخارج وهو الآن السيال الموجود المنطبق
على الحركة بمعنى التوسط التي هي صفة شخصية موجودة في الخارج يفعل بسيلانه امرا ممتدا في الحيال وهو الحركة
بمعنى القطع فكل من الآن السيال والحركة بمعنى التوسط موجود في الخارج وان لم يكن مرسومهما موجودا في الخارج فلم
يثبت قطعا تلك الملازمة اعني لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية فيلزم وجوده حين عدمه
لان كلا من وجوده وعدم المتقدم عليه انما هو بر اسم موجود ح ولا نعني بوجود الزمان وجود نفسه في الخارج
بل وجود منشائه وراسمه بل يمكن ان يقال اذا كان الراسم ههنا موجودا كان المرسوم موجودا وان لم يكن الامر
في الحركة كذلك وقولهم جواب عنه وحاصله انهم اذا اوادوا بقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض تقدما زمانيا الى نهاية في الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو ممنوع لان ذلك انما يكون
اذا كان للزمان واجزائه الممتد الى نهاية وجود في الواقع وقد عرفت ان كلا من الامتداد الى نهاية وتقدم
بعض الاجزاء على بعض موهوم محض فما ذكروه اول المسئلة وان اوادوا بذلك التقدم او الجزم به التقدم مطلقا
او غير مطابق للواقع او الجزم به بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلم لكن لا نم ان ذلك انما يكون بر اسم
موجود في الخارج حتى يثبت تلك الملازمة كيف ونحن نجزم ايضا بتبعية الوهم ان وراء العالم امتدادا مكانيا
بتقدم بعض اجزائه على بعض في الوضع اى الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبداء معين كمركز العالم الى ما لا
نهاية له مع انه لا راسم هنا ولا مرسوم قطعا كيف وقد ثبت بالبراهين القاطعة ثنا هي الامتداد المكاني من جملتها
برهان التطبيق الذي اشير اليه ههنا بل لا راسم في تقدم بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني الموجود في داخل
العالم فضلا عما في خارجه من الامتداد المكاني الوهمي ففي هذا المنع من اثم منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع فيه المتقدم
المتاخر فهو زماني وهو الذي وقع قيد الملازمة في الدليل المذكور اعني قولهم وهي القبلية والتقدم بر اسم موجود
في الخارج اذ لا دليل لهم عليه غيره فاذا لم يتم هذه المقدمة كما عرفت لم يتم كون تلك القبلية والتقدم زمانيا فلا يتم
الملازمة المذكورة اعني كون عدمه قبل وجوده قبلية زمانية حتى يلزم وجود الزمان حين عدمه نعم بعض اجزاء
الزمان متقدم على بعض وكذا عدمه متقدم على وجوده لكن ذلك التقدم ليس زمانيا بان يكون هناك راسم
موجود حتى يقع ذلك العدم في بعض اجزائه فيلزم وجوده حين عدم بل ذلك التقدم ذاتي لا زماني فح يلزم
ايضا عدم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة اذ تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بتقدم بالذات
بمعنى تقدم المحتاج اليه على المحتاج سواء كان تقدما بالعلية او تقدما بالطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة والكل
ظاهر ولا بالزمان ايضا اذ يلزم ان يكون للزمان زمان فني هذا المنع منع للحصر المذكور ايضا لانهم جعلوا تقدم
الزمانيات وزعموا ان التقدم والتاخر وكذا القبلية والبعدية يعرضان اولا بالذات لاجزاء الزمان ويعرضان
ثانيا وبالعرض لما وقع فيه فلو كان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان تقدما سببيا وتاخرا زمانيين لا يلزم ان
يكون للزمان زمان فاذا لم يتم ما ذكروه في اجزاء الزمان كما عرفت نعم الى التقدم والتاخر المذكورين ليسا بزمانيين

لما
ومن يجيبها برهان السلمى
وقد بين ذلك في الكتب الكلامية منه
على
اجزاء الزمان بعضها
على بعض فتقدما
زمانيا تامه
واستدلوا على ذلك ببعض العبارات
والعبارات واقناعه المتكلمون كما في شرح
وشرح التجريد وغيرها

لم يتم حصرهم المذكور ايضا ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
والتزموا ان التقدم والتاخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان كالمتقدم والمتاخر زمانان متغايران ففي كلامه ايضا اشارة
الى ان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ذاتيان لا زمانيان كما زعمه الحكماء فعلى هذا يكون التقدم والتاخر العارضان
لاجزاء الزمان من الاعراض الاولية لها ايضا حيث سموهما ذاتيين كما كان ذلك عند الحكماء كما اشير اليه انفا واما تقدم
عدم الزمان فتقدم ذاتي عند الكل اما عند الحكماء فلان تقدم عدم المكن على وجوده تقدم ذاتي كما سبق في شرح
قول المصنف العالم حادث وان لم يرض به الشيخ والكلام ههنا في الزامهم ايضا واما عند المتكلمين فكذا ايضا لانه اذا كان
التقدم بين اجزائه ذاتيا يكون التقدم عليها سواه كذلك والنزاع ههنا بين المتكلمين وبين الحكماء انما هو في التقدم والتاخر
الواقعين بين اجزاء الزمان وبهذا التحقيق اندفع ما قيل يستفاد من كلامه ههنا ان جعل التقدم والتاخر بين
اجزاء الزمان وبين عدمه ووجوده ذاتيين مع ان الاول مخالف لمذهب المتكلمين والثاني كيف يكونان ذاتيين مع
انهما اذا كانا من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان فكيف يعرضان لعدم الزمان ووجوده انتهى وذلك لانا لا نسلم
تخالف الاول لما ذهبا اليه المتكلمون على ما حققناه والثاني مبني على ما ذهبوا اليه في ان تقدم عدم المكن على وجوده
تقدم ذاتي وان لم يكن ورضيا الشيخ على انه اذا كان عدم الزمان مقدما على وجوده لم يوجد ههنا سوى التقدم الذاتي
فلا حاجة في دفع الثاني الى ما يقال التقدم والتاخر وان كان من الاعراض الاولية لكنهما من الاعراض الاولية العامة
لوجودهما بين عدم الزمان ووجوده بلا زمان والعرض الاولي لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشيء
بواسطة ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة عند
المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او وجوده وعدمه انتهى مع انه منظور فيه اما اولا فلان العرض الاولي يجب
ان يكون خاصة على ما هو التحقيق وان اللاحق بواسطة الجزء الاعم ليس من الاعراض الذاتية وقد حقق ذلك في محله
ولو سلم جواز عدم كونه خاصة فالظاهر ان عمومه انما هو بالنظر الى وجوده فيما عدا المعروض لا الى وجوده بالنظر
الى عدم المعروض كما كان ههنا حيث كان ذلك التقدم والتاخر عارضين لعدم الزمان ووجوده واما ثانيا فلانا
لو سلم انهما عارضان لمطلق الامور المتعاقبة لكن لا نسلم امتناع ان عدم الزمان ووجوده من الامور المتعاقبة
حتى يكون التقدم والتاخر العارضين لعدم الزمان ووجوده من الاعراض الاولية فالوجه في تقرير كلامه ما اشرنا
اليه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام بل بقول توهم هذين الاستدلالين اه ترقى من المنع الى الاستدلال العادي
عن القدح المذكور على صورة المنع بقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان اه وحاصله انه لا فرق بين الاستدلال
في ان الوهم يحكم بعدم تناهي كل منهما والبراهين القاطعة من جملتها برهان التطبيق يحكم بتناهيهما ولا شك ان حكم
الوهم كاذب عند جنب البراهين على خلافه واذا كان الزمان متناهيا اه استدلال على بطلان المقدمة
التي بني عليها الملازمة اعني ان كل قبلية لا يجامع فيها المتقدم المتاخر فهي قبلية زمانية بعد الاشارة الى سندها بسبب
منع مبناها اعني كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض باسم موجود في الخارج على ما بيناه وحاصله انه

قوله بالعرض

قوله بالذات

قوله بالعرض

قوله بالذات

انه على تقدير كون الزمان متناهيا وحادثا على ما هو المفروض في الدليل لا يكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى وجد قبله
زمان ولم يوجد فيه شئ على ما هو المتبادر في الظرفية المنفية المذكورة حتى يلزم على تقدير عدمه وحدوثه كون ذلك
العدم المتقدم على وجوده زمانيا فيلزم وجوده حين عدمه بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لا زمان ولا حادث آخر في
الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا لعدمه في الواقع فكلمة قبل في قولنا لم يكن قبله شئ
للظرفية الزمانية الوهمية ولا يوجب ذلك وجود زمان في الخارج او تلك الظرفية الزمانية واقعة في حيز النفي وصدق
ذلك النفي كما يكون بانتفاء قيده اعني به كلمة شئ كذلك بانتفاء المقيد والمقيد جميعا اعني قولنا قبله شئ فالمعنى
ح اذا كان الزمان متناهيا لم يوجد قبل ولا شئ آخر وانظاهر ان القبلية والمنفية ح هي القبلية المحققة لا الوهمية
فيؤول هذا الى الوجه السابق وما قيل من انه يحتمل ان يكون كلمة قبل لمطلق التقدم بشهادة البراهين والمراد بالشئ
الحادث لا مطلق الممكن لئلا يلزم نفي صفات الواجب تعالى لانها وان كانت قديمة لكنها ممكنة فيه ما فيه لان المعنى
ح لم يوجد هنا متقدم حادث وهذا المعنى على تقدير حصوله من قولنا لم يكن شئ يحتاج الى الوجه السابق اعني
ارجاع النفي الى القيد والمقيد جميعا فلا يكون هذا وجها آخر وآن اراد به الوجه الاول اعني ارجاع النفي الى القيد
فقط وحمل التقدم على الحقيقي لا على الوهمي يكون هذا عين مذهبهم وآن حمل على الوهمي فيكون عين الوجه الاول فاذا
عرفت هذا المعنى قوله لا لانه غير متناه ان تلك القبلية المنفية ليس لاجل ان الزمان غير متناه بل لانه لا شئ
هناك والقبلية وهمية والمعنى بل لانه لا قبل هناك ولا شئ وكذا المعنى في قوله كما انه ليس فوق المحدد اه
فالله متقدم على الزمان بالزمان اه يعني لما ثبت تناهي الزمان بالبراهين وثبت ح ان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض تقدم ذاتي لا زماني عند المتكلمين وكذا تقدم عدم الزمان على وجوده ذاتي لا زماني عند
الجميع حين تناهي الزمان اما عند المتكلمين فظ واما عند الحكماء فلان تقدم عدم الممكن على وجوده ذاتي لا زماني
على ما اشرنا اليه ثبت ان الله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان حتى يلزم قدمه بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى
بالنحو المتقدم ذاتيا كما ذكره المتكلمون في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بل في تقدم عدمه على وجوده ايضا
على ما اشرنا اليه لا يقال هذا التوجيه اعني كون تقدم الواجب على الزمان ذاتيا لا بالزمان لا يدفع الاشكال
اذ لا شك ان الواجب تعالى قديم بالزمان فاعتبار التقدم الذاتي فيه لا يدفع لزوم محذور قدم الزمان
لانا نقول معنى كونه تعالى قديما بالزمان انه لا يسبق شئ من الازمنة الموهومة المفروضة على وجوده تعالى
فاقارن وجود الواجب تعالى هو الازمنة الموهومة لا المحققة حتى يلزم قدمه ويمكن ان يكون معنى كونه تعالى قديما
بالزمان انه لا يسبق عليه شئ من الازمنة الموجودة فغاية ما يفهم ح سبق الازمنة الموهومة عليه تعالى وذلك وهم
باطل بشهادة البراهين القاطعة ومقارنة الزمان الموجود لوجوده تعالى لا يقتضي قدم الزمان ايضا
اذ معنى القديم بالزمان انه اسبق واقدم من كل من الزمانيات وظاهر انه لا يلزم منه قدم الزمان والحق ان المتكلمين لا يريدون
بالقديم بالزمان ما اراده الفلاسفة ما فالمعنى الثاني انسب بمذاق المتكلمين والمعنى الاول اولى في الزامهم على ان

طبيعي م

الاصطلاح عندهم هو التقديم فقط على معنى انه لا ابتداء لوجوده هكذا ينبغي ان يفهم ثم ان حاصل هذا المقام ان
المتكلمين لما جعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ذاتيا لا زمانيا حكموا بحدوث الزمان من غير ان يلزم ح وجود
الزمان على تقدير عدمه فجعلوا تقدم عدمه عليه ايضا ذاتيا وكذا تقدم الواجب عليه ايضا من غير لزوم محذور واما
الفلاسفة فلما جعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض زمانيا حكموا بقدم الزمان وبلزوم وجوده عند عدمه
وجعلوا تقدم الواجب عليه زمانيا وذاتيا ايضا لكن بمعنى التقدم بالعلية لا بالمعنى الذي اراده المتكلمون فالنزاع المذكور
مبني لابحاث كثيرة بين الطائفتين كما اشار اليه المص في المواقف وقد اشرنا الى بعض المباحث المبني على ذلك المبنى
كما لا يخفى على اولي النهى قال المص وعلى ان العالم اي العالم بجميع اجزائه او كل فرد من افراد العالم على ان يكون لهذا القول
قضية خارجية على ما هو اللايق بغرض المتكلمين كما حققناه في قولنا العالم حادث فتذكر قابل للفناء اي للعدم الطارئ
على الوجود كما فسر به اشارة لما يقتضيه الاستدلال بالاية الا بيته لا مطلق العدم والا لكان هذا الكلام بعد قوله العالم
حادث تكرارا ولا مطلق الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء لان المستدلين بالاية المذكورة صرحوا بذلك
اي بان المراد من الهلاك العدم الطارئ على الوجود والا فالهلاك بمعنى مطلق الخروج عن الانتفاع مسلم عند جميع
المتكلمين فلا معنى للنزاع فيه قال في شرح المقاصد في بحث ان الاجسام باقية زمانين او اكثر استدل على جواز
العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان
فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بانه هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع
فيه فانه يجوز ان يكون الشئ في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل
ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفوس الناطقة على راي ارسطو والامكان لا ينافي الازلية كما في الاجسام
الزمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة هذا كلامه ولما كان الجواب عن الدليل الاول غير تام لان حكم الحدوث
العدم بالفعل فكما صح ذلك صح العدم الطارئ على الوجود حتى يقوم دليل الامتناع ولم يقم جعل الشارح هذا الحكم
لازما لحدوث العالم فلذلك لم يفسر العطف ههنا كما فسر في المسئلة الاتية وقد قال المص في المواقف ان صحة
فناء العالم فرع الحدوث فمن قال بقدمه لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه والعدم
قبل كالعدم بعد لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز الاخر عليه ولم يخالف في ذلك احد الا الكرامية
فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها وقال الشريف هناك القائلون بجواز
الفناء اختلفوا في الوقوع من حيث ان بعضهم توقف فيه واول الايات الدالة عليه وهو الذي اشار اليه الشارح
بقوله واختلفوا في الوقوع وقال في بحث المعاد اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للفلاسفة والتناسخية
وبعض الكرامية وابي الحسين البصري وقال الشريف هناك اما اولا فلان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول
باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه
قصة ابرهيم عليه السلام واما الثاني فلان الفلاسفة والتناسخية حالهم ظاهرة وما عداهم وان كانوا مسلمين

على
اعني نزاع كون تقديم بعض اجزاء الزمان على بعض ذاتيا وكونه قسما ساريا خارجا عن الاقسام الخمسة كما هو عند المتكلمين وكونه زمانيا وقسما خاصا كما هو عند الحكماء منه

مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني لكنهم ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها كما نبهنا
عليه انتهى ملخصا وهكذا في شرح التجريد وسيصرح الش بما يقرب منه قال الفاضل المحشي ما حاصله انه من هذا
البيان ظهر امور ثلثة الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعي المفسر بما لا يكون الطرف المخالف للحكم
واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم منه محال اصلا ويقال له الامكان
الاستعدادي وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر وليس المراد به الامكان الذاتي المفسر بعدم كون الطرف
المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد بالقوة ولا بمعنى اتصاف القابل
بالقبول اذ الاولان يجامعان الامتناع بالغير فيأباه قوله وقال بعضهم انه سيقع والثالث مذهب بعض
المعتزلة فلا يحمل كلام المص عليه مع ان اتصاف الموجود بالفناء يستلزم اجتماع النقيضين ولذا فسره بالطريان
ثم ان الامكان الوقوعي لا يستلزم الوقوع بالفعل وان كان موهما ذلك لان الامكان الوقوعي شامل للامكان الاستقبالي
الذي هو صرافة الامكان بحيث لا ضرورة في شيء من الطرفين لما حقق في محله من ان ما عدا الامور الاستقبالية
يشتمل على ضرورة واقلها الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان
الوقوعي انما يستلزم الوقوع بالقياس الى الماضي والحال لا الاستقبال فلا مانع من حمل القبول عليه الثاني
ان قول الش وذهب الكرامية الى عديل قول المص قطعا لا عديل قول الش فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه
البعض وكون الكرامية قائلين بالحشر الجسماني وانفطار السموات وانتثار الكواكب على ما يقتضيه النصوص
لا ينافي قولهم بامتناع الفناء لان المراد بالفناء العدم الطاري على الوجود ويجوز ان يكون ذلك ممتنعا
مع القول بالحشر الجسماني بالجمع بعد تفرق الاجزاء وانما يلزم تلك المنافاة للفلاسفة القائلين بقدم العالم
ونوع الانسان وهم كانوا مع الكرامية في القول بامتناع الفناء لكن الش لم يذكرهم لان الكلام ههنا في
القائلين بحدوث العالم وهم ذهبوا الى قدمه فغرض الش من ذكر مذهب الكرامية انما هو بيان ان غرض المص
ردهم كما رد الفلاسفة بقوله العالم حادث لا للتشنيع عليه بان المتبادر من كلامه ان الكرامية داخلون في هذا
الاجماع كما هم داخلون في الاجماع السابق كما توهم لان الكرامية غير داخلين في مجموع القول بالحدوث ولا يوجب
~~الدخول في مجموع الحدوث~~ والقابلية حتى يكون في كلامه تشنيع عليه الثالث ان عديل قوله قوله فقال بعضهم
انه سيقع هو قول المعتزلة وبعض الاشاعرة القائلة ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح وبان الحشر
بجميع هذه الاشياء وبعض الشيعة كالطوسي وسائر الفرق وسيرجح الش هذا المذهب الثاني في ضمن
ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه في بحث المعاد ولاجل الاكتفاء بما سيأتي ترك عديل هذا القول
ههنا وربما يستفاد الترجيح من القدح في دليل هذا البعض ايضا فيما بعد انتهى ملخصا ثم قال اختلافهم في انه يقع بالفعل
او لا يقع مع امكانه مبني على الاختلاف في جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كما سيشير اليه الش
فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايجاد بعد الاعدام ومن

بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لا يتحقق الضرورة فيها الا حرصه

كما يدل عليه العطف بالواو في قوله وعلى ان العالم

ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض
الاخر كالسموات والارض ويقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المفترقة لا بالايجاد بعد الاعدام ونحن نقول هذا
مع كونه تطويلا بلا فائدة متناقض فانه حمل اولا القبول بمعنى الامكان الوقوعي والذي لا امتناع فيه لا من ذاته
ولا من غيره بوجه من الوجوه وعبر عنه بصرافة الامكان ثم قسم القائلين بالقبول بهذا المعنى المذكور الى فرقتين فرقة
قائلون بالوقوع وفرقة قائلون بعدم الوقوع بل بصرافة الامكان ثم بنى اختلافهم المذكور على جواز اعادة المعدوم
بعينه او عدم جوازه وجعل مذهب الكرامية مقابلا لهما ومن البين ان الفرقة الثانية اذا كانوا قائلين بامتناع اعادة
المعدوم بعينه يكون الفناء بمعنى طريان العدم على الوجود ممتنعا عندهم ايض بالامتناع بالغير فلا وجه لكون
القبول عندهم بمعنى الامكان الوقوعي بالمعنى الذي بسطه ثم ان المذكور في شرح المواقف وشرحه ان الكرامية مع الفرق
الثانية في القول بامتناع اعادة المعدوم بعينه كما نقلناه اولا وهو المذكور في شرح التجريد وشرح المقاصد ايض
فلعل هذا وجه جعل من جعل قوله الاتي وذهب الكرامية عديلا لقوله فقال بعضهم وان لم يكن مقبولا عندنا ايض
فالحق ان قول الش وذهب الكرمية اه عديل قول المص كما هو المصرح في المواقف وقد نقلناه وان عديل قوله فقال بعضهم انه سيقع
متروك ههنا وهم ماعدا الكرامية والجاحظ على ما في المقاصد وشرحه لا في غيره من الاشاعرة وغيره من سائر
الفرق وان القبول المذكور بمعنى الامكان بالغير كما ذهب اليه الفرقة الثانية لا بمعنى الامكان الوقوعي حيث انكروه للزوم اعادة المعدوم
بعينه او لا بل واقعا بمعنى الامكان الوقوعي كما ذهب اليه الفرقة القائلون بالوقوع وان الكرامية قائلون بامتناع ذلك القبول على ما هو
المصرح في المواقف فان قلت الكرامية ان بنوا ذلك على لزوم اعادة المعدوم بعينه وهو الظاهر من قولهم بالحدوث
لم يكن فرق بينهم وبين الفرقة الثانية قلت هم مصرحون بامتناع الفناء والظاهر منه الامتناع الذاتي وان
حكموا بالحدوث ثم اقول ثانيا الاشاعرة والمعتزلة ماعدا ابي الحسين ومحمود الخوارزمي جوزوا اعادة المعدوم بعينه
على ما هو المصرح به في المواقف حيث قال المص خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي والطائفة الاولى كانوا فرقتين فرقة قالوا بوقوع الفنا وفرقة قالوا بعدم وقوعه وان قالوا
بصحته فعلى هذا فالقبول بمعنى الامكان الوقوعي على ما قيل والقائلون به فرقتان كما اشرنا اليه من غير ان يكون
النزاع بينهم في الوقوع وعدمه مبنيا على جواز الاعادة وعدم جوازه كما زعمه الفاضل المحشي وكل من لم يجوز اعادة
المعدوم بعينه فهو داخل في شق الكرامية وقائل بامتناع الفنا لا بامكانه بالامكان الوقوعي فعلى هذا فقول
الش وذهب الكرامية عديل قول المص لا عديل قول الش فقال بعضهم اه وان عديل هذا محذوف كما اشرنا اليه
وبهذا يظهر فساد ما فصله في الوجه الثاني والثالث وفي بيان مبنى النزاع بين الفرقتين كما لا يخفى هذا هو تحقيق
المقام فدع عنك خرافات الاوهام فقال بعضهم انه سيقع اي وقال البعض الاخر من القائلين بصحة
الفناء انه لا يقع لكن قد اسلفنا قريبا ان من لا يقول بالوقوع ان بنى ذلك على امتناع اعادة المعدوم بعينه فهو
داخل في شق الكرامية ولذا كانوا في الاستدلال ههنا فرقتين كما نص عليه في المقاصد والمواقف والتجريد وشروحها

فيه تعريض للفاضل المحشي حيث غرا كون الحافظ مع الكرامية الى جميع الكتب الكلامية المتداولة مع انه غير موجود في شرح المقاصد منه

ع وهكذا ايض في شرح التجريد وهو المستفاد من كتب التفتازاني منه

ع ولذا قال المص في المقاصد اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء او جمع بعد التفرق والحق التوقف وهكذا قال في المواقف وشرحه ايض فقد حصروا جميع الفرق ههنا الى فرقتين وان كان القائلون بان الحشر ايجاد بعد الفناء فرقة قالوا بوقوعه وفرقة قالوا بامكان الوقوع منه

وقد قال المص في موضع اخر اجمع الملل والشرايع عن اخرهم على جواز الحشر ووقوعه وانكرهما الفلاسفة هذا منه

وشروحها ولكل من الفريقين حجج شرعية احتج القائلون بالوقوع بوجوه الاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد
بالمنع الثانى قوله تع هو الاول والاخر ولا يتصور الا بانعدام المخلوقات وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها
واجيب بان المعنى هو المبدأ والمعاد او هو الاله لا غيره او هو الباقى بعد هوت الاحياء او هو الاول خلقا والاخر
رزقا الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وليس المراد الخروج عن الانتفاع لان منفعة الدلالة على الصانع
باقية بعد التفرق فالمراد به الطارى والمعنى على انه سيهلك بطريق المجاز بناء على ان صيغة الفاعل مجاز فى الاستقبال
وان اتفق على كونها حقيقة فى الحال واختلف فى كونها حقيقة فى الماضى فلو حمل على الحال والمضى لزم هلاك الكل
عند نزول الاية او قبله فتعين معنى الاستقبال وان عبر بما يشعر بالحال او المضى للاشارة الى تحقق وقوعه وانه
لم يكن بعد القيمة لئلا يلزم فناء الجنة والنار ويتعين انه فى الاستقبال الذى قبل الحشر واجيب بان الامكان هلاك
فى نفسه وكذا الخروج عن الانتفاع الذى خلق الشئ لاجله وان صلح لمنفعة اخرى الا يرى ان ليس مقصود البارى
تعالى من خلق كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك او المراد بالهلاك الموت كما قوله تعالى ان امرؤ هلك وان
رد ذلك بانه تخصيص العام من غير قرينة بالحيوانات الرابع قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا
اول خلق نعيده والبداءة من العدم فكذا العود واجيب بان بدأ الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله تعالى وبدأ
خلق الانسان من طين الخامس قوله تعالى كل من عليها فان واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع
المقصود كما يقال فنى الزاد والطعام وافناهم الحرب واحتج الاخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد انما
هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام سواء كان ذلك ممكنا بالامكان الذاتى لكنه لم يقع لمانع او ممتنعا
ذاتيا كما عند الكرامية على ما وجهنا به اولا عبارة المص مع قوله الخ وذهب الكرامية اه او كان ذلك ممكنا واقعيا
ولم يقع لكن على ان يكون هذا القسم داخلا فى شق الكرامية ~~او كان ذلك ممكنا واقعيا ولم يقع لكن على ان~~
~~يكون هذا القسم داخلا فى شق الكرامية~~ ان كان عدم الوقوع لمانع على ما وجهنا به ثانيا بوجوه الاول انه
لو وقع الايجاد بعد الاعدام لزم اعدام الجنة والنار المخلوقتين الآن فيلزم ان لا يكون اكلى الجنة وظلها دائمة مع
ان النصوص دالة على دوام اكلها وظلها ويلزم ايضا ان يعيدهما الله بعد اعدامهما وهذا محال لان الوجود ثانيا
ان كان عين الوجود اولا لزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان كان غيره لزم ان لا يكون الجزاء من الثواب والعقاب
واصلا الى مستحقيه فى المطيع والعاصى مع ان النصوص دالة على وصول الجزاء الى مستحقيه وهذا هو الوجه الذى
اشار اليه الشارح بقوله ويلزمهم فناء النار وان الله تعالى اه واجيب بمنع امتناع اعادة المعدوم وبان الاعدام
الآتى لا ينافى الدوام المتعارف العرفى سيما فى دوام الاكل المستعقب فى نفسها بل فتتيل دوام الاكل وانظل انما
هو بعد استقرار الاهل كالخلود فكما انه لا خلود قبل الاستقرار كذلك لا دوام فى الاكل وانظل قبله لمنع
الخلود قبل الاستقرار كما يستفاد من قوله الآتى ولا يراد اه ودوام الاكل وانظل تحكم الثانى فى الايات
المشعرة بان النشور فى الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا بالايجاد بعد الاعدام قال الله تعالى ارلى

كيف يحيى المولى انى يحيي هذه الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك تحزهون الى غير ذلك وأجيب بان غايتها عدم الدلالة
على الاعدام لكونها مسوقة لبيان الاحياء والجمع ثم هي معارضة بايات تشعر بالفناء كما سبق ثم اقول هذا خلاصة
ما في شرح المقاصد وغيره ولا يخفى على من راجع الكتب الكلامية ان ادلة الفرقة الثانية مشتركة بين الكرامية
وغيرهم من سائر الفرق الاسلامية ضرورة انهم معترفون بالحشر الجسماني ولا يكون ذلك الا بالجمع بعد تفرق
الاجزاء عند من انكر الايجاد بعد الاعدام فما زعمه الفاضل الحشي ههنا من ان الكرامية خارجة عن المحتجين الاخرين
وانهم هم القائلون بعدم الوقوع فقط ثم قوله الاحتجاجات المذكورة للفريقين بالنظر الى ما عدا الكرامية مما
لا يساعد عليه عقل ولا نقل ومن الله التوفيق والعصمة ولذا اطبنا الكلام في هذه المسئلة صونا للاخوان في الوقوع
في المزلقة ويلزمهم فناء الجنة والنار اه اي يلزمهم في مدعاهم اي وقوع الفناء او في استدلالهم بالاية
المذكورة فعلى الاول يكون معارضة باذ يقال لو كان الحشر بالايجاد بعد الاعدام لزم ذلك وعلى الثاني
يكون نقضا لدليلهم المذكور باستلزامه خصوص الفساد باذ يقال لهذا الدليل المذكور يستلزم امرين الاول
فناء الجنة والنار المخلوقتين الان وفناء اجزاء بدن الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التي هي اجسام
لطيفة سارية في البدن كسريان الماء في الورد عند جمهور المتكلمين او هي وان كانت جواهر مجردة كما عند المحققين
من المتكلمين كالغزالي والحليمي والراغب الاصفهاني في الصوفية باسرهم لكنها عدت اجزاء من افراد الانسان فيكون
داخلة ايضا في قوله واجزاء بدن الانسان على ان يكون المراد بالبدن افراده تسامحا هكذا قيل ولا يخفى ما فيه
من التكلف اذ الاية المذكورة ح تدل على فناء كل شيء وان لم يصرح المعارض الا ما ذكره على انه يحتمل ان يكون
المستدل اخرج تلك الارواح المجردة من عموم الاية فلذا اقتصر المعارض على ما ذكره والثاني انه يلزم ان يعبد الله
تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة في الجنة والعقاب في النار
والاول صح مستلزم لعدم دوام اكل الجنة وظلها وعدم وصول الجزاء الى مستحقيه حين فنى اجزاء بدن
الانسان وكذا الثاني صح ايضا لانه يستلزم اعادة المعدوم بعينه ولا شك في استحالته وقد عرفت
آنفا لزوم هذه الاشياء واستحالتها ايضا والمخلص من طرف الجمهور عن ذلك فتذكر فعلى الايراد المذكور
اشارة الى ادلة الفرقة الثانية القائلين باذ الحشر بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام
كما لا يخفى على اولي الافهام اذ لهم ان يقولوا آخرا كما اذ لهم ان يقولوا اذ لك كذلك لهم ان يقولوا ان غاية
ما لزم من فناء الجنة والنار عدم دوام النعم والنقم كما هو مراد المعترض وليس ذلك بمحذور ح لان دوام النعم
والنقم انما هو بعد استقرار اهلهما ففي هذا الكلام اشارة الى الجواب عن الاعتراض المذكور ايضا قال
الامام الغزالي اه منع للدليل المذكور بعد الايراد بالمعارضة او النقض لكن الكلام الاحياء محتمل لوقوع
التجوز في لفظ الهالك بعلاقة الاستعداد كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال تاويل الاية يكون اثارا
او من الاول الى العدم ليس اولى من التاويل بكونه قابلا له يعني كلا التاويلين مجازي وليس التجوز بعلاقة الاول

الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح كما حكم به الامام في هذا الاحتمال
فيكون مآل الايضاح الى الامكان الذاتي على معنى ان الوجود الامكاني كالعدم بالنظر الى الوجود الواجبي الثاني ان
يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو الا ترى كل علم مضمحل في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة مضمحلة
في جنب القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات فالسالك يرى الوجود الامكاني في هذه المرتبة مضمحلا
بالنسبة الى الوجود الواجبي ولا يلزم على هذا انعدام الاشياء كما لا يلزم انعدام الكواكب عند طلوع الشمس وسمي
هذه المرتبة بالفناء في التوحيد الثالث ان يكون اشارة الى مرتبة الوحيد في الذات فيحمل الهالك على المعدوم
حقيقة كما هو صريح مشكوة الانوار فيكون مآل الكلامين في الكتابين واحدا هذا ونحن نقول بل يمكن ان يكون
كلام المشكوة اشارة الى مرتبة الفناء في الصفات وفي الذات فلا يلزم ان يحمل الهالك على المعدوم حقيقة
فلا يلزم المحذورات التي اوردوها على السادات المحققين وقال في مشكوة الانوار هذا هو القول
بوحدة الوجود كما اتفق عليه طائفة الوجودية قدس الله اسرارهم وتلخيص هذا المذهب ان الموجود الحقيقي
انما هو الله تعالى لا غير كما شاهد به المترقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة بطريق البداهة والكشف
لا بطريق النظر العيني الخالي عن الشكوك والشبهات واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية
لان ذلك الموجود الحقيقي الذي هو حضرة الوجود القائم بذاته لما تجلى على الاعيان الثابتة التي هي الصور
العلمية اللازمة لذات الواجب تعالى ظهر ذلك الوجود الحق تعالى في كل مظهر من تلك الاعيان الثابتة بظهور مغاير
لما ظهر في الاخر بناء على ان تلك الاعيان متخالفة في استعداداتها لقبول الوجود بمقتضى الاسماء الالهية
المتخالفة في الاحكام كالقابض والباسط والرحيم والمنتقم والقاهر فذلك الوجود الحق وصفاته العليا تظهر
في تلك الاعيان الثابتة على حسب ما يقتضي استعداداتها المتخالفة فصارت تلك الاعيان موجودات متخالفة فالكثرة
انما نشأت من كثرة الاستعدادات لا يرى ان شخصا واحدا تتجلى في مرايا متعددة متخالفة طولا وعرضا
واستقامة واعوجاجا وغير ذلك يرى ذلك الشخص في تلك المرايا المتخالفة بصور شتى حسب استعدادات
تلك المرايا مع عراء ذلك الشخص في حد ذاته عن جميع تلك الاوصاف المتخالفة فالوجود واحد حقيقي ومع ذلك
فهو منبسط على تلك الاعيان الثابتة بانظهور فيها وكيفية التجلي والانبساط مجهولة لا يعلمها الا ذلك الحضرة
تعالى فما دام ذلك التجلي والتعلق باقيا يرى ذلك الممكن موجودا ويطلق عليه اسم الموجود بعلاقة المظهرية واذا
انقطع ذلك التعلق لم يبق هناك موجود لا حقيقة ولا مجازا فالممكنات الوجودية عبارة عن الاعيان الثابتة
بشرط المظهرية للوجود الحق تعالى فهي في حد انفسها معدومة اذ لا وجود لذاتها ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود قط وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وبالجملة فالوجود منحصر في الواجب تعالى عندهم وليس للممكنات
وجود في انفسها الا باعتبار قياسها الى الواجب تعالى وكونها مظهرا لذلك الوجود الحق فظهر الفرق بين مذهبهم
ومذهب السوفسطائي لانه كما ينكر وجود الممكنات ينكر وجود الواجب بخلاف السادات فانهم لا ينكرون

كلا الوجودين اما الوجود الحق تعالى فظاهر واما وجود الممكنات فلانهم وان انكروه لكن ذلك انما هو بالقياس الى ذواتها
لا بالقياس الى ذات الواجب تعالى كما قررناه هذا قال الشيخ في رسالة الحدوث في تحقيق هذا المقام الحقايق كلها اذا اعتبرت
ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة كما في مدارك المحجوبين فهي ممتنعة وجودا وظهورا اما الاول فلان غير الحق الواجب
بذاته لا يمكن ان يكون موجودا واما الثاني فلان الظهور انما يتأتى من ارتباطها بالموجود الحق وهي بهذا الاعتبار
اخذت مغايرة لها ذاتا فلا يتصور ارتباطها به واما اذا اخذت من حيث هي تابعة لها فائتة بها فهي موجودة بمعنى
ارتباطها بالوجود فالاعيان الثابتة بذواتها التي يعتبرها الوهم ليست بموجودة اصلا مثلا الانسان عينه الثابت
هي الماهية المغايرة للحق المتصف بالصفات المخصوصة وهي ليست بموجودة اصلا لا حقيقة لاستحالته ولا بمعنى
ارتباطها بالوجود لانها من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود اصلا بل انما يتصف الحق بمعنى ان رسمه يظهر فيه
فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه يتعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين هو ما حقيقة الوجود
وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل هو ذات حق نعم يصير غيره
موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فيه هذا كلامه وبهذا يندفع اعتراضات الفناني علينا في بحث الوجود
من شرح المقاصد وتحقيق المقام خارج عما نحن فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا المذهب طور وراء طور العقل
وقد صرحوا بذلك ايضا وانه لا يمكن الكشف عن حقيقة هذا المسلك الا بالعيان دون البرهان كما اشار اليه
الامام في كلامه حيث جعل علم الظاهر علم المجاز واهله اهل المجاز وعلم الباطن علم الحقيقة واهله اهل الحقيقة
وان الاول كالمكان وضيع والثاني كرأس جبل شامخ لا يمكن الترقي منه اليه الا بنزاع نقب ومشقة فهذا المسلك
كالمكان بعيدا عن نظر العقل لا يمكن الوصول اليه الا بان يترقى من المكان الوضيع الى المكان العالي ليطلع عليه
ويرى بعين العيان حقيقة وهذا يحتاج الى امداد عظيم من حضرة الوجود الحق تعالى ولما كان اصحاب الظواهر
يطلقون الموجود على الممكن مع ان اطلاقه عليه مجاز بعلاقة المظهرية سموا اهل المجاز وعلمهم علم المجاز لكون
علومهم متعلقة بالموجود المجازي فعلى هذا المسلك يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة فان قلت فكيف يصح كون
العالم قابلا للفناء اذ لا وجود حقيقة للعالم مع ان جمهور المتكلمين اتفقوا عليه فيلزم ان يكون الاكابر مخالفين
لهم في هذه المسئلة ولا يليق تلك المخالفة بمنصبهم قلت على هذا يكون العالم قابلا للافناء بانقطاع التعلق الحاصل
بالتجلي من حضرة الوجود تعالى ثم اعلم انا ناظرين لما اتفقوا على ان كلام المشكوة اشارة الى القول بوحدة
الوجود شرحنا الكلام عليه بما تيسا على هذا المقام لكن الظاهر انه اشارة الى ما اشار اليه الفناني في شرح
المقاصد من انه ههنا مذهبا مقبولا عند العقل والشرع وهو ان الوجود كثير كالموجود الا ان السالك اذا انتهى
سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته ويغيب عن كل ما سواه
ولا يرى في الوجود الا الله وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد ويشير اليه الحديث الالهي ان العبد
لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الحديث وربما يصدر عنه
فاذا احببته م

عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتقدم الكشف فيها بالمقال ثم قال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان الطريق فيه العيان دون البرهان والله الموفق ثم اشار الى مذهب السادات الوجودية كما اشرنا اليه وردّه ردا شنيعا ولا يخفى على الفطن ان كلام المشكوة انسب بهذا المذهب الذى فى حدود العقل المختار عند التفتازانى فلم يظهر عندى وجه جعله مذهبا مغايرا لمع انه المناسب لحال الغزالى ايضا ثم العجب من التفتازانى انه قبل هذا المذهب وتمنى سيرة اصحابه وعرفانهم واعترف بان الطريق فيه العيان دون البرهان ثم ردّ مسلك السادات الوجودية مع انهم قالوا ايضا الطريق فيه العيان دون البرهان وكل من تكلم عن وحدة الوجود فقد تكلم بمقتضى كشفه وعيانه وما اورده من بعض البراهين فانما هو للتقريب لا للتحقيق بل حقيقة الحال فيه مفوض الى الله العليم الخبير فالحق ان ما ذهب اليه السادات الوجودية تحقيقا ما اشار اليه التفتازانى وقبله وتمناه فليس ههنا مذهبان احدهما مقبول والاخر مردود بل كل منهما مقبول وخارج عن اطوار العقل وبهذا انقطعت اختلال كلمات الناظرين ههنا وتحقيق اتحاد المذهبين فالا يساعد المقام اى اجمع اهل الحق اه قيل المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض المتفقين على الحدوث وامكان الفناء فالاشارة الى هذا التغاير صرح به وورد بانه انما يصح بتقدير جملة فعلية فى جانب المعطوف وان يرجع ضمير فاعله الى بعض المجمعين فى كل المتعاطفين طائفة واحدة وان قيد شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه اورده المص ليبين انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل فيكون التعبير باهل الحق لمجرد الاختصار وان لا فرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة السابقة فى ان كلا منها مجمع عليه عند الفرق فيكون هذا الكلام مثل ما فى المواقف من ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة اما عندنا فشرعا واما عندهم فعقلا هذا ولا يخفى ما فى كل اما الاول فلانا قد اسلفنا ان الرسالة لما عقدت لبيان عقايد الفرق الناجية كان المراد بالمجمعين السابقين هم الاشاعرة والماتريدية وان سائر الفرق مجمعون ايضا على حدوث العالم وعلى امكان الفنا فالتصريح المذكور ليس للاشارة الى ما ذكره بل للاشارة الى تغاير المسئلتين كما صرح به الشارح واما الثانى فلان المجمعين فى كل المتعاطفين طائفة واحدة لكن لا كما فهمه بل المراد بتلك الطائفة الواحدة هم الاشاعرة والماتريدية على ما حققناه وان اعتبار خروج قيد شرعا من المحكم المجمع عليه خارج عن الاعتبار او قد حقق فى محله ان الغرض الخاص من الكلام المقيد سواء كان مثبتا او منفيا هو ذلك القيد فالحق ان الاجماع الملحوظ ههنا انما هو بالنظر الى كون النظر واجبا شرعا وكلام المواقف لا ينافيه ايضا لان كل طائفة اجمعوا على ما انصبوا اليه من كونه شرعيا او عقليا نعم لو قال المص شرعا لا عقلا لامكن ما ذكره فالوجه ان المراد باهل الحق هو الفرقة الناجية وهم اهل الحق ايضا فلا خلل فى التقدير ولا فى الارجاع واما لزوم كون ما عداهم اهل الباطل فلم يكن لاخلل فى ذلك اذ الحق فيما ذكره الاشاعرة على ان المعتزلة سيخمن اكبرتهم فى امثال هذا المقام بالتعبير باهل الحق عن انفسهم واى خلل فى تعبير الشرح عن الفرقة الناجية باهل الحق وهو الفكر قبل النظر عند المص

وقد قال البعض انا نعلم ضرورة ان لنا اعتقادا ما فى وجود الله تعالى وصفاته وان لنا ظنونا ما فى الجائزات وان لنا شكوكا ما فى الواجبات وان لنا اوهاما ما فى المستحيلات وان لنا علوما ما فى الحسيات وان لنا ادراكات ما فى الوجدانيات وان لنا تخيلات ما فى الاختراعيات وان لنا تعقلات ما فى الكليات فما اصطلح عليه الطاهر الطبرى من تخصيص الاعتقاد بالجازم والظن بالراجح والوهم بالمرجوح والشك بالمتساوى ليس بمطابق للواقع

كما يلزم

فيلزم ح ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل

فالوجه ان المجموع الخ

ملاحظة المعقول للتحصيل المجهول وهو شامل للتصورات المفردة والمركبة والتصديقات والفكر سواء كان عبارة
عن مجموع الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية على اختلاف فيه اخص منه فلعل ذلك التفسير لما يأتي منه من ان المراد
من المعرفة التصديق ولا يكون ذلك الا بترتيب المقدمات اقول فعلى هذا يكون هذا التعريف اللفظي اخص ولم يقل احد
بجوازه وان لم يكن التفسير المذكور لفظيا فلا كلام في ذكاكة ايضا فالوجه ان الشارح بنى هذا على كون النظر والفكر كالمترادفين
على ما قاله ناقد المحصل وقد صرح به في حواشي التهذيب والحق ان النظر وان كان شاملا للتصورات المفردة والمركبة والتصديقات
وكذا الفكر وان شامل للتصورات المفردة والمركبة لكن المراد منهما ههنا التصديق كما ان المراد من المعرفة ذلك اذ
الوجوب الشرعي الذي هو حكم من الاحكام الشرعية انما يتعلق بذلك فافهم اي لاجل معرفة اما لاجل
تحصيلها كما فسره به شارح المواقف واما لاجل حصولها كما فسر به شارح المقاصد والشارح اجمل التفسير
للاشارة اليهما وانما حملوا الكلمة في ههنا على معنى لام التعليل لانه بظاهره غير صحيح لان معرفة الله تعالى هو الغرض
والعلة الغائية من النظر ومن البين ان الغرض لا يصح ان يكون ظرفا فالذي الغرض اذ يجب تاخر الغرض منه والظرفية
لابد فيه من المعية ولان المعرفة امر بسيط فلا يصح ان يكون ظرفا للنظر الذي هو عبارة عن الفكر المستلزم
لامور متعددة ولان المعرفة بعد حصولها لا معنى للنظر فيها اذ يلزم تحصيل الحاصل نعم لو نظر في امر اخر
لغرض استكشاف بعض احواله المجهولة وترتب عليه معرفة الله يجب عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة فلا يلزم
ح تحصيل المعرفة الحاصلة كما ذكروا فيما عدا الدليل الاول من الادلة الموردة على مطلوب واحد لكن ذلك دليل
ايضا على ان النظر الواجب ههنا لابد ان يكون لمعرفة خاصة وذلك لا يكون الا يكون كلمة في بمعنى اللام كما لا يخفى
في ههنا تعليلية اي مستعملة في معنى العلية بتشبيهها بالظرفية فكما ان المعلول مبتنى على العلة كذلك المظروف
على ظرفه كابتناء البناء على مكانه وفائدة التجوز هي الاشارة الى ان المعرفة توجد بدون النظر اذ الظرف اوسع
من المظروف في الغالب بدون العكس اذ لا يوجد المظروف بدون ظرفه كما لا يوجد البناء بدون مكانه
فيكون فيه اشارة الى ان النظر الواجب لا يكون لامر اخر غير المعرفة كما ان في الاول اشارة الى ان معرفة الله قد
تحصل بدون النظر كما سيجيء منه ولعل عذاب المرارة في حبس الهرة من هذا القبيل اذ لا يوجد عذاب المرارة
بدون حبسها وان كان يوجد الحبس بدون العذاب ففيه اشارة الى سعة رحمة الله تعالى وكثرة عفوه
فليفهم والمراد بمعرفة تعالى التصديق اه لما كان المتبادر المعروف من المعرفة التصور دون التصديق
لاسيما فيما اضيفت الى الله تعالى فح يخرج عنها التصديق بوجوده وصفاته البثوتية والسلبية حدوثا
بان المراد منها اعم التصديق بوجوده وصفاته ولما خرج عنه معرفته تعالى بكنهه مع انها واجبة دفعه بان
المعرفة بالكنه غير واجبة اذ لم تحصل تلك المعرفة لاحد وان كانت ممكنة الحصول فلو كانت واجبة مع عدم حصولها
لاحد لزم على الكل ترك الواجب وهو مرجح واما الجواب بان المعرفة بالكنه ممتنعه غير مقدورة لاحد فلا تكون
واجبة اذ لابد فيه من القدرة والاختيار فقد رده الشارح مفصلا واما التصور بوجه ما فحاصل لكل احد

احد ضرورة وبداهة فهو غير واجب ايض لما عرفت من ان الوجوب يستلزم القدرة والاختيار فان قلت التصديق
بوجوده وصفاته واجب كما صرح به وظاهر ان هذا التصديق يتوقف على تصور الموضوع والمحمول بوجه
مخصوص غير الوجه البديهي الحاصل لكل احد فيكون ذلك التصور مقدمة الواجب المطلق فيكون ذلك التصور المتعلق
بذاته او باحواله واجبا ايض فكيف يصح التحرير المذكور قلت تلك التصورات التي يتوقف عليها التصديق المذكور
ليست تصورات بالكنه اذ التصديق لا يتوقف على ذلك مع انها غير واجبة كما عرفت ولا نم ايض انها غير الوجوه
البديهية الحاصل لكل احد فان التصديق انما يتوقف على تصور الموضوع والمحمول بوجه ما فلم لا يجوز ان يكون
ذلك الوجه بديهيا وكافيا ههنا على انا نقول كما ان المراد بالمعرفة ههنا هو التصديق وهذا هو السر في تفسير
الش النظر بالفكر كما سبق فما قيل في الجواب عن السؤال المذكور من انه لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي الغرض
الاصلي بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق ثم قال لكن على هذا لا وجه لاخراج التعريف بالمفرد يحمل النظر على الفكر مختل من
وجوه تظهر بملاحظة ما قررناه بقدر الطاقة البشرية المراد من البشر ههنا كل مكلف على ان يكون
اللام فيه للاستغراق والمراد من الطاقة اقتداره عليه مع الشواغل الضرورية كالمساكن والملابس والمآكل
لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة وتحصيل العقايد الحقة في وسع كل مكلف بهذا المعنى ولو بادلة
اجمالية فمن قصر في ذلك كالفرقة الضالة فعليه وزره ولفظ القدرة للاشارة الى تفاوت درجات المكلفين
في ذلك التحصيل ولا يخرج المكلف بذلك التفاوت عن زمرة المؤمنين والقول بان لفظ القدرة للاحتراز
عما ليس في الوسع ففيه اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل اذ التكليف يدور على القدرة
والاختيار ليس بشيء لان تلك الاشارة حصلت بقيد الطاقة اذ معناها الاقتدار ولا يكون ذلك الا بالاختيار
فالوجه في لفظ القدرة ما اشرنا اليه ثم ان هذا القيد ليس كما اخذ في تعريف الحكمة لان المراد من البشر هنالك
جنس البشر ولا بد في كون الشخص حكيما وعالما بالحكمة ان يطلع على احوال اعيان الموجودات حسب ما يساعده
قدرة بني نوعه ولذا ترى كثيرا من الاذكياء لا يعدونه حكيما ولا كذلك الامر ههنا كما اشرنا اليه ولم
اطلع على دليل اي معتد به ولو بالنسبة سوى ما قال ارسطو افلا ينافي هذا ما سيجيء منه من قوله وقد
يستدل اه لان المنقول عن ارسطو وان كان غير تام لكنه غاية ما يمكن ان يستدل به في هذا المقام بخلاف
الدليل الاتي ولذا حكم بظهور ضعفه بخلاف ما ذكره ههنا فانه وان كان كلاما خطابيا بل شعريا لكن الوهم
يحكم به بل ربما يجرء العقل اليه ويمكن ان يقال ان معنى منهم من انفسهم والاستدلال الاتي ليس منهم بل من معاونيهم
واما عطف قوله وقد يستدل اه على الصلة في قوله سوى ما قال اه ههنا على معنى وسوى ما قد يستدل اه
فبعيد لفظا ومعنى كلام خطابي لا يفيد الا الظن الغير الكافي في المطالب الكلامية المفيدة لليقين
بل شعري لا يفيد الا انقباض الذهن عن التصور لا كنناه ذاته تعالى وعلى كلا التقديرين لا يفيد اليقين اذ
المذهب عند الاشاعرة ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى اولا بالذات فان ادعى ارسطو ومن تبعه ان

... كذلك المراد من النظر النظر في التصديق صح

كلنبوي م

كلنبوي م

ان خلق الله تعالى في العباد العلم بكنهه غير ممكن فذلك اول المسئلة ودوام الاعتراء المذكور لا يدل على ذلك وان قال
بامكان الخلق المذكور فلا يدل الاعتراء المذكور على الامتناع اصلا لان الله تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه في
بعض عباده بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلالات الاخر هنا منها ما قيل ان جميع النفوس المجردة البشرية
وغيرها مهذبة كانت اولا انقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى والانقص يمتنع له اكتناه ما هو اشد تجردا وتنزها كما انه
يمتنع للمجردات اكتناه الماديات وكذا ما قيل لما كان الله تعالى اقرب الينا من حبل الوريد على ما نطق به القران المجيد يمتنع
ادراك البصر ما اتصل به وكذا ما قيل يمتنع اكتناهه تعالى اذ لا مناسبة بين الحادث والقديم والاكتناه لا بد فيه
من كمال المناسبة انتهى اذ الكل كلام خطابي بل مبني على مقدمات فلسفية وانكار لكمال قدرة الله تعالى على خلق العلم بكنهه
في عباده ثم اقول هذه الكلمات على مذاق الاشاعرة فيلزم منه تخطئة الاكابر لميلهم الى الامتناع بالاكتناه مع ان
الش يعينهم في كثير من المواضع بل فلو كان مراد هذه الفرقة من الامتناع الامتناع العادي لم يكن بينهم وبين الاشاعرة
نزاع الا في اللفظ فتدبر وبالله التوفيق وقد يستدل اه حاصله انه لو حصل العلم بكنهه تعالى فاما ان
يحصل بداهة او كسبا اما بطريق الرسم او بطريق الحد والكل محال فكذا حصول العلم بكنهه اما الملازمة فظ واما
بطلان اللوازم الثلثة فنقول اما الاول فلان حقيقته ليست بديهية بالنسبة الى شخص والى وقت والا لحصلت
بالفعل لشخص في وقت مع ان عدم الحصول بالفعل متفق عليه فظهر من هذا ان قوله حقيقته ليست بديهية سالبة دائمة
لا سالبة ضرورة كما توهم اذ لو كانت سالبة ضرورية لم يتم تلك المقدمة لانا اذا قلنا ان حقيقته تعالى ليست بديهية
بالضرورة على ان يكون الضرورة جهة القضية كما توهم يحتاج في اثباتها الى ان يقال والا لامكن حصوله لشخص
في وقت بناء على ان نقيض السالبة الضرورية الممكنة العامة الموجبة وح ان بني استحالة اللازم في قوله والا
لامكن اه على ان حصوله ممتنع يكون هذا رجوعا الى اول المسئلة وهو دور باطل بخلاف ما اذا كان ذلك القول سالبة
دائمة اذ بيانه ح في غاية الوضوح كما اشرنا اليه والقول بان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع من المستدل انما
هو بالنظر الى انتفاء طرق الحصول جميعا من البداهة والكسبية اذ من البين ان طرق الحصول اذا انتفت جميعا
يمتنع الاكتناه قطعا نعم يرد على حصر الطريق في الثلثة بحث اشار اليه التفتازاني في شرح المقاصد وهو انا
لا نم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالكسبيات او بصيرورة
الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر المجردات لكنه لا يندفع بجعل القضية المذكورة سالبة
ضرورية نعم ظاهر قول الش الآتي اذ لا دليل على امتناع افادته لكنه يقتضي ان يكون قوله والرسم لا يفيد لكنه
سالبة ضرورية لكن الامر ههنا ليس كذلك ثم انا نقول ايض من يدعي الامتناع ههنا لا يدعي الامتناع الذاتي مثل
اجتماع النقيضين وغيره بل الامتناع الذي ينشاء من الغير وهو ظاهر ومن البين ان الدوام لا ينفك عن
الضرورة بهذا المعنى على ما حقق في محله مع انه اذا كان سالبة دائمة فاللازم هنا عدم تمامية التقريب على تقدير التسليم
بخلاف ما اذا كان سالبة ضرورة اذ يستلزم ح الدور الباطل فالحق ان القضية المذكورة وكذا قوله والرسم

كلبنوكرم

كلبنوكرم

والرسم لايفيد الكنه سالبة دائمة لاسالبة ضرورية وآما الثانى فلان الحد اما تام اوناقص وايكلح مستلزم
لتركبا لواجب لوجوب تركبا لحد من الجنس القريب اوالبعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لايفيد الكنه
واما الحد الناقص للبسيط بمفرد فمحال لانه اذا كان عينه يلزم توقف الشئ على نفسه من غير مغايرة ولو بالاجمال
والتفصيل وان كان غيره يلزم ان لايكون حدا وآما الثالث فلان الرسم اما تام اوناقص وكل منهما لايفيد الكنه
بالضرورة على ظاهر قولالش او دائما على ما حققناه لان البساطة العقلية محتاجة اه يعنى
ان اراد بالبساطة البساطة الخارجية فسلم لكنه غير مفيد اذ لايستلزم البساطة الخارجية البساطة
العقلية حتى يكون حد المركب من الجنس والفصل محالا اذ لادليل على استحالة مثل هذا التركيب ح وان
اراد بالبساطة البساطة العقلية فذا غير مسلم فى حق الواجب اذ البرهان انما يقوم على استحالة التركيب
الخارجى لاستلزام الامكان والاحتياج لاعلى استحالة التركيب العقلى اذ لامحذور فى تركب الواجب
فى العقل من الجنس والفصل والاول لعل الش بنى هذا المنع على ما هو المختار عند المحققين ومنهم المحقق
والشريف والش من ان اجزاء العقلية للماهيات امور انتزاعية لاوجود لها فى الخارج وح لايكون التركيب
العقلى مستلزما للتركيب الخارجى فلا محذور ح فى تحديد الواجب وتحقيق هذا المقام الذى هو معركة عظيمة
بين الاعلام انهم اختلفوا فى كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة كالناطق والحيوان للانسان على اربعة
مذاهب حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صورا لامور متعددة اولامر واحد
وعلى الاول اما ان تكون تلك الامور موجودة بوجود واحد اوبوجودات متعددة وعلى الثانى اما ان تكون
تلك الصور مأخوذة من وجود متعدد بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة فذ اخذ كل منها مذهبا
الاول ان تكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية لاوجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول
شئ واحد بعينه فى محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه والكل
ح الثانى ان تكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب ماهية ووجودا ويرد عليه انا لاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجى وان فرض بينها اى ارتباط امكن
يمتنع ان يقال احدها هو الاخر او يقال المجتمع منها هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد به بداهة العقل ولافائدة
فى ذلك الا لتمام الاجزاء بعضها مع بعض كما توهم الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة
من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لامعنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا
قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعانى مفهومات صادقة هو هو هو يصير باعتبار خصوصها
شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات
هى الذاتيات وبها صارت تلك الماهية والمأخوذة من التوابع هى العرضيات اذ ليس لها مدخل فى تقوم الماهية

بل انما حصلت بالعرض كما اذا حصل للانسان [illegible] والنمو والتغير والحس والحركة والنطق
التعجب والضحك المجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا [illegible] متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات
وصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وبهذا التحقيق امتاز الذاتيات
من العرضيات كما زعمه صاحب هذا المذهب ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من اجزاء
خارجية ولذا حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها وصورها وان الحيوان مأخوذ من
بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة ويرد عليه ان تلك المعاني الحاصلة للشيء المتبعة لمعان اخر ان كانت
داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات
المشتقة منها ذاتية له لان ذلك المشتق يشتمل على نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على الخارج لا يكون ذاتيا
وهو ظاهر وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لاشتمالها على تلك المعاني
الخارجة عن المركب الرابع ان يكون تلك الاجزاء صورة الشيء واحدة بسيطة ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل باعتبار
شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وهو المختار
عند المحققين ولا اشكال عليه الا ان الصورة العقلية المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج
وجوابه ان للعقل ان ينتزع الصور العقلية من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض النفس وبحسب
شروط مختلفة يقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل واكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها الا ترى
انك اذا شاهدت زيدا فقط تعقل النفس صورة مطابقة له واذا شاهدته مع افراد كثيرة للانسان تعقل
هناك صورة اخرى مطابقة لابي نوعه واذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا تعقل هناك صورة
اخرى مطابقة لابي جنسه كذا قرره الشارح الجديد للتجريد وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما قرره الفاضل المحشي
ههنا حيث ترك في بيان المذهب الثالث وجعله مشتركا بين المذهبين الاوليين وزعم ان كلا منهما يزعم ان اجزاء الماهية
مأخوذة من امور متغايرة موجودة بحسب الخارج كالحيوان والناطق المأخوذين من الصورة الجسمية والنوعية
وهذا كما ترى مختل لان ذلك انما ذهب اليه الطائفة الثالثة واما الاوليان ففاية ما ذهبوا ان اجزاء الماهية موجودات
متعددة بوجود واحد وبوجودات متعددة ولا يقتضي ذلك كونها مأخوذة من الاجزاء الخارجية للمركب
لا يقال التشريف قرر المذاهب في شرح المواقف ثلثة وترك الثالث الذي ذكرته فهذا دليل على ما قرره القائل
لانا نقول نعم لكن ما قال ان تلك الاجزاء المتغايرة الموجودة بوجود او بوجودات متعددة مأخوذة من
الاجزاء الخارجية للمركب والا لم يبق وجه لما قرره شارح التجريد ولعل ترك الشريف لبيان المذهب الثالث
لوضوح بطلانه او لعدم الاعتناء به فليفهم ثم نرجع الى ما كنا فيه وهو ان الشيخ بنى كلامه ههنا على ما هو المختار
عند المحققين واندفع بذلك ما استدل به الشيخ على البساطة العقلية في الواجب بان وجود الجنس والفصل
واحد وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فظاهر فوجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود

وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما انتهى وذلك لان تعدد الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الاخر انما هو في
العقل فقط لما تقرر انهما متحدان في الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار فلا ينافي
ذلك التركيب كون وجود الواجب عينه هذا وكذا ما استدل به الش على ذلك من انه لا يخ من ان يكون احد الجزئين
فقط عين الوجود المتأكد او كلاهما عينه او لا شئ منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب ذلك الجزء الذي هو عين الوجود
والاخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه في قوامه الى
الاجزاء التي ليست عينه فيلزم تركب الواجب من الممكن وايض لو تركب الواجب من الجزئين العقليين لجاز للعقل تحليله
الى شئ ووجود مثلا يكون جنسه او فصله ب فيكون ا موجودا او ب موجودا وقد تبين لك ان كل ما هو كذلك
فهو ممكن انتهى وذلك لانا نختار في الاول كون الجزئين عين الواجب من غير لزوم تعدد الواجب لان كل منهما امرا
انتزاعي لا يضر بساطة ما هو موجود خارجي ونقول في الثاني ذلك الوجود امرا انتزاعي وليس ذلك عين
الواجب فلا يلزم من التركيب من مثله امكان الواجب هذا ما ذكروه في هذا المقام ولنا فيه بحث وهو ان الانتزاع المذكور
انما يتصور في موجود خارجي له هوية خارجية بحسب استعدادات متفاوتة وشروط مختلفة وبحسب التنبه
لمشاركات ومباينات على ما اشرنا اليه في تحقيق المذهب المذكور وذا لا يتصور في الواجب الذي وجوده عين
ذاته قطعا فلا يتصور فيه وجود الجنس والفصل حتى يجعلا من الامور الانتزاعية ولا ينافي بساطة الواجب
الخارجي فلا حاجة الى الاستدلالات المذكورة ولا تندفع تلك الاستدلالات بالبناء على المذهب الرابع كما
فهموه ولو بني الامر على ما قاله الحكماء ان المبدأ تعالى واحد من جميع الجهات يكون البساطة العقلية واضحة جدا
فالحق ان تحديده تع ممتنع وعدم افادة اه يعني لو سلم ان البساطة العقلية ثابتة بالبرهان وان
البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فان اراد بقوله والرسم اه السلب الجزئي فمسلم لكنه غير مفيد
وان اراد السلب الكلي فمم فلم لا يجوز ان يكون الكنه لازما بينا بالمعنى الاخص لبعض الرسوم وح يلزم من تصوره
تصور ذلك الكنه قطعا ولا نقول بوقوع هذا حتى ينافي ما هو المختار من عدم حصول الكنه اذ السند مبني على الجواز
ولا يلزم من ذلك الوقوع هذا وعدم البداهة اه يعني سلمنا ان الحد ممتنع وان الرسم لا يفيد الكنه ان اراد
بقوله ان حقيقته ليست بديهية السلب الجزئي اي بالنظر الى بعض الاشخاص وبعض الاوقات فمسلم لكنه غير مفيد
~~وان اراد السلب الجزئي اي بالنظر الى بعض الاشخاص وبعض الاوقات فمسلم لكنه غير مفيد~~ وان اراد السلب
الكلي اي بالنظر الى جميع الاشخاص وجميع الاوقات فمم فلم لا يجوز ان يجعل بطريق البداهة لبعض الاشخاص في بعض
الاوقات اعني وقت تهذيب النفس بالشرايع الحقة والتجريد عن الكدورات والعوائق ومن البين ان هذا السند
ايضا لا يقتضي الوقوع اذ مبناه على الجواز ليس الا وان كان ظاهر قوله فربما يحصل اه مشعرا بالقول بالوقوع
فاندفع ما قيل انها لو كانت بديهية لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت بالفعل لبعض النفوس
المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعده لان هذا مبني على سوء فهمه

نقله الكنبوي م

وتلخيص ما ذكرنا ان المستدل السابق ادعى وجود المانع من البداهة وهو عدم الحصول بالفعل لاحد وزعم ان حقيقة
ليست بديهية والش يمنع ذلك ويقول عدم الحصول بالفعل لاحد لا يقتضي عدم بديهية اذ يجوز ان يحصل بالبداهة
لبعض وان لم يقع وقد سبق في تحقيق قوله قابل للفناء ان الامكان الوقوعي لا يستلزم الوقوع بالفعل ~~حقيقة ليست~~
~~بديهية دائما~~ ثم لنزده بيانا وهو ان قول المستدل حقيقة ليست بديهية سالبة دائمة والظاهر ان نقيض دوام هذه
القضية الامكان الوقوعي لا الوقوع بالفعل لا سيما على ما هو التحقيق من ان الدوام لا ينفك عن الضرورة ومن البين
ان الاول لا يستلزم الثاني فكلام المستدل مبني على الثاني كما اشرنا اليه في اثبات المقدمة المذكورة ومنع الش
مبني على الاول فلا يكون هذا السند منافيا لما سبق منه واما جعل القضية المذكورة سالبة ضرورية فقد
بينا فساده بانه يستلزم الدور الباطل في كلام المستدل فتذكر وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل في دفع مخالفة
السند المذكور لما سبق منه من ان المراد من قوله وعدم البداهة عدم امكان البداهة لما عرفت ان مراد المستدل
من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لا سالبة دائمة لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع المذكور بل لا بد
من ضرورة السلب ويكفي للش ههنا مجرد امكان البداهة وان لم يحصل لاحد في وقت اصلا فاندفع الايراد المذكور
انتهى وذلك لانك قد تحققت ان القضية المذكورة سالبة دائمة لا سالبة ضرورية ثم انه لو كان الامر كما فهمه
لكان المعنى ههنا فلم لا يجوز ان يمكن حصوله بالفعل ومن البين ان قوله فربما يحصل اه لو ساعد فانما يساعد جواز
الحصول لا جواز امكان الحصول على انه لا معنى لجواز امكان الحصول بل هو اول النزاع ثم انه يكون التقييد بقوله
بعد تهذيب اه ضايعا ح واما توجيه المخالفة المذكورة بحمل عبارة الش ههنا على ظاهره من الوقوع بالفعل
بان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لا دليل عليه فله ان يمنعه ايضا فح يكون قوله والاحاديث الدالة جوابا عن هذا
المنع لا شروعا في دليل ما ذهب اليه المحققون فليس بشيء سبحانك اي نقدسك وننزهك عما لا يليق بذاتك
ما عرفناك حق معرفتك اي معرفة لائقة بذاتك على ما هو المتبادر من ضمير الخطاب اذ لا دلالة له على الوصف
بوجه فكان التقديس المذكور تقديس عن معرفة كنه ذاته ~~ويدل عليه قوله عليه السلام انا اعلم الخلائق بالله~~
~~كما دل عليه الاحاديث الصحيحة~~ لكن لما كان هذه الاولوية غير مسلمة عند بعض القاصرين حتى زعم ان
الولاية افضل من النبوة فح يحتمل ان يكون بعض الاكابر مطلقا على كنه ذاته تعالى اشار الى دفعه بحديث اخر
وهو قوله عليه السلام تفكروا في الاء الله اي نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته ولا تفكروا في ذاته
بانه هو واي شيء في ذاته فانكم لن تقدروا قدره اي لن تعظموه تعظيما مختصا ولا يقابه على ما هو المتبادر
من اضافة لفظ القدر الى الضمير الراجع اليه لانها بمعنى لام الاختصاص نعم ذكر ائمة التفسير في قوله تعالى
وما قدروا الله حق قدره ان المعنى وما عرفوه حق معرفته في الرحمة والانعام على العباد كما اشار اليه البيضاوي
وغيره فخصوا تلك المعرفة المنفية بالمعرفة في الصفات لكن المراد منها المعرفة بكنه ذاته تعالى والتعظيم اللائق
به بقرينة وقوعه بعد قوله ولا تفكروا في ذات الله فعلى ما ذكروه في الاية المذكورة لك ان تقول المعنى فانكم

الجاعل هو الكلنبوي م
كلنبوي م

فاذا لم يحصل تلك المعرفة اللائقة
لاكمل الانبياء عليهم السلام فعدم
حصوله لغيرهم بالطريق الاولى

فانكم لن تعرفوا حق معرفته وبقرينة وقوعه في مقام تعليل قوله ولا تفكروا في ذات الله يحمل على معرفة كنه ذاته تعالى فلا
حاجة ح الى جعل نفي التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة الا ان يكون ما ذكروه كناية ايض بناء على ان وضع لفظ القدر
على الشرف والتعظيم وانما نهى عنه النبي عليه السلام لان النفوس البشرية الحادثة لما كانت حادثة ومألوفة بصور
المحدثات فكلما تفكرت في ذاته تعالى يحصل عندها شيء من صور المحدثات فيؤدي قصد الاكتناه الى جعل صورة
شيء من الممكنات صورة له تعالى وهو منزه عن الامثال ولذا قال الائمة الاعلام ما تصورتموه بعقولكم فهو حادث
مثلكم فالله تعالى وراء ذلك وبالجملة فالاكتناه لا يكون الا بسلب جميع النقايص عنه تعالى وهو لا يوجد في
تصورات العباد بل الموجود في تصوراتهم انما هو الانداد والامثال وعليه قول المرتضى كرم الله بان البحث عن سر
الذات اشراك اي مؤد الى جعل غير الواجب واجبا ايض تعالى عن ذلك فبهذا الاعتبار كان علة لنهي التفكر وتحريمه فظهر
من هذا البيان ان الحديث الاول دليل على المدعى بتمامه والحديث الثاني اورد لدفع الايراد الوارد على دلالة الاول
واما قول المرتضى فيحتمل ان يكون كالحديث الثاني وهو الظ ويحتمل ان يكون كالحديث الاول فيكون دليلا اخر على
المدعى بالاثر قبل عنوان الاحاديث ظاهر في ان كل حديث دليل على حدة وح يتجه على الاستدلال بالحديث الاول انه
يحتمل ان يطلع النبي بعد تكلم هذا الحديث على ذاته او ان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات ويتجه على الاستدلال
بالحديث الثاني انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين بالحديث لا على عدم حصولها للنبي عليه السلام
فالوجه ان يجعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من
الاول معرفة كنه الذات وقد نفاها النبي عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء وعن نوع البشر هذا ولا يخفى
ما فيه اما اولا فلان احتمال اطلاع النبي عليه السلام على ذاته بعد تكلم الحديث الاول لا يفيد ههنا ان المدعى عدم
الحصول بالفعل ومن البين ان مجرد الاحتمال لا يضره ما لم يثبت الحصول بالفعل بدليل ظاهر على انه يؤدي الى ادعاء
منسوخية الحديث المذكور وذا لا يقبل الا بدليل واما ثانيا فلان احتمال كون المعرفة المنفية محمولة على اكتناه
الصفات بعيد جدا على ما اشرنا اليه من ان المتبادر من كاف الخطاب الذات الى الوصف ولو سلم فاكتناه الصفات
اذا كانت غير حاصلة فعدم حصول اكتناه الذات يكون بالطريق الاولى واما ثالثا فلانا لا نم انه اذا جعل
مجموع الحديثين دليلا واحدا فالحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه
الذات لان تلك الدلالة انما تكون اذا كان المراد من المعرفة في الاول معرفة كنه الذات وهو لم يثبت بعد في زعمه
فالدلالة التي ادعاها لو كانت فانما تكون من الاجتماع لا من الحديث الثاني وهو ظاهر وان خفي عليه فكانه قال
الش لا يحصل معرفة الذات بكنهه لا للانبياء ولا لاحاد الامة اما الاول فللحديث الاول واما الثاني فللحديث الثاني
ولا يخفى ما فيه من القصور ايض فالوجه ما اشرنا اليه من ان الاول دليل على المدعى بتمامه والثاني لدفع بعض اوهام
القاصرين على انا نقول الثابت بعبارة النص اولى من الثابت بدلالة النص كما قرر في اصول الفقه ولما كان الاطلاع
على معرفة كنه الذات للامة ثابتا بدلالة الحديث الاول اورد الحديث الثاني لبيانه بطريق العبارة فلا بيان بعد هذا

كمنوع م

البيان قال الصديق رضي الله عنه العجز اي عجز العقول لانه على ما هو الظاهر او عجز العقول مطلقا عن الوصول الى
درك الادراك الدرك بفتحتين اقصى قعر الشئ والادراك العلم والمعرفة بالله شبه الادراك المذكور بالبحر في السعة
او في كونه معركة للخاوض واستعار البحر المرموز في الادراك المذكور واثبت له ما هو من خواص البحر المرموز اعني الدرك
استعارة تخييلية ففيه مكنية وتخييلية والظاهر ان الدرك ههنا استعارة في معرفته تعالى بكنهه على ما حقق صاحب
الكشاف في قوله تعالى الذين ينقضون الاية والمعنى ان ظهار العجز عن معرفته تعالى بكنهه هو عين الادراك بانه تعالى
لا يدرك بكنهه تعالى ولذا قال الاكابر نهاية العلم في حقه تعالى بانه لا يعلم وما نقل عنهم في حق المعرفة مما يشعر بكونهم
عارفين بالله فهو محمول على المعرفة ببعض الوجوه او على المعرفة اللائقة بهم لا بالله تعالى على ما هو المدعى او حالة وجدهم
وسكرهم وتحقيق هذا المرام مما لا يسا عده المقام وضمنه علي المرتضى كرم الله وجهه اي جعل ما ذكره الصديق رضي الله عنه
في ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا في نفسه وان لم يقصده الصديق لا لكون الشعر مذموما في حقه لان ذلك من خاصة
عليه السلام ولان للصديق اشعارا ذكرت في محلها لكونه غير مطابق للبحر البسيط ولو بالمعلل منه اذ لم يوجد في اشعارهم
بيت من البسيط مربعة الاجزاء هذا نقل من البحر البسيط تام الاجزاء العجز عن درك الادراك ادراك والبحث اي
التفتيش والتفحص عن سر ذات الله اي السر الذي هو ذات الله فالاضافة بيانية والمراد بالسر الامر الخفي ولا شك
ان ذات الله تعالى اخفى وابطن من العقول وان كان ظاهرا بذاته فهو الظاهر الباطن وهو بكل شئ عليم اشارة الى رد
الى جعل غيره تعالى شريكا له كما فصلناه لا يقال الحديث الثاني وكذا قولا الصديق والمرتضى رضي الله عنهما تدل على الامتناع
فلا يتم التقريب لانا نقول غاية ما دلت هذه انما هي الامتناع العادي لا الامتناع العقلي والاول لا ينافي امكان الحصول
الذي هو المدعى لكن قد اشرنا الى انه يحتمل ان يكون مراد من قال بالامتناع الامتناع بالغير لا الامتناع العقلي كما يريده
المنقول عن ارسطو ايضا وان كان يأبى عنه الاستدلال المذكور مع ان فيه كلاما ايضا فحينئذ يرتفع النزاع بين الفريقين
فتبصر بالهيئتين قال المص واجب شرعا الوجوب ههنا بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب اجلا بفعله وتعلق الذم
عاجلا والعقاب اجلا بتركه اذ الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي غير مراد ههنا قطعا
لانا نظن كثيرا ما ينفك عن المكلفين ولان الوجوب بهذا المعنى من مصطلحات الفلاسفة فالمراد به انما هو المعنى الاول
وهو المتفق عليه بين فريقي الاشاعرة والمعتزلة وان اختلفوا في ثبوت هذا المعنى بالشرع مبنيا على اختلافهم
في الحسن والقبح بالمعنى المذكور شرعا او لا على ما قرر في اصول الفقه فمن ذهب الى كون الحسن والقبح عقليين ذهب الى
كون هذا الوجوب عقليا ومن ذهب الى كونهما شرعيين ذهب الى كونه شرعيا فقوله شرعا اي وجوبا شرعيا ثابتا به
رد على المعتزلة كما يشير اليه الشرح ثم المراد من الوجوب ههنا ما هو فرض عين يتوقف عليه صحة الايمان ان عم النظر
الواجب من الاجمالي والتفصيلي وما هو فرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه ان خص بالتفصيلي كما اشار
اليه المص في المواقف حيث اشار الى ان معرفة الواجبة اعم من الاجمالي والتفصيلي والى انها واجبة كفاية ان خصت
بالتفصيلي ومن البين ان الحال في المعرفة ان كانت كذلك يكون الحال في النظر الذي يتوقف عليه المعرفة كذلك وهكذا

مثل قول الى يزيد البسطامي سبحاني ما اعظم شاني وغير ذلك

وهكذا قال في شرح المقاصد لكنه لمن خص عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي
يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المنكرين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض لكن قال بعده لو قصد ههنا مجرد
الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص من غير حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات
والنصوص مثل فانظر الى اثار رحمت الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض الى غير ذلك فقد جوز ان يكون الوجوب
اعم من ان يكون ثابتا بدليل قطعي او ظني ولعل الش يميل الى هذا حيث اكتفى في بيانه بالنصوص المذكورة فافهم
لقوله تعالى فانظر الى اثار رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته كذا في شرح المواقف اعلم ان ايراد هذين الايتين كايراد الحديثين
السابقين في حق عدم حصول المعرفة بكنهه تعالى فكما ان الثاني اورد هناك لدفع توهم الاختصاص بالنبي
عليه السلام كذلك ههنا ايضا فلا يرد ان كلا منهما لا يدل على المدعى ولا كذلك في السابق كما اشرنا اليه هذا ولقوله عليه السلام
حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض لايات لاولي الالباب ويل لمن لاكها اي مضغها وعلكها كمضغ الماء
الماكولات بين لحييه تثنية اللحي وهو منبت اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان ولم يتفكر فيها اي في تلك الايات والعلامات
الدالة على معرفة الله تعالى وهي السموات بما فيها من عجايب الفطرة ودقايق الحكمة التي يتحير الواقف عليها قائلا ربنا
ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار والارض بما عليها من عجايب الخلقة وبدايع الصنعة وظهور
اثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون الجاري واخراج انواع الحبوب الماكولة والازهار الملونة والنباتات المؤتلفة
والجنات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منهما الى اثبات الصانع مع صفاته العلى شبه النبي عليه السلام
قراءة الاية المذكورة من غير تأمل فيها بمضغ الماكولات في عدم الاشتمال على شيء معتد به وفيه اشارة الى لوم القارئ
الغير المتفكر بان همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب وانه حيوان فقط لا حيوان ناطق اذ لا
تعقل ولا تفكر فيه ولذا قيل كمال الانسان انما يكون بالعلوم والعرفان وفيه اشارة الى الحاق الجهلاء بالبهايم
اذ لا تفكر فيهم واشارة الى اسقاط المقلدين عن درجة الاعتبار وان كان التفكر الاجمالي كافيا في ايمانهم
ولذا قيل ايمان المقلد صحيح لكنه عاص بترك الامعان والويل بمعنى الهلاك وقيل اسم واد من جهنم والظاهر من اعادة
الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الايتين يدل على وجوب التفكر اذ لا وعيد على ترك
غير الواجب كما اشار اليه الش وجعل الاية الاولى مع اعانة الثانية او مجموعها دليلا اخر ثم بين وجه دلالتها بكون
الامر فيهما للوجوب ونبه على ذلك بالحديث فالحديث مع كونه دليلا على المط على حدة يكون دليلا اخر على دلالة الايتين
وههنا ابحاث الاول ان النظر في الاية الاولى مستعمل بكلمة الى فيكون بمعنى الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه
فيكون ح بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكر فلا تدلان على المط وانما تدلان عليه لو كان النظر فيهما مستعملا بكلمة
في اذ ح يكون بمعنى التامل والتفكر على ما بين في موضعه وجوابه ان النظر في الايتين بمعنى الابصار لكن لا مطلقا
بل لاجل الاعتبار وكون النظر المتعدي بنفسه بمعنى الانتظار ليس بكلي فالمعنى انظر الى اثار رحمة الله وانظروا

للجنبوء م

ما ذا في السموات والارض من العجايب لتعرفوا المؤثر والخالق وصفاته اللايق به الثاني ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود
الكلام الموقوف على اجماع الانبياء عليه السلام فالاستدلال انما يتم في وجوب النظر في معرفة الذات وبعض الصفات
لا في معرفة الكل كما هو المدعى وجوابه ان هذا الورود فانما يرد على ظاهر الاستدلال بالاية الثانية لا بالاية الاولى
ولا بالحديث وهو ظاهر ودفعه عن الاستدلال الثاني بان يقال انه لا اجل من كلام الله فيما بين السموات والارض
اذ منه حيوة الانسان الذي هو المروج العالم باسره وبالجملة ما في السموات والارض شامل للمعجزات واجلها
كلام الله تعالى الثالث ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتي الفكر واجيب بانه لما كان المراد
من الامر معرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة الثانية المقتضية
الى الترتيب بالنظر الى من يحتاج اليها وان لم تدل الا على وجوب الحركة الاولى لمن استغنى عن الحركة الثانية
كاصحاب القوة القدسية الذي يحصلون مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما
ينافي الحركة الثانية على ما حققه الش في كتبه انتهى ولا يخفى ما في هذا السؤال والجواب اما الاول فلان النظر عبارة
عن مجموع الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية فلا نم ان الاية انما تدل على وجوب الحركة الاولى فقط لانك
قد عرفت ان المراد من النظر ليس مجرد الابصار بل النظر المقرون بالاعتبار وذا لا يكون الا بالحركتين او بالترتيب
واما الثاني فلان تعميم النظر المذكور لاصحاب القوة القدسية في غاية البعد بل يشبه ان يكون من قبيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا شك ان النظر الاصطلاحي انما يكون بالحركتين او بالترتيب على ان وجوب النظر
عليهم غير مسلم كما سيشير اليه الش بل نقول لا بد في النظر المامور ههنا من القصد والاختيار وهو ظاهر
وليس لاصحاب القوة القدسية في حصول مطالبهم قصد واختيار وقد صرح في حواشي التهذيب باخراجهم عن تعريف
النظر بالملاحظة فضلا عن كونه عبارة عن الفكر كما ذهب اليه ههنا على ان هذا القائل صرح فيما سبق
بان النظر الواجب انما يكون لاجل حصول معرفة خاصة به تعالى فمن نظر في الكواكب لاستكشاف بعض
احواله المجهولة وترتب عليه معرفته تعالى يجب عليه النظر في معرفة خاصة بالله تعالى ايضا من غير لزوم تحصيل
المعرفة الحاصلة فالحق ان المراد من النظر في الايتين وفي قولهم النظر في معرفة الله تعالى واجب ايض في دلائل
المعرفة لاجل حصول المعرفة بالله تعالى وصفاته فلا بد هناك من الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية
وبهذا يندفع ما اوردوا ههنا ايض من ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب واما ان النظر في
وجوده ووجوبه واجب بالتفصيل الذي اشار اليه الش فلا دلالة عليه في هذه الاثار انتهى وذلك لان
المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لتحصيل معرفته تعالى وقول الش المراد ههنا
التصديق بوجوده اه بيان للمعارف المستفادة لا اشارة الى المدعى كما توهم وقد سبق ان المراد من قولهم
النظر في معرفة الله واجب النظر في دلائل المعرفة لاجل حصولها ومن البين ان الايتين المذكورتين تدلان
على وجوب النظر في دلائل المعرفة لاجل حصولها فافهم واعلم انهم صرحوا بان هذا المسلك يعنون اثبات

الصانع ووجوبه ووحدته واكثر
صفاته كالقدرة والعلم والحيوة
لا جميع الصفات كالكلام صح

اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من قبيل
الاحاد ولذا جوز من اكتفى في الاثبات بهذه الادلة كون الوجوب ههنا بمعنى الثابت بالدليل الظني وعند
المعتزلة واجب عقلا اه يعنون ان وجوب النظر بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب اجلا بفعله وتعلق الذم عاجلا
والعقاب عاجلا بتركه كما قررناه ثابت عقلا يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك بان يقال ان شكر
المنعم واجب عقلا والمعرفة مقدمة الشكر الواجب عقلا والنظر مقدمة المعرفة الواجبة عقلا فيكون النظر واجبا
عقلا ولوضوح الاخير تركه ههنا او اكتفى بما اشار اليه في تقرير مسلك الاشاعرة اما ان شكر المنعم واجب عقلا
فلان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما كثيرة ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجسمانية مما لا تحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم الله عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
الى منعمه ولم يعرف له بانعامه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم
عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واقول لهم ههنا مقدمة اخرى وهي ان دفع
الخوف عن النفس واجب عقلا وذلك لان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم اجسام ويجوز ان يكون المنعم
بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو
قادر على دفع هذا الخوف بالشكر عليها ولو لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فيكون دفع الخوف واجبا
عقلا ولعله تركه لان دفع الخوف عن النفس انما يكون بالشكر على تلك النعم فاذا كان الشكر واجبا عقلا كان ذلك
واجبا عقلا قطعا فلا حاجة الى تصريحه بعده مع ان الشكر انما يكون لاجل دفع الخوف ففي هذا البيان تعريض
لصاحب التجريد واما ان هذا الشكر وكذا دفع الخوف عن النفس ايضا على ما اشرنا اليه لا يتم الا بمعرفة الله تعالى وصفاته
فلانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر ويدفع الخوف عن نفسه واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل ارى الشكر
ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا كذا قرره الش
الجديد للتجريد وحاصله على ما اشرنا اليه ان الشكر واجب عقلا لانه دافع الخوف سلب النعم في الدنيا والعقاب
في الاخرة والدفع المذكور واجب عقلا بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك واجب ايضا لكن لا حاجة الى هذا التطويل
على مذاق الش بل يقال ان شكر النعم امر يوجب المدح عاجلا والثواب اجلا وتركه يوجب الذم عاجلا والعقاب
اجلا وما هو كذلك فواجب عقلا وذلك الشكر موقوف على معرفة الله تعالى وصفاته فتكون واجبة ايضا واما
ان تلك المعرفة موقوفة على النظر فظاهرة فيكون النظر واجبا عقليا ايضا وهو المط ثم بقي ان وجوب النظر
وانما يثبت لكونها مقدمة الواجب المطلق الذي هو المعرفة بناء على انما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
وبيان ذلك انه ان توقف وجوب الشيء كوجوده على وجود شيء اخر فالشيء الاول واجب مقيد لكون وجوبه
مقيدا بشيء والثاني مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة وجوبا على وجود النصاب فح لا يلزم ان يكون
تلك المقدمة واجبة بل ان وجدت يوجد الموقوف ويجب كما ان النصاب اذا وجد يجب الزكوة والا فلا وان لم يتوقف

وجوبه على وجود شئ اخر لكن لتوقف وجوده على وجوده كان الاول واجبا مطلقا والثانى مقدمة الواجب المطلق فح يلزم
يلزم ان يكون تلك المقدمة واجبة ايضا فيما اذا كانت مقدورة ضرورة ان وجوب الشئ يستلزم وجوب ما يتوقف
عليه ما سيأتى تمامه كالصلوة الموقفة وجودا لا وجوبا على الطهارة فالصلوة واجبة يستحق تاركها العقاب
وان لم يوجد الطهارة لكن الطهارة واجبة لكونها مقدمة الواجب المطلق ولا يلزم من وجوبها وجود الصلوة بخلاف
حال الواجب المقيد مع مقدمته وبالجملة فالواجب المقيد يلزم من وجود مقدمته وجوده ووجوبه فلم يلزم ان يكون
مقدمة واجبة بخلاف الواجب المطلق اذ لا يلزم من وجود مقدمته وجوده ووجوبه لكن اذا وجد نفس ذلك الواجب
المطلق كانت مقدمته موجودة وواجبة ايضا اذا عرفت هذا فاعلم ان الامر ههنا كذلك لان شكر المنعم متوقف
على معرفة الله وجودا لا وجوبا فالشكر واجب على كل مكلف وان لم يوجد فيه المعرفة فيأثم بتركه ولا يلزم من وجودها
وجود الشكر ايضا وكذا حال المعرفة بالنظر الى النظر فانها واجبة على كل مكلف وان لم يوجد النظر فيه فيأثم
بتركها ولا يلزم من وجودها ايضا وجودها وبما يكون للشئ مقدمتان يكون بالنظر الى احدهما واجبا مطلقا
والى الاخر واجبا مقيدا كالصلوة الموقفة على الطهارة والعقل فانها بالنظر الى الاول واجب مطلق ولذا وجبت
بدونها ايضا وبالنظر الى الثانى واجب مقيد ولذا لم تجب بدونه ومن ثم اعتبروا قيد الحيثية فى تعريف
الواجب المطلق وقالوا هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك كذا فى شرح المواقف فظاهر
ان مرادهم بالشكر الواجب هو شكر المنعم فى جميع الاعضاء بصرفه الى ما خلقت لاجله بناء على ان فى العبد دفع خوف
كون هذا الشكر مرادا للمنعم اولا على ما اشار اليه او ان كون الشكر ممدوحا ومثابا عليه يقتضى كونه بجميع الاعضاء
وعلى كل تقدير يتوقف الشكر على المعرفة توقف الكل على الجزء وأورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف لعدم الشعور وبمنع
دعوى ضرورية الشعور بسند عدم الخطور فى الاكثر وبمنع كون المعرفة الحاصلة من النظر دافعة له لقيام
احتمال الخطاء فى النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين الباطلة وقد تعرض الشارح لهذا الاخير
وحاصله نقض اجمالى بانه لو صح ما ذكرتم لزم كونهما عقليين وهو باطل وفى قوله ابطاله اشارة الى ان المعتزلة اهل
الباطل فى هذه المسئلة ولذا قال فى صدر البحث اجمع اهل الحق مراده الاشاعرة وأنت بتفطن له الفاضل الحشى
حيث زعم انه لو اريد ذلك لزم كون المعتزلة اهل الباطل فى هذه المسئلة وليس كذلك انتهى وذا عجب منه اذ هذا الكلام
ينادى عليه قوله ويمكن اثباته اه ليس المراد منه الا اثبات بدليل عقلى ايضا عند الاشاعرة كما يتوهم من ايراده
عقيب اثباتهم بدليل عقلى لان ذلك خلاف ما عند الاشاعرة بل المراد هو الاثبات بدليل مستند الى الاجماع القطعى
بعد الاثبات بالايات والحديث التى هى الادلة النظنية لعدم دلالتها على المطلوب قطعا مجاز ان الدليل المستند الى
الاجماع القطعى فانه وان كان دليلا نقليا لكون بعض مقدماته نقلية لكنه دليل قطعى وتقرير هذا الدليل كما فى
السابق من غير فرق الا ان هذا نقلى قطعى والسابق عقلى هذا اعلم ان اهل الكلام ذكروا باسرهم ان الاستدلال
بالايات والحديث المذكورة ظنى والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجوبها

لامقدمة وجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعاً ثم اوردوا عليه بمنع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا
بامتناع نقل اقوال المجتهدين المشهورين في المشارق والمغارب بجواز خطاء واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة
اورجوعه عن قوله قبل فتوى الاخر ولما ورد النص هذا المنوع بانها ذكر تم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق
التواتر كالاركان الاسلامية من الصلوة الخمس وصوم رمضان وغيرهما عدل الشيخ المحقق ظاهر الى تقرير
هذا الدليل الاجماعي عما ذكروه الى ما اشار اليه المص ليسلم عن المنوع الواردة على استدلال الجمهور ثم اعلم ان
غرض المص من النقض المذكور هو انه لا فرق بين الاجماعين وان الاجماع الثاني مشتمل على الاجماع الاول اشتمال
الكل على الجزء ضرورة ان العبادة المجمع عليها انما هو العبادة بالظاهر والباطن فكما انهم اجمعوا على العبادة
اجمعوا على معرفة الله فما معنى تسليم الاول وانكار الثاني فاذكروه وان كان في ظاهره ابطالا للممنوع لكنه في
الحقيقة انتقال منه الى دليل اوضح من الاول والشيخ المحقق تفطن لهذه الدقة فقرر الدليل الاجماعي ههنا على وجه
لا يرد عليه شيء مع الاشارة الى تحقيق ما ذكروه ايضا فليس في كلامه ههنا عدول في الحقيقة عن تقرير الجمهور
كما توهم وان كان يتراءى ذلك منه ظاهرا ثم ان كلام الشيخ مع اشتماله على هذه الدقة يبطل استدلال المحقق المعتزلي
ايضا لان مرادهم من الشكر الواجب هو الشكر بجميع الاعضاء كما اشرنا اليه على ان يكون الشكر بالقلب وهو المعرفة
جزأ منه وهذا هو المراد من العبادة الواجبة بالاجماع في الاستدلال الشيخ اذ لا معنى لاخراج المعرفة من جملة العبادة
كما اشرنا اليه فكان الشيخ بهذا الاستدلال اعترض عليهم بانكم زعمتم ان شكر الله تعالى واجب عقلا مع انه
عبارة عن العبودية بجميع الاعضاء حتى القلب ولا شك ان العبودية المذكورة واجبة بالاجماع من الامة فيكون
العقلي الذي زعمتموه شرعيا على ما هو مطلوبنا وهذا هو السر في ايراد هذا الكلام بعد ايراد ما ذكروه وان
لم يتفطنوا له في استدلال الشيخ تحقيق والزام قطعا ثم انه ظهر من هذا ان ليس غرض الشيخ ان المعرفة خارجة
عن العبادة مع كونها مقدمة وجود ذلك الواجب المطلق الشرعي حتى يرد عليه اولا انه يستلزم ان يكون
العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتي منه خلافه من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما يتوقف هي عليه من النظر
او القصد وثانيا ان كون العبادة واجبة مطلقا بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل الاصول
من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع لان وجوب العبادة ح لا يكون مقيدا بالايمان والمعرفة فيلزم
ان يكون الكفار مكلفين بها وهو ممنوع ولو سلم فغير قطعي بل مختلف فيه بين المجتهدين وثالثا بان التكليف بالعبادة
مشروط بالايمان والمعرفة فح يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون العبادة
واجبة مقيدة ومقدمة الواجب المقيد لا يلزم ان تكون واجبة كما سبق في وجوب الزكوة مع تحصيل النصاب
فلا يثبت ما ادعاه من وجوب المعرفة والنظر ورابعا ان توقف العبادة على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية
مم فالتعويل على ما ذكره الاشاعرة انتهى وذلك لانه ليس غرض الشيخ ان المعرفة خارجة عن العبادة المجمع
عليها ومع ذلك فهي واجبة مطلقة بل غرضه ان العبادة الداخلة فيها المعرفة واجبة بالاجماع كما ان الشكر

المورد هو الطنبوري

بجميع الاعضاء واجب عندهم والتوقف فيها على المعرفة من توقف الكل على الجزء لا من توقف المشروط على الشرط فح يندفع
الايراد الاول والثالث اندفاعا واضحا ثم ان العبارة بجميع الاعضاء واجبة على الكفار ايضا غاية انهم مكلفون اولا
ببعض اجزائه وهي المعرفة وثانيا بسائر الاجزاء ولا خلاف فيه لاحد من اهل الاصول وكيف يزعم عاقل ان الذي
بنى هذا الكلام على ما ذهب اليه بعض الائمة مع انه مذهب غير صحيح على ما قرر في محله وأنى روى ذلك عن الاشعري
وكيف يدعى في مثله الاجماع فامثاله غير لائقة بمنصب الاولى فضلا عن مثل الشارح الدواني فيندفع الايراد
الثاني ايضا قطعا وكذا الرابع ايضا واذ لا شك ان العبارة المعتد بها شرعا متوقف على معرفة الله تعالى بجميع
صفاته الكمالية لتوقف الكل على الجزء قطعا فاغتنم هذا ايضا فانه وامثاله من خواص هذا التعليق وبالله التوفيق
فان قلت فما وجه تصديره بالامكان المشعر بالهوان وما وجه الاحالة على الاشاعرة قلت وجهه ان الشارح المحقق
لا يرضى بكون النظر والاستدلال موقوفا عليه المعرفة التي هي عبارة عن الايمان كما ذهب اليه جمهور الاشاعرة واشار
ذلك عن الاشعري حيث حكم بعدم صحة ايمان المقلد بل المرضى عندهم كون النظر والاستدلال واجبا مطلقا او فرضا
وشرطا لصحة الايمان او يكون واجبا وفرضا كسائر الاركان كما ستطلع عليه وقد يتمسك على وجوب المعرفة
بقوله فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن
الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا اشار اليه الشريف فضلا عن الامام وما قيل من انه لولا احتمال كفاية
التقليد في الايمان كما ذهب اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص الايمان بلا مرية أفاسد لان
تلك النصوص انما تكون بصيغ الامر ضرورة ان نصوص الايمان التي بصيغ الخبر لا تدل على الوجوب بل هي من قبيل
الحكاية ومن البين على كل احد ان النصوص الاوامرية لا تدل على الوجوب قطعا لاحتمال كونها لغير الوجوب
ايضا والحق انه لا فرق بين نص ونص فان افاد واحد من النصوص القطع فمن ذلك افاد الباقي والا فلا تم
ثم ان المستفاد منه من عدم كفاية التقليد في الايمان عند الاشعرية غير تام على اطلاقه بل فيه تفصيل وان اشتهر
عنه لكن قال التفتازاني في شرح المقاصد مراده انه لا يكون مؤمنا على الكمال بل في تركه الاعمال والا فهو لا يقول
بالمنزلة بين المنزلتين ولا بد خول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه فيما نقل عن الماتريدية
في التحقيق انتهى ففي ما ذكره القائل يلزم ان يكون نصوص الايمان دالة على وجوب المعرفة اليقينية عند
الكل مع انه لم يقل به احد من الماتريدية والاشعرية فان قلت اه الظاهر انه معارضة تحقيقية لما اشتهر
على مذهب الاشاعرة ويمكن ان يكون معارضة تقديرية على قول المصنف اجماع اهل الحق على وجوب النظر
في معرفة الله ويحتمل ان يكون متعلقا اولقوله ولما توقف على النظر يكون اه وهو الاقرب ولما كان السند على
صورة القطع قابله بالمنع وحاصله ان وجود الواجب تعالى بديهي ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس
لا بطريق النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر والاستدلال وجب في الصفات ثم انه غير مرضي له وانما اورده
تمهيدا لما سيحققه فافهم قلت اه حاصلها انه ان اريد انه بديهي بالنظر الى الكل فمم بل انما يكون بديهيا

بديهيا بالنسبة الى بعض الاشخاص الذين هم ذوو الاذهان العالية كالامامين واضرابهما وان اريد انه بديهي بالنظر
الى بعض الاشخاص فسلم لكنه غير مضر لان مرادنا من وجوب النظر ههنا وجوبه بالنظر الى الاعم الاغلب ولا ندعي وجوبه
لجميع الاشخاص فلا يقوم المعارضة علينا وانما يقوم على من يدعي وجوبه على جميعهم ولو سلم ان وجود الواجب بديهي
بالنظر الى كل مكلف فغاية ما لزم منه عدم وجوب النظر على كل مكلف بالنسبة الى وجوده تعالى البديهي مع ان
مدعانا وجوبه ~~من المكلفين~~ على كل واحد من المكلفين في معرفة مجموع الذات والصفات ومن البين انه لا يلزم من عدم وجوبه
على كل مكلف في معرفة وجوده كما ادعاه المعارض عدم وجوبه على كل مكلف في معرفة مجموع الذات والصفات
مع ان المدعى وجوب النظر على كل مكلف بالنظر الى المجموع فلا يقوم المعارضة علينا هذا فان كان السؤال المذكور
منعا لسنده القطعي كما جوزوه ففي هذا التحرير اثبات للملازمة المهمة او المدعى المذكور والظاهر ان مراده
بقوله دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات فلو كان مراده ما يستفاد من ظاهر
العبارة لم يكن للمنع المذكور فائدة اذ البداهة بالنظر الى جميع الاشخاص لو كانت في وقت دون وقت اخر لكان الجميع
في ذلك الوقت الاخر نظريا فح لا تندفع تلك المعارضة قطعا ولعل الحق اه يعني ان وجوب النظر على بعض المكلفين
دون الكل في كل من الذات والصفات كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر ~~على بعض المكلفين~~ على كل مكلف في جميع
الصفات دون الذات او في بعض الصفات دون البعض الاخر والظاهر ان مراده ايضا انه واجب على كل مكلف فيما
يحتاج اليه ولو في بعض اوقاته لما عرفت ان البداهة والنظرية تختلفان اشخاصا واوقاتا فالاحتياج الى
النظر انما هو في وقت نظريته لا في وقت بداهته وهو ظاهر فعلى هذا فقوله فمن يكون اه من قبيل تفريع بعض
الجزئيات لتوضيح هذا الحق والا فله جزئيات اخر مثل من استغنى عن النظر في الذات ومثل من استغنى عن النظر
في كل من الذات والصفات في بعض الاوقات هذا اذا كان المراد بالفطرة ابتداء الخلقة وان كان المراد بالفطرة
القوة التي خلقها الله تعالى فيه فيكون المعنى فمن يكون مستغنيا بفطرته المودعة فيه عن النظر في بعض صفاته
ولو في بعض اوقاته كما حررنا به قوله فيما يحتاج اليه لا يجب عليه النظر وكذا اذا كان مستغنيا عن النظر
في الذات ولو في بعض الاوقات وكذا اذا كان مستغنيا عن النظر في كل منهما ولو في بعض الاوقات وللزوم ظهور
الاستغناء في هذه الصور من التحقيق المذكور تركها واما الاستغناء عن النظر في كل من الذات والصفات
في جميع الاوقات لبعض الاشخاص كما هو مقتضى جوابهم بتخصيص المدعى في هذا المقام فليس بصحيح لان ذلك
غير واقع ولولا صحاب القوة القدسية الذي تجردوا عن جلابيب ابدانهم ضرورة انهم يحتاجون الى النظر
في بعض اوقاتهم لا سيما زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك من النظر في جميع
المطالب ولعل هذا مراد من قال ههنا وكذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كالمجردين عن جلابيب
الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لا في الذات ولا في الصفات لان التجرد عن جلابيب
الابدان انما يكون في بعض الاوقات لا في جميعها وبهذا التحقيق ظهر اندفاع ما قيل من انه يتجه ان اصحاب

هبنوى م

القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كما ذكره في كتبه فلا يجب عليهم النظر في شيء من
الذات والصفات فلا يكون ما ذكره حقا بل نقيصة انتهى وذلك لانه لا يقول انهم يعلمون مطالبهم بداهة في جميع اوقاتهم
بل مراده ان اصحاب القوة القدسية وقت حصول هذه القوة يعلمون مطالبهم بداهة ومن البين ان تلك القوة ليست حاصلة
لهم في جميع اوقاتهم وانما يكون ذلك وقت التجرد عن جلابيب الابدان وذلك لا يكون في جميع اعمارهم قطعا وقد صرح بما
ذكرنا في حواشي التهذيب حيث قال الفاقد للقوة القدسية حين هو فاقد يحتاج الى النظر في تحصيل المطالب ويكون
بعض الاشياء نظريا له في ذلك الوقت ولو كان مراده من قوله انهم يعلمون مطالبهم بداهة في جميع اعمارهم لما صح ما ذكره
فالحق ان مراده من قوله فيما يحتاج اليه كون المطلوب نظريا يحتاج الى الكسب سواء كان ذلك في جميع الاوقات كما اذا لم
يكن من اصحاب القوة القدسية في جميع عمره او في بعض الاوقات اعني وقت الاحتياج كما اذا كان من اصحاب القوة القدسية
لكن كان فاقدا له في بعض اوقاته هذا المعنى وهذا المعنى مع ظهوره من قوله فيما يحتاج اليه خفي عليه وقال ما قاله والعجب منه
انه اجاب اولا عن الاتجاه المذكور بان قال الجزء السلبي من الحصر في كلامه دفع الايجاب الكلي القائل بانه ليس كل مكلف
يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه وهو لا ينافي ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شيء من الذات
والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ثم رده بان قال لما كان الحصر بكلمة انما في القيد الاخير من الكلام توجه
كل من النفي والاثبات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا
كنظر الاعراب الآتي ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغني عنه من احكام الذات والصفات
ولذا كان هذا القول مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية اه ولهذا خص بعض الصفات بالذكر في التفريع الآتي انتهى
ولا يخفى ما في الكل اما في الجواب فلانه لو استفيد ههنا دفع الايجاب الكلي القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما
كان بديهيا بالنسبة اليه كما يلزم ان يكون بعض المكلف لا يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه لان دفع الايجاب
الكلي معه يفيد الايجاب للبعض والسلب عن البعض على ما تقرر في موضعه ومن البين ان اللازم الاول بط قطعا
وان صح اللازم الثاني فرفع الايجاب الكلي المذكور مركب من الصحيح والباطل فما استفاده فاسد قطعا فضلا
عن كونه جوابا عن الاتجاه المذكور واما في الرد فلانا لا نم دلالة كلامه على ان النظر ولو اجمالا فرض عين على كل مكلف
فيما يحتاج اليه لا فيما يستغني عنه وقوله نعم يجب على الكفاية ليس مقابلا له بل لقوله فمن يكون مستغنيا اه
وتخصيص الاستغناء ببعض الصفات في التفريع المذكور ليس لاجل ان المراد بالنظر الواجب هو النظر الاجمالي
الواجب على كل مكلف فيما يحتاج اليه بل للاكتفاء في التفريع ضرورة ان من يكون مستغنيا عن النظر في الذات او عن النظر
في الذات والصفات ولو في بعض الاوقات لا يجب عليه النظر ايض ولعل التخصيص ببعض الصفات انما هو للمقابلة
الصريحة لقوله ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته والحق ان الاستغناء المذكور اعم من الاستغناء من النظر
الاجمالي والتفصيلي لكن بالنظر الى نفسه والوجوب المستفاد من قوله نعم يجب على الكفاية اه انما هو بالنظر الى
الغير وتلخيص الحق ان كل مكلف يجب عليه النظر اجمالا او تفصيلا فيما يحتاج اليه لا فيما يستغني عنه من احكام الذات

قوله فيما يحتاج اليه في الموضعين نقل للحاصل والا فالظ ان يقال فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه منه

يلزم ان يكون بعض المكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه

سواء اراد الراد بالاستغناء الاستغناء عن النظر التفصيلي في بعض الصفات كما هو اللايح من كلامه او الاستغناء عن النظر مطلقا في ذلك البعض على ما نقول منه

الذات والصفات اذ لح لايجب عليه النظر لا اجمالا ولا تفصيلا وان وجب عليه النظر التفصيلي على الكفاية فتخصيص
وجوب النظر بالاعم الاغلب وبالصفات دون الذات لدفع السؤال المذكور ليس بحق بل السؤال المذكور مندفع
بما حققناه ايضا مع بقاء وجوب النظر في الذات والصفات بالنظر الى الجميع على حاله وهذا هو مراد الاشاعرة
ايضا فحينئذ التحقيق دفع السؤال مع ابقاء وجوب النظر على اطلاقه ولذا صدره بكلمة لعل المشعرة بانه المختار
عنده وقد اشار اليه بعض المحققين الى ان مثل هذا عادة الشيخ الرئيس حيث يعبر عن مختاراته بكان وليت
ولعل اعلم ان في هذا التحقيق اشارة الى دفع الاعتراض الذي اوردته ههنا على توقف المعرفة على النظر والى رد
الاجوبة التي ذكروها في دفعه اما الاعتراض فهو انا لانم ان المعرفة لاتتم الا بالنظر حتى يكون النظر واجبا ايضا
بل قد يحصل المعرفة لا بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام والتوجه التام على ما يراه البراهمة او بقول الامام
المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة واما
الاجوبة فهي ما اجابوا عنه اولا بان الكل يحتاج الى نظر ظاهر او خفي اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة
للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصر وقول
المعلم بالضوء الحسي فكما لايتم الابصار الا بهما لايتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا
يكفي في صدقه اخبار معصوم اخر ما لم يتنه الى نظر العقل واما الالهام فلانه لايثق به صاحبه ما لم يعلم انه من
الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لاعبرة بها الا بعد ما تبين انه
النفس في المعرفة وذلك بالنظر وثانيا بان المراد انه لامقدور لنا من طرق المعرفة سوى النظر فان التعليم والالهام
من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات
كثيرة فلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لايكون مقدورا وثالثا نخص وجوب النظر في المعرفة بمن لاطريق له اليها
الا النظر وذلك بان لايكون ممكنا الا منه لجمهور الناس ادمن عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي يوصل
الى معرفته لم يجب عليه النظر هذا فاقول اما كون الاعتراض المذكور مدفوعا بهذا التحقيق فظاهر واما كون الجواب
الاول مردودا به فلان كون الكل محتاجا الى النظر انما يكون فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه لا مطلقا على ما ادعاه
المجيب واما كون الثاني مردودا به فلانه يقتضي حصول المعرفة بغير النظر الذي هو المقدور من طرق المعرفة
لاغير فيلزم ان لايجب النظر في تلك الصور وانى يكون ذلك واما كون الثالث مردودا به فلانه يقتضي وجوب
النظر على من لاطريق له الى المعرفة غير النظر لا وجوبه على كل مكلف مع ان الحق وجوبه على كل مكلف فيما ليس بديهيا بالنسبة
وان لم يجب عليه فيما كان بديهيا بالنسبة اليه ثم اقول هذا هو الكلام على مذاق الشارح لكن الظاهر انه ليس مراد من خصص
المدعى ههنا بمن لاطريق له الى المعرفة سوى النظر انه لاطريق له سواه في جميع اوقاته حتى يلزم التخصيص في المدعى
بان يكون النظر واجبا على المحتاج الى النظر دون من لايحتاج اليه بل مراده ان النظر انما يجب على من لايحتاج اليه
بان لايكون له طريق الى المعرفة سوى النظر وذلك ثابت في كل مكلف اما العوام فني جميع اوقاتهم واما الخواص ففي بعضها

كما حققناه في تحرير كلامه فعلى هذا يكون ما ذكره من الحق والجواب الثالث متحدين في المال فتدبر وبالله التوفيق ولبعضهم كلام
ههنا على الجواب الثاني من اجوبتهم يندفع بادنى التفات ولم تتعرض له خوف الانتشار في المرام فمن يكون مستغنيا
اه وكذا اذا كان مستغنيا عن النظر في الذات وعن النظر في كل من الذات والصفات ولو في بعض الاوقات كما اشرنا
اليه لا يجب عليه النظر لا يقال فح يلزم ان لا يكون الايمان المكلف به مقدورا له لبداهته وعدم احتياجه الى النظر لانا
نقول ليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها في الكفار المعاندين بل لا بد معها من الانقياد الباطني وترك
الجحود الباطني اختيارا كما اشار اليه شارح المقاصد وسيصرح به الش ولذا امكن التكليف لتلك الكفرة المعاندين
وان كانوا يعرفون رسالة النبي عليه السلام كما يعرفون ابنائهم مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصل والقول بان
تلك البداهة لا تنافي الاختيار في الحركة الاولى كتوجيه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ليس بشيء
لان المعرفة اللازمة في الايمان لا بد وان تكون مقصودة اصالة والمعرفة الحاصلة هنا ليست مقصودة اصالة
وتلخيصه ان الاختيار المذكور لا يكفي في كون الايمان المكلف به مقدورا له اذ لم يباشر اسباب حصوله وان كان
ذلك باختياره هذا نعم يجب على الكفاية قيل محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الاتي كما ذكره المص في المواقف
واقول بين المقامين فرق لان المقام الاتي انما هو لبيان وجوب الكفاية بالنظر الى القوانين المحررة والاصول المبسوطة
لا بيان وجوب العين بالنظر الى الادلة الاجمالية ولذا فرع على هذا الكلام وجوب الاشتغال بعلم الكلام على سبيل الكفاية
وههنا ليس كذلك بل مراده بيان الوجوب على سبيل الكفاية ولو بمقدمات مخترعة من عند نفسه او نقول الغرض ههنا
بيان الوجوب على سبيل الكفاية ولو بمقدمات مخترعة من عند نفسه بالنظر الى سائر المكلفين مع استغنائه عن النظر
اجمالا وتفصيلا بالنظر الى نفسه وحاصله انه لا يجب عليه النظر اصلا بالنسبة الى نفسه وان وجب عليه النظر التفصيلي
بالنسبة الى المعاندين والمسترشدين لغرض الزامهم وارشادهم وهذا الوجه هو الظ وفيه اشارة الى تحرير مراد
الاشاعرة من قولهم بوجوب النظر وبيان لمنشأ غلط السائل حيث زعم ان النظر غير واجب على المكلف في بعض الصور
لحصوله بداهة بانه وان لم يجب عليه النظر هنا بالنظر الى نفسه لكنه يجب عليه بالنسبة الى غيره وليس مراد الاشاعرة
من وجوب النظر على المكلف ليس هو الوجوب بالنسبة الى نفسه فقط بل هو اعم وذلك متحقق في حق مكلف لا يقال
فعلى هذا يكون هذا الوجه عين ما ذكره المص في المواقف لانا نقول فرق ظاهر بينهما لان المص ادعى اولا وجوب النظر
الاعم من الاجمالي والتفصيلي على سبيل العين من غير ادعاء وجوب النظر التفصيلي ثم ادعى ثانيا وجوب النظر التفصيلي
وحرره بانه واجب على سبيل الكفاية ولا كذلك ههنا على ما عرفت على انا نقول كلام المص في المواقف انما هو في المعرفة
والكلام ههنا في النظر بحيث يتمكن معه اي مع تفصيل الدلائل من ازالة شبه المعاندين وارشاد المسترشدين
بحيث يحصل به الزام الاولين وارشاد الاخرين وذلك التفصيل قبل تدوين علم الكلام انما يكون بمقدمات مخترعة من
عنده واما بعده فقد يكون بالقوانين المحررة وقد يكون بالمقدمات المخترعة واما من لم يكن من اصحاب القوة القدسية
فلا بد ان يكون الزامه وارشاده بالقوانين المدونة فافهم وقد ذكره الفقهاء تأييد لما ادعاه من وجوب الكفاية

كلنبوي م

كلنبوي م

الكفاية في كل حد من مسافة القصر وهي المسافة التي تقصر فيها الصلوة المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ويباح الفطر للمسافر فيها وغير ذلك من احكام السفر وهي مسافة مسيرة ثلاثة ايام بسير وسط ومسافة العدوى بفتح العين وسكون الدال ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل ولم نعلم معنى اصطلاحي عند الفقهاء والا فقد قال في المصباح المنير الاستعداء طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح وفي مختار الصحاح العدوى طلبك الى والي البعديك على من ظلمك اي ينتقم منه يقال استعديت الامير على فلان فاعدى اي استعنت به عليه فاعانني والاسم منه العدوى وهي المعونة ولعل المناسبة بين العدوى وبين مسافة العدوى الذي اصطلح عليه الفقهاء ان صاحب العدوى يظفر لمطلوبه في يوم واحد وينتقم منه بتحصيله ويعان عليه وينصر فيه فكانه يكون كل من الذهاب والعود بعد واحد لما في المسافة من القلة وفي صاحبه من القوة والدب بفتح الذال المعجمة المنع والدفع وبابه رد فالمنصوب للدب الشخص الذي نصبه السلطان لدفع شبه الجاهلين ومنع مكابرات المعاندين والى الله المشتكى لا الى غيره قيل ويروى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى والاقرل لاشك ان امثال هذه الشكايات من سنن الاكابر بل من سنن الانبياء وعليهم السلام قال الله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام انما اشكو بثي وحزني الى الله وقال الله تعالى حكاية عن ايوب عليه السلام رب اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين ولو تفحصت احاديث سيد المرسلين عليه الصلوة اطلعت على امثالها جدا وانما شكايتهم الى الله تعالى لا الى غيره وحاشاهم عن ذلك وقد قالوا الشكاية الى الله تعالى عند المصائب امر مقبول بل لازم لئلا يلزم مقاومة القهر الالهي فاقاله الفاضل المحشي من ان الحمد لله والشكر لم على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يعد فيه العلوم من الكمالات وقد انتهينا من بعد الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتب ولا شكاية انتهى بعد كونه اساءة الظن في حق اشرف العلماء لانه عالم عامل زاهد ورع معرض عن الدنيا واهاليها فكعبه عال عن الاشتكاء لقلة ترتب المطالب الدنيوية لا يخلو عن مقاومة القهر الالهي واي قهر اعظم من كون العلوم والمعارف معدودة من المعايب فلا بد من الشكاية الى الله تعالى احترازا عن المقاومة ونحن نقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ الشكاية انما تستحسن عند العقل والشرع اذا يرجى فيها الوصول الى الامل والنجاة عن الخلل وذلك في زمان يتصور فيه الصلاح للعباد والبلاد وانتظام الامال والمقاصد لحريق الفوائد كالشارح وامثاله واسلافهم رحمهم الله ونحن انتهينا من بعد الى زمان لا يحصل فيه الا الفساد الى يوم التناد ولا يتصور فيه الاعتناء والاعتداد الى اصحاب الفضل والرشاد وذلك لقرب خرابه وكثرة عنائه على ما اخبر به الصادق المصدق في احاديثه وانه لم يترتب على الشكاية شيء من المنافع فالسكوت عن الشكاية عن امثال هذه الاحوال ولو الى الله الملك المتعال يكون هو النافع فالحمد لله والشكر له على كل حال فان قلت ان النبي صلى الله عليه واله معارضة للحق الذي حرر مدعى الاشاعرة ههنا به وحاصله انه لو كان النظر واجبا على كل مكلف فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه لما اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار باللسان والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال

حاشية

ونحن نقول ايضا الحمد لله مع علمنا وخضوعنا لاشتمال هذه الشكاية على ما اشرنا اليه من ان الطالب الدنيوية على العلوم والمعارف لا ان امثالها ليست لقلة ترتب الطالب الدنيوية على العلوم في زماننا بعد ضجة العلماء من اللطائف ان الله تعالى بعد زمانا يعتبد فيه لاهل العلم والفضل ما وضع لبعضهم في بعض الاحيان فرجاه بالبيان والعوان بل لاجل الاضطرار الى ان نقطة الدهر المعوان بالسكوت عن امثال هذه الدواهي فالى الله المشتكى وبه المستعان وهو ما ابقانا على ما نشكوه والله الفرج هذا فاخرهم الفرج هذا وبه هذا ما نشكوه والى الله ما نشكوه في الاصل تم

سواء كان الوجوب المذكور بمعنى الفرض الذى هو شرط صحة الايمان كما يستفاد من ظاهر قول الاشعرى بان ايمان المقلد ليس
بصحيح او بمعنى مطلق الوجوب موقوفا عليه للايمان اولا والثانى بمعنى الفرض ايضا اولا وهو الظاهر من تحقيق الشهرستانى
مع انهم اكتفوا بها ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والا لنقل الينا لتوفر الدواعى لا يرى اذ كثيرا منهم اسلم تحت ظل
السيف ومن البين انه ليس لهم فى تلك الحالة دليل ولا استدلال ولا له وقت يمكن له الاستدلال فيه فهم اى الاصحاب واتباعهم
مع علمهم بانهم لا يعلمون الادلة ح قبلوا اسلامهم واقرارهم فلو كان النظر والاستدلال واجبا لما قبلوا اسلامهم فى تلك الحالة
من العوام وحاصل الجواب انا نريد انهم لم يكلفوهم بها فى اول اسلامهم فسلم لكنه غير مفيد ولا يضر لنا اذ لا ندعى وجوب النظر
والاستدلال على المكلف فى جميع اوقات تكليف الايمان وان اريد انهم لم يكلفوهم بها بعد اسلامهم او قبله وبعده فهو ممنوع
كيف وهم كلفوهم بها بعد الاقرار والانقياد لانهم كانوا يفيدونهم المعارف الالهية بالادلة الاجمالية والتفصيلية فى المحاورات
والمواعظ والخطب ولو لم يكن النظر والاستدلال واجبا عليهم ولو بعد اسلامهم لما احتاجوا الى تلك الافادة والاستفادة
ولما توجه عليه انه لو كان النظر والاستدلال واجبا عليهم ولو بعد اسلامهم لزم على الاصحاب والتابعين الاشتغال بتحرير
الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية فندفعه بقوله غاية الامر انهم وحاصله ان عدم اشتغالهم بالتحرير والتدوين ليس
لعدم وجوب النظر والاستدلال عليهم فى المعارف الالهية بل لان الكل من الاصحاب والتابعين والعوام الذين اسلموا على ايديهم
كانوا مستغنين عن التحرير والتدوين فى الافادة والاستفادة ببركة صحبة النبى وقرب العهد بزمانه بل لقلة الوقايع
والاختلاف وتمكنهم وتمكن هؤلاء العوام من المراجعة الى الثقات ومن البين ان الغرض تحصيل المعارف اليقينية وذلك
حاصل لهم بصفاء سرائرهم بادلة اجمالية وتفصيلية مخترعة من عند انفسهم من غير احتياج هنا الى التحرير والتدوين
الا يرى ان هؤلاء العوام بعد ما حصلوا المعارف الالهية ارشدوا غيرهم جريا يقتضيه استعدادهم كارشاد الاعرابى
بدليل آفاقى وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلة نفسية كل على حسب استعداد المفيد والمستفيد نعم
حين طال الزمان وكثر الاختلاف بين الاعيان استحسنوا تحرير القواعد وتدوين الفوائد بل جعلوها من مهمات
الامور ليتم امر الوجوب على كل طالب ومطلوب وبهذا اندفع معارضة اخرى اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر
فى المعارف الالهية بدعة فى الدين لم يشتغل به النبى عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين الكتب
الكلامية وظهر ايضا وجوب الاشتغال بعلم الكلام ولو على سبيل الكفاية فيما بعد القرون الثلثة هذا هو التقرير اللايح من سياق
كلام الشهرستانى وسياقه لانه فى صدد بيان وجوب النظر والاستدلال على المكلف ولو بعد حصول الايمان والمعرفة ولو تقليدا ومن البين
انه لا يلزم من عدم كون النظر والاستدلال واجبا عليهم فى اول اسلامهم كما التزام فى الجواب عدم وجود المعرفة فيهم ولو تقليدا
بل نقول غرض الشهرستانى ههنا انما هو تحقيق ما قاله الاشعرى كما سينقله من ان اول الواجبات هو معرفة الله لا شئ آخر اذ الاقرار
باللسان يستلزم المعرفة عادة ولو تقليدا الا يرى ان من المسلمين تحت ظل السيف ابا سفيان بن حرب رضى الله عنه
وقد قال فى حكاية مكالمته مع هرقل فى شان النبى عليه السلام فانا لا نتوقع انه سيظهر حتى ادخل الله قلبى الاسلام كرها
وقد قال النبى عليه السلام خطابا لاسامة رضى الله عنه حين قتل واحدا من المقرين باللسان هلا شققت قلبه فلو لم يكن

يكن الاقرار مستلزما للمعرفة ولو تقليدا لما صح ذلك فقوله بل كلفوهم اولا بالاقرار ليس معناه انهم كلفوهم بالاقرار الخالي
عن المعرفة ولو تقليدا اذ لا يمكن ذلك عادة فضلا عن ان يقول به الشرح فالحق ان مراد الش به بيان وجوب النظر
والاستدلال بعد حصول المعرفة التقليدية والاقرار فح يكون صحة ايمان المقلد متفقا عليه بين الماتريدية والاشعرية
كما حققه شارح المقاصد وان اشتهر عن الاشعري خلافه وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل على قوله انهم لم يكلفوهم اه
من انه لا شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بالايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو
التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللساني كما ذهب اليه البعض الاخر منهم او مع
الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه المعتزلة فهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد
لكونها دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها الا بها وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد
فانما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب اليه الكرمية او لم يجب عليهم الايمان من اول الامر والكل فاسد عند
اهل السنة انتهى وذلك لانه ليس مراده انهم كلفوهم في اول اسلامهم بمجرد الاقرار الخالي عن المعرفة القلبية وكيف يريد ذلك
وهو خلاف الواقع على ما حققناه حتى يكون كلامه مبنيا على احد هذين الفاسدين وكعبه عال عن امثاله بل مراده انهم كلفوهم
بالاقرار والانقياد الدالين على المعرفة القلبية فكانهم كلفوهم اولا بالمعرفة الخالية عن النظر والاستدلال ثم بالاقرار
الا يرى انهم لو كلفوهم بالمعرفة اولا لم يظهر فائدة التكليف الا بالاقرار اذ المعرفة امر مستور فلذا كلفوهم اولا بالاقرار والعجب
ان ما قررناه مع وضوحه في نفسه ومن سوق كلامه خفي عليه وقال ما قال ثم اعلم ان المص لما ادعى اولا وجوب معرفة الله
بالاجماع المتوقفة على النظر اورد السؤال المذكور في المواقف على وجوب المعرفة بطريق المنع حيث قال لا نم وقوع الاجماع
على وجوب المعرفة بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي عليه السلام والصحابة واهل سائر الاعصار العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بانهم لا يعلمون الادلة قطعا ثم اجاب عنه تارة بانهم يعلمون الادلة
اجمالا كما في شان الاعرابي المرشد بالدليل الآفاقي غايته انهم قصروا عن التحرير وذلك لا يضر اذ المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية
والتفصيلية وتارة بان المعرفة التفصيلية غير واجبة على كل مكلف الا على سبيل الكفاية والوجوب الذي ادعيناه ههنا
اعم من وجوب العين ووجوب الكفاية ولا يخفى تقارب مآل الجوابين على ما يستفاد من تقرير شارحه الشريف ايضا والش
لما ادعى اولا وجوب النظر على كل مكلف دون المعرفة المتوقفة عليه اورد السؤال والجواب ههنا بما قررناه كما حققناه
من غير لزوم محذور عليه ومن غير احتياج هنا الى اثبات وجوب المعرفة المتوقفة على النظر على المكلف ومنهم من ادرج المنع
المذكور في هذا السؤال وزعم ان قول الش ههنا ومنهم من اسلم تحت ظل اه يرد الجواب الاول من جوابي المص بل كليهما ح على ما
اشرنا اليه مع انه لو كان الاندراج المذكور تاما لكان قوله ومنهم من اسلم تحت اه اشارة الى قول المص في تقرير السؤال
بل مع العلم بانهم لا يعلمون الادلة قطعا وهو ظاهر ثم زعم ان الجواب المذكور لما كان فاسدا احتاج الى الجواب بتحرير ان ليس
المراد وجوب النظر والمعرفة المتوقفة عليه على المكلف في جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار فحاصل
الجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوا العوام بهما في اول اسلامهم فمسلم لكنه غير مضر اذ الواجب عليهم ح هو الاقرار والانقياد

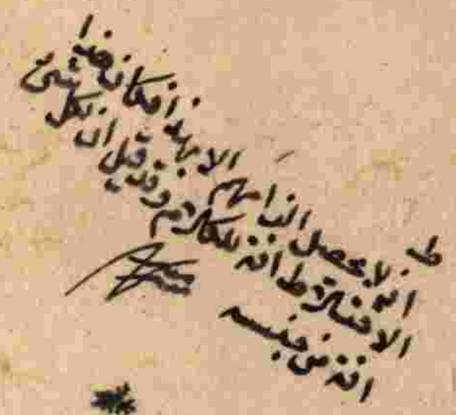
كلنبوي م

وان اريد انهم لم يكلفوهم فيما فى اول اسلامهم ولا بعده فمن كيفوهم علومهم بعد اسلامهم المعارف الالهية بالادلة الاجمالية
والتفصيلية فى المحاورات والمواعظ ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا ليستفاد منه ذلك
الجواب اثبات المقدمة المنعية من دليلهم حتى يتم وحاصله انه لو لم يجب عليهم المعرفة اى الموقفة على النظر على ما هو المدعى بعد
الاقرار لما علموهم المعارف الالهية فى المحاورات والمواعظ بادلتها هذا كلامه ولا يخفى على الفطن استغناء الكلام ههنا
عن مثل هذا الدرج والاندراج كما حققناه وانما ارتكبه الزاعم لاجل ابتناء كلام الشيخ العلامة على مذهب الكرامية
او على عدم وجوب الايمان على المكلف من اول الامر الفاسدين قطعا كما اورده مفصلا وقد عرفت انفا اندفاعه اندفاعا
واضحا ثم لو سلم الاندراج المذكور بالتقرير المذكور فالاعتراض الذى اورده على قوله انهم يكلفوهم بانه مبنى على مذهب
الكرامية او على عدم وجوب الايمان من اول الامر مندفع ايضا اذ حاصل كلام الشيخ حين الاندراج انهم لم يكلفوهم
بالنظر ولا بالمعرفة الموقفة عليه من اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار الدالة على المعرفة ولو تقليدا ثم علموهم المعارف
بالادلة فحصل لهم المعرفة اليقينية وهذا كلام حق ليس فيه شائبة فساد اصلا وأعجب منه انه لم يتفطن بما قرره نفسه
فاورد الاعتراض المذكور والكل يتجح بما هو غلط فاحش منه والحق ان المص مال بذلك التقرير فى السؤال والجواب
الى عدم صحة ايمان المقلد كما اشتهر ذلك عن الاشعرى لتوقف الايمان الذى هو عبارة عن المعرفة على النظر وليس ذلك
بموجود فى المقلد فكذا الايمان الموقف عليه والحق حقيق بان النظر وان كان واجبا على كل مكلف لكنه ليس بموقوف عليه
للمعرفة اللازمة فى الايمان فالواجب من اول الامر هو الاقرار الدالة على المعرفة ولو تقليدا وذا يكفى فى ايمان العوام واندفع بهذا
عليهم النظر والاستدلال كما يجب على هؤلاء كسائر الواجبات فايمان المقلد صحيح شرعا عند الكل وان كان عاصيا بعدم بتركه
النظر الواجب كما ذهب اليه شارح المقاصد قال الاعرابى اه البعير شامل للجمل والناقة كالانسان شامل
للرجل والمرأة والاثر بالكسر والسكون الاثر بفتحتين وهو ما بقى من رسم الشئ والمسير مصدر ميمى بمعنى السير
والسماء مطلق شامل لجميع السموات او المراد به السماء الدنيا لظهور الكواكب منه فى عين الناظر وابراج جمع برج
كبرج وهى البروج الاثنى عشر تنزل السيارات فيها وتكون فيها الثوابت او منازل القمر وهى ثمانية وعشرون
كوكبا او عظام الكواكب سميت ابراجا وبروجا لظهورها واصل التركيب للظهور كذا فى البيضاوى والفجاج جمع
فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين والمراد انهذين الشيئين مع حقارتهما وصغرهما اذا دلا على وجود مؤثرهما
كما هو المسلم عند الكل افلا يدل هذان الشيئان العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال
وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار الجارية على موجدهما اللطيف الذى اوجدهما بلطفه بعباده الخبير العليم بانتظام
احوالهما وانتظام احوال عباده والاستفهام انكارى لعدم الدلالة فيفيد اثبات الدلالة فقد ارشد الى دليل دال
على وجود الصانع تعالى وعلمه وخلقه للممكنات على النظام الاحسن وقدرته وارادته وحيوته مما يتوقف عليها الخلق
بواردات اى باطنية بقرينة قوله تتجزء النفس اى عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لا من طرف الشيطان
اذ قد يكون تلك الواردات محض خير فلا يتصور كونها من طرف الشيطان او نقول تتجزء النفس عن عدم قبول تلك الواردات

وجب ان يحمل هذا الجواب على الاسئلة الآتية

الواردات فيدل على كونها من طرف الله الغالب القاهر المريد اذ ليس للشيطان الا مجرد الوسوسة هذا ولا يخفى ان تلك الواردات
ادلة نفسية على وجود الصانع كما اشار اليه سيد البشر عليه السلام بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه كما ان قول الاعرابي
دليل افاقي على وجوده تعالى وسائر صفاته فلا حاجة الى جعل تلك الواردات ادلة ثانية او ثالثة بعد ثبوت وجود واجب
يستند اليه جميع الممكنات بدليل اخر غير الواردات وحمل المعرفة ههنا على كمال المعرفة على انه يمكن ان يستدل بتلك الواردات
على كون النفس عاجزة ممكنة وكل ممكن لا بد له من علة فعلته لا يكون مثله بل يكون هو الواجب تعالى فيحصل به اصل المعرفة
وكمالها ايضا ينقض العزايم وفسخ الهمم والفرق بينهما ان الهمم مبادي العزايم فلذا اضيف الفسخ اليها والنقض
الى العزايم اذ لا شك ان الفسخ يكون بادنى شيء بخلاف النقض يعني انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعي
هنا ثم انه قد ينتقض يعني تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داعي يوجب الانتقاض والانفساخ بل الدواعي
الى عدم الانتقاض وعدم الانفساخ فلو لم يكن هنا ناقض وفاسخ لما عزمنا عليه وهممناه غالبا على الكل لما انتقض
ذلك العزم وانفسخ تلك الهمة فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل يوجد ما اراد وليس ذلك الموجود
وهو الشيطان اذ هو غير قادر على النقض والفسخ وانما شانه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون القصد والعزم
الى شر محض فكيف ينقضه الشيطان الذي جبل على اضلال نوع الانسان فالناقض في الكل هو الله تعالى وقد عرفت
انه دليل نفسي يحصل به المعرفة وكمالها بتمامها كما اشرنا اليه فلا حاجة الى جعل ذلك النقض والفسخ دليلا ثانيا
وثالثا وانت اذا تأملت واحطت اه اشار الى ان جوانب الكلام ههنا متشتتة عسيرة الضبط جدا
كما يسقط في المطولات لكنها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقايد المسلمين ودفع شبه
المعاندين بحسب ما يقتضيه الزمان من كثرة الفساد بعد انقراض الاصحاب والتابعين فرض كفاية يسقط
عن الكل باشتغال العلماء والظاهر ان هذا انما استفيد من السؤال والجواب الذي فصله على ما حققناه واما وجوب الكفاية الذي
اشار اليه سابقا بقوله نعم يجب اه فليس هو بالاشتغال بعلم الكلام ثم ان الفرق في اوائل نشأتهم لما لم يخلطوا كلمات الفلاسفة
في تقوية مذاهبهم الباطلة بكلامهم فرض الاشتغال بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وحين خلطوها بكلامهم
واستنصار مذاهبهم الفاسدة فرض الاشتغال بكلام المتاخرين المخلوط بكلام الفلاسفة بل لا يتميز عن
الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات كما فصله التفتازاني في اوائل شرح العقايد النسفية ويظهر ايضا بما ذكره ههنا
بعد الاحاطة ان ما هو فرض عين انما هو تحصيل اليقين ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا بحيث لا يبقى فيه الشكوك
وكلمات الاوهام وقوله يبلج من البلوج وهو الاشراق يقال بلج الصبي اي اضاء وبابه دخل قيل ويتجه عليه انه يجوز
ان يكون النظر واجبا لا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف الالهية بادلتها لهذا الوجوب لا لكونه
فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لا شرطا للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا
ولذا ذهب شارح المقاصد على انه معتبر عند الاشعري انتهى ونحن نقول فعلى من يتجه هذا الايراد فان كان على المص
القائل بان المعرفة متوقفة على النظر والاستدلال فبعد تسليمه غير مضر للش القائل بان النظر واجب مستقل

ط انه لا يحصل الزامهم الا بهذا فكان هذا الاحتياط افة للكلام وقد قيل ان لكل شيء افة من جنسه



على المكلف كسائر الاركان او موقوف عليه للمعرفة اليقينية الواجبة بعد وجوب اصل المعرفة ولو تقليدا الكافية في الايمان
وان كان على الشك فغير وارد عليه قطعا على ما حققناه في اين يفهم من كلامه انه لا يقول بصحة ايمان المقلد
ثم اختلف علماء الاصول اي الدين وهو علم الكلام في اول ما يجب على المكلف اه انظاهر ان الاول في محل الخلاف بمعنى المتقدم
زمانا اي الواجب في الزمان الاول كما يستفاد من الواقف قبل ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة اي
الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير وآخر قول ويمكن ان يحمل على معنى الاشرف والمعنى ان اشرف الواجبات على المكلف
هو معرفة الله وان ترتب على النظر وكون الاول بمعنى المتقدم شرطا مما لا يمكن انكاره فقال الاشعري هو معرفة
الله اه لا يخفى انه هنا ثلثة امور كلها في جانب الموضوع وهما لفظة الاول وآخر لفظة ما الذي هو عبارة عن الواجب
وتاليها لفظ المعرفة في جانب المحمول فقد عرفت ان كلمة الاول احتمالين بل احتمالات وكذا الواجب اعم من ان يكون واجبا
مقصودا بالذات كالاركان اولا كالنظر الذي هو الوسيلة الى المعرفة الواجبة وكذا المعرفة اعم من ان تكون معرفة
يقينية حاصلة بالنظر ومعرفة تقليدية فان حمل الاول على معنى المتقدم زمانا فلا بد من احد الامرين اما ان يحمل المعرفة
في كلام على ما يعم التقليد الكافي في الايمان عنده كما حققه شارح المقاصد وان كان خلاف المشهور عنه وهو الظاهر
من تحقيق الشك ههنا ايضا وعلى هذا الحمل يكون الواجب اعم من ان يكون مقصودا بالذات اولا وآما ان يحمل الواجب
على الواجب المقصود بالذات كما سينقله عن البعض فح يكون المراد بالمعرفة المعرفة اليقينية فعلى احد هذين
الحملين لا اشكال في كون المعرفة واجبة في الزمان المتقدم على وجوب سائر الواجبات ولا في تفرع وجوب الواجبات
وحرمة المنهيات عليها لكن يلزم على كلا تقديري كلا الحملين ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وهو خلاف ما اشتهر
عنه كما يلزم على تقدير الحمل الثاني اعني حمل الواجب على ما هو المقصود بالذات عدم صحة الايمان المقلد عنده ايضا
وانما قلنا فلا بد من احد الحملين لانه لو خص المعرفة ح في كلامه على المعرفة المتوقفة على النظر بناء على ان التقليد
غير معتبره عنده كما هو المشهور عنه وحمل ايضا الواجب على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع
لم يصح كلامه بحسب الظاهر قطعا اذ لا يصح الحكم بكون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا يصح
ايضا الحكم بتفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها لان النظر واجب قبل المعرفة شرعا عنده وليس وجوبه
متفرعا مترتبا على وجود المعرفة قبل ويمكن توجيه كلامه على هذين الحملين الظاهرين لموافقتهما على ما هو المشهور عنه
بان يحمل الاول في كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة ويحمل التفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لا على
نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعية شيء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت
وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب الآخر وحرم من المنهيات
لتكميلها اذ الكل ما عدا النظر انما شرع لتكميل المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة
بهذا المعنى لا ينافي تكليف الكفار مكلفين بالفروع عنده كما هو المذهب عنده فيكون هذا توجيها وجيها وآخر قول
هذا مع كونه تكلفا من وجوه اذ الظاهر من الاول هو المتقدم بالزمان لا بالذات وان الظاهر من التفرع هو تفرع

حاشية ١

حاشية ٢

ومن المتفرع عليه

تفرع الاشخاص لا المتفرع عليه هو المعرفة نفسها لا وجوبها يرد عليه انه يلزم ان يكون اول الواجب على المكلف وجوب المعرفة لا المعرفة نفسها مع ان الواجب هو المعرفة وكما كانت واجبة لذاتها على هذا التوجيه يكون سائر الواجبات واجبة بوجوبها فلا ينافي كون الكفار مكلفين بالفروع عندنا فتقول بعد مساعدة عياوته عليه لا ينكر هذا المعنى احد من علماء الاصول اذ لا شك ان وجوب جميع الواجبات متفرع على وجوب المعرفة بعضها لتحصيلها وبعضها لتكميلها فيلزم ان يكون الكفار مكلفين بالفروع عندنا الكل والحق انه فرق بين كون المعرفة واجبة بالذات كما هو مقتضى التوجيه المذكور وبين وجوب المعرفة على ما يقتضيه التفريع وعدم المنافاة المذكورة انما هو في الثاني لا في الاول وبعد اللتيا والتي قد عرفت ان هذا التوجيه انما هو على تقدير كون المعرفة في كلامه محمولة على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر وعدم كون التقليد معتبرا عنده وهو مخالف لما حققه النفتازاني في مذهب الاشعري بل لما حققه الشارح ههنا ايضا فالصواب في توجيه كلامه ما قدمناه اولا من ان الاول يحمل على معنى المتقدم بالزمان والمعرفة تحمل على ما يعم التقليد الكافي ويحمل الواجب ايضا على ما هو اعم من ان يكون ثابتا بالذات فلا يلزم عليه محذور الا ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده ولعله يحتمل ان لا يكون هذا مرضيا للشيخ الاشعري بل انما نقل عنه في اصول الفقه تبعا للشافعي رحمه الله على ان اهدار تكليف الكفار بالفروع عنده كما لزم على هذا التوجيه اهون من اهدار ايمان المقلد عنده كما لزم ذلك على توجيه القائل ويمكن ان يقال لو كان الاول في كلامه بمعنى الاشرف والمعنى اشرف الواجبات معرفة الله وما عداه متفرع عليه ووسيلة اليه لا يلزم ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع سواء حمل المعرفة في كلامه على ما يعم التقليد الكافي في الايمان على ما هو التحقيق لكن يكون الواجبات حينئذ مخصوصة بما عدا النظر اذ لا معنى لكون النظر وسيلة الى المعرفة التقليدية او اخص المعرفة باليقينية المتوقفة على النظر فح يكون الواجبات عامة للجميع فافهم وقالت المعتزلة والاستاد اه لعل هذا مذهب الماتريدية ايضا لاشتهارانهم يقولون بان النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا كالمعتزلة كما صرح به المسيحي زاده وغيره في خلافياتهم وقد اشتهر ايضا ان الاستاد رئيس الماتريدية وقد سبق ان اشار الزامهم بان ما ذهبوا اليه من الوجوب العقلي يكون وجوبا شرعيا بقوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة اه فتذكر

وقيل هو الجزء الاول من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه ورد عليه ايضا بانهم انما ارادوا الوجوب العقلي فلم يكن غير مفيد انا الكلام في الوجوب الشرعي وان ارادوا الوجوب الشرعي فلم اذ يجوز ان يتعلق الخطاب الشرعي بالكل من حيث هو كل ولا يتعلق بجزئه بخصوصه الا يرى ان الامر بالصلوة مثلا خطاب واحد متعلق بالكل وتارك جزء منها انما يستحق الاثم بترك الكل لا بترك الجزء من حيث هو جزء واجيب بانه اذا تعلق الخطاب بالكل فقد تعلق بالجزء في ضمنه ضرورة وتارك الجزء كما يستحق الاثم بترك الكل يستحق الاثم بترك الجزء اذ الفاعل انما يسري الى الكل من ترك الجزء المفروض فلا بد ان يستحق ان يعاقب على قصوره في ذلك كما يستحق ان يعاقب على الكل المنتفي بانتفاء ذلك الجزء كما ان العبد يثاب على الكل وعلى كل جزء وان كان الثواب على الكل عين مجموع الثواب على كل جزء في الحقيقة هو القصد الى النظر لان النظر الذي هو الواجب المطلق كما سبق فعل اختياري وكل فعل اختياري فيتوقف على القصد

فيكون القصد المذكور مقدمة الواجب المطلق لتوقف وجود النظر عليه دون وجوبه اذ النظر واجب سواء وجد القصد اولا
ولما كان القصد مقدمة الواجب المطلق ولم يكن فوقه واجب اخر يلزم ان يكون اول الواجبات قلت على ما ذكر يلزم اه
اى يلزم ان يكون القصد الى النظر اول الواجبات الدور او التسلسل لانه اذا كان اول الواجبات يلزم ان يكون فعلا
اختياريا وكل فعل اختيارى يتوقف على القصد كما سلمه القائل وهكذا فيلزم احد المحذورين فظهر ان اللزوم المذكور
نشأ من كون القصد واجبا مع ضم المقدمة المسلمة عنده كما اشار اليه الشيخ لا من احدهما فقط وهو ظاهر وانطاهر
انه نقض اجمالى لدليلهم باستلزامه احد الفسادين ويحتمل ان يكون معارضة عليه والتحقيق اه حمله بعض
الناظرين على المعارضة على القول بان القصد الى النظر اول الواجبات بدل قوله قلت اه وبعضهم على المعارضة حسنوى الكهنوى
لقوله قلت اه وكل منهما لا يخلو عن قصور بل انما يرد اللزوم الدور او التسلسل ولكون القصد اول الواجبات
ايضا بل يرد الجواب الحكمى ههنا عن لزوم الدور والتسلسل بان يقال يجوز ان يكون قصد القصد عين القصد او يجوز
ان يكون القصد صادرا عنه بلا احتياج الى سبب اخر غير نفسه فعلى كلا التقديرين لا يلزم الدور او التسلسل فحاصل
ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند القصد الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى تصور الامر الملايم
والشوق الذى يوجبه ذلك التصور لا الى قصد اخر سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند
الى اسباب ضرورية فلا يكون مقدورا ولا واجبا واذا كان الافعال المسبوقة به اختيارية فكما اندفع الدور
او التسلسل اندفع الجواب الحكمى ههنا عنه يندفع ايضا القول بان القصد الى النظر اول الواجبات وانما قلنا
بالاستناد المذكور لان تصور الامر الملايم للطبع او المصلحة من حيث هو ملايم تصورا مطابقا او غير مطابق
يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر للطبع او المصلحة من حيث هو هنا فر تصورا مطابقا
او غير مطابق يوجب النفرة عنه وبقولنا تصورا مطابقا اه يندرج فيه التصديق بفائدة ما اذ لا يجرى فيه
المطابقة الا فى التصديقات فالتصور المذكور فى كلامهم اعم وبالتعميم الى المطابق وغير المطابق يندرج فيه اقسام
التصور والتصديق باسرها وبالجملة فتصور الامر الملايم الشامل للتصديق كما عرفت يوجب الشوق والشوق
يوجب الارادة التى هى نفس الشوق ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة اللازمين للتصور المذكور ضرورة
ان كون الموجب ضروريا يستلزم كون الموجب بفتح الجيم ضروريا وقوله وليس هنالك امر اخر جواب عن سؤال
كانه قيل فلم لا يجوز ان يكون هنالك شئ اختيارى يستند اليه الفعل الاختيارى فيكون ذلك اول الواجبات
وحاصل الجواب انه ليس هنالك شئ اخر يصدر بالاختيار سيما قصده بل الموجود هنا القصد الضرورى
الذى اوجبه الشوق وان الفعل الاختيارى مستند الى ذلك القصد الضرورى فمعنى كون الفعل اختياريا
كونه مسبوقا بالقصد والاختيار وان كان ذلك القصد والاختيار ضروريا ولما لم يكن قبل ذلك القصد
قصد اخر لا يسمى ذلك القصد اختياريا بالمعنى المذكور قال الفاضل المحشى هذا التحقيق من انه مبنى على ما ذهب حسنوى
اليه الاشعرى من ان العبد مختار فى فعله ومضطر فى ارادته ومشيته لكن فيه بحث من وجوه اما اولا فلانه ان اراد

ان اراد ان القصد في جميع الافعال الاختيارية تنتهي الى اسباب غير اختيارية هي التصور المذكور والشوق المترتب عليه
فمم اذ قد يكون التصور الذي يتوقف عليه الشوق حاصلا لنا بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملايم او المنافر وكذا
الاستخبار عنه ولو سلم فقد يتوقف الشوق او تاكده على استدامة التصور المقدورة لنا لامكان توجه الذهن نحو شيء
اخر وان اراد انه في البعض ينتهي الى ذلك فمسلم لكنه غير مفيد في نفي مقدورية القصد مطلقا واما ثانيا فلو سلمنا انتهاء
كل قصد الى اسباب ضرورية مطلقا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كان تلك الاسباب موجبة له وهم هو مم لجواز ان
تكون مرجحة لا واجبة ولما لم يكن تلك الاسباب المرجحة بانفسها علة تامة لذلك القصد بل مع القاصد الذي من شانه
قصد احد المتساويين من غير مرجح او المرجوح فاللازم من ترجيحه القصد مع تلك الاسباب المرجحة في وقت دون وقت
انما هو ترجيح الراجح في وقت كذا والمرجوح في وقت اخر واستحالته من الفاعل المختار مم واما ثالثا فلانه انما يصح
~~تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار مم بلا سبب~~ موجب له فلا يكون الواجب مختارا الا في افعاله وهو ظاهر
ولا في ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والكل بط واما رابعا فلانه يلزم
ما يلزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف لان كلا من الفعل والقصد وما يترتب هو عليه من الشوق والتصور
وغيرها اذا كان مخلوقا لله تعالى عند الاشعري ومن تبعه لم يكن هنا شيء صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف
يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته فالحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان
من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو
مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختياري في التحقيق ما يصح صدوره منه لا ما يكون
مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله او تركه كما زعمه الاشعري ونحن نقول كل هذا افراط في حق الائمة الاعلام والاحق
ان يراد الاشعري واتباعه كالمص والش وغيرهما ان ليس هناك اي في صدور الفعل من الفاعل ما عدا الامور
الاضطرارية يوجب الاخر ايجابا كليا دائما بحيث لا يتخلف عنه في شيء من المواد لانا نعلم بداهة ان الشوق قد يتخلف
عن التصور وكذا الارادة قد يتخلف عن الشوق وكذا الفعل قد يتخلف عن الارادة وقد برهن عليه في فن الحكمة ايض
فالمراد ان الفعل لا ينفك عن تلك الاسباب الضرورية جميعها او بعضها وقد صرح به في بعض رسائله ايض وح
نقول في الجواب اما عن الاول فمراده ان القصد في جميع الافعال الاختيارية ينتهي الى اسباب ضرورية مثل الشوق
والتصور الموجب للشوق وكون التصور مطلقا حاصلا لنا في بعض الصور بالاختيار فاسد والا لزم
تقدم القصد عليه مع ان التصور مقدم على الكل كما برهن عليه في الحكمة وصور السؤال والاستخبار ليس فيها تصور
الامر الملايم وان كان لا بد ان يكون ضروريا والسؤال والاستخبار انما هو عن بعض منافعه كما يشهد به الوجدان
والاستدامة التي اشار اليه ضرورية ايض وامكان توجه الذهن نحو شيء اخر هناك لا يجعله امرا اختياريا ولو
سلم فكون مطلق التصور هناك ضروريا كاف في غرضهم واما عن الثاني فلانه لا شك ان تلك الاسباب جميعها او بعضها
موجبة للقصد اما عقلا كما ذهب اليه الحكماء او عادة كما ذهب اليه الاشعري ولو لم تكن موجبة له بل مرجحة لجاز في وقت

اما ان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب موجب له فلا يكون العبد مضطرا في ارادته او لا يصح الا بسبب صح

اخر اذ لا ضرورة لوجوده ح فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح اخر يلزم الرجحان بلا مرجح وان كان لمرجح لم يبق لكون تلك الاسباب مرجحة لم فائدة والقول بان نفسى القاصد المختار كاف ههنا وان ترجح الراجح فى وقت والمرجوح فى وقت اخر جائز مندفع غير مجد غير مفيد لان ذلك انما يكون اذا كان القصد اختياريا وهو اول الكلام على انهم ان يقولوا اذا كان احد القصدين مساويا للاخر فلا بد هناك من قصد اخر وليس والا لزم الرجحان وقد صرح الشريف فى بحث الامكان فى شرح المواقف بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح واما عن الثالث فلانا نختار ان تعلق الارادة بشئ لا يصح الا بسبب موجب لكن لا يلزم ان لا يكون ههنا امر يكون للفاعل مدخل فيه حتى يلزم ان لا يكون الواجب تعالى مختارا فى افعاله على ان كون الفعل مسبوقا بالقصد ولو اضطراريا كاف فى كون الفاعل مختارا وقد صرح ائمة الاصول قاطبة بان الاكراه الملجئ وان افسد الاختيار لكن لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا والا لزم سقوط التكليف فى حقه واما عن الرابع فلانا لا نم لزوم بطلان فاعلية التكليف مثل ما لزم على الجبرية اذ يكفى لهم اثبات القدرة والارادة ولو كانا ضروريين بخلاف الجبرية والتحقيق فى مسلكهم الهم وان جعلوا القصد والارادة ضروريا لكنهم لا ينكرون وجود امر اعتبارى هنا به يكون للعبد مدخل فى فعله الا يرى انهم يقولون العبد كاسب والخالق هو الله فلو لم يكن هنا غير القصد الضرورى شئ به يكون العبد كاسبا يلزم ان يكون الكاسب هو الله تعالى وهو حق ولذا قال التفتازانى فى بعض تصانيفه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى عقيبه خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله من جهة الخلق ومقدور العبد من جهة الكسب فمراد الاشعرى من قوله ان العبد مختار فى فعله ومضطر فى ارادته الارادة الموجودة التى خلقها الله تعالى ولا ينكر هنا وجود امر اعتبارى يكون للعبد مدخل فيه ويكون هو مناط التكليف ايضا الا يرى ان من اكره على شئ وفعله يتحقق منه صرف ما بداهة مع انه ليس هنا شوق ولا ارادة مترتبة عليه فكذا لا بد ان يوجد منه صرف ما هين وجود الشوق والارادة المترتبة عليه وذلك ضرورى لا ينكره عاقل ولعل قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ليشير الى ذلك ويؤيد كون ارادة العبد ومشيته ضروريا قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فان قلت اذا كان الحال ما ذكرت فما وجه قوله وليس هنا لامر اخر يضاد الاختيار اه قلت مراده انه ليس هنا لامر اخر سابق على القصد الضرورى المخلوق حتى يكون القصد المذكور اختياريا ويكون اول الواجبات ثم انه لا معنى لجعل تعلق ذلك القصد الضرورى اول الواجبات لان ذلك لا يسمى قصدا ولو سلم فذلك عبارة عن اتصال الارادة بالفعل ومثله لا يليق ان يجعل حقيقة من الحقايق الشرعية لا يقال كما ان الشوق يوجب تاكده كذلك هذا التاكد الذى هو الارادة يوجب صرف هذه الارادة فلا يكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التاكد او عن الصرف المذكور فلا ينفع اثبات مثل هذا التعلق لكون الفعل اختياريا فان الجبر لازم على كل تقدير وايضا المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئى الذى هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية لانا نقول من البين ان العبد اذا افعل فعلا لا بد قبل من تصوره ثم الشوق اليه ثم ارادته بخصوصه

لهبنوم

م

بخصوصه وكل هذا ضروري بخلق الله تعالى كما اشار اليه الش ثم ان تلك الارادة المعينة لا تكون علة موجبة للفعل كما يشهد
به الوجدان اذ كثيرا ما يوجد الارادة المذكورة ويقع الفعل بعدها بزمان فلو كانت موجبة له لما جاز التخلف وقد
يوجد الفعل بدون تلك الارادة ايض وهو ظاهر فلا بد في وجود الفعل من صرف تلك الارادة اليه ايض وذا في قدرة
العبد قطعا فلا نم ان المصروف هو الارادة الكلية فقط وبمقدار التعلق المذكور يخرج الفعل عن كونه ضروريا ولما كان
امرا غير معتد به في جنب الارادة المخلوقة لم يجز ان يجعل حقيقة شرعية كما ذهب اليه الائمة المذكورة ومن هذا التحقيق
ظهر ان مذهب الاشعرية قريب الى مذهب الماتريدية في مسئلة خلق الاعمال كما هو المستفاد من كلمات التفتازاني على انا
لا نرضى التقليد لاحد بحمد الله تعالى في توجيه كلام الائمة فما قررناه ههنا في توجيه كلام الاشعري ومن تبعه كالشارح وغيره
وفي دفع اعتراضات الماتريدية عليهم حقيق بالقبول عند من كان من العدول اذ هي نفس تاكد الشوق اقول
فعلى هذا يلزم ان يوجب الشيء اعني الشوق تاكد نفسه ولا باس فيه فان التاكد وصف زائد عليه ولا محذور في كون
الشيء موجبا لوصف زائد عليه وبهذا استغنيت عما قيل من ان مراده ان التصور يوجب الشوق المتاكد والشوق
المتاكد يوجب تاكده لان في ثبوت التاكد للمتاكد ضرورة بشرط المحمول على ان كلا من المقدمتين ح في حيز المنع
على ما ذهب اليه البعض كما صرح به بهمنيار كما نقله الش في حواشي شرح التجريد ومال اليه وقد مال اليه المص في المواقف
حيث قال في تعريف الارادة قيل انها اعتقاد النفع او ظنه وقيل ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن وعند الاشاعرة
صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وقال في مقصد اخر بعده الارادة مغاير للشهوة لوجهين الاول الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة ثم قال مع شارحه وفيه اي في هذا الفرق نظر تعرفه على انت مما اخترناه في الارادة
من التعريف يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص
ان في اعتقاده بمنفعة فعل من افعال او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت
بما اختاره الاشاعرة من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتها ليست مقدورة
لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى انتهى فقد ما لا بذلك الى ان الارادة والشهوة
اعني الشوق المذكور متحدان ذاتا وان تغايرا بالشدة كما في الارادة والضعف كما في الشوق واما ما قيل من ان الانسان
ربما يريد ما يكرهه بضرورة وربما لا يريد ما تاكد شوقه اليه لمانع فكل منهما يوجد بدون الاخر فبينهما عموم وخصوص من وجه
فكيف يكون عينه فكلام مشهور ذكروه في بيان التغاير لكن لا يضر الش لانا قد اسلفنا ان كلا من قوله التصور يوجب
الشوق وقوله والشوق يوجب الارادة بيان لما هو الاعم الاغلب على انه يمكن ان يقال ان لم يوجد في صورة اكل الدواء
المر شوق تام لكنه يوجد فيه شوق ما باعتبار المنفعة في شربه وكذا اذا وجد المانع من الاكل كالطعام اللذيذ المسموم
لا يوجد فيه الارادة التي هي عبارة عن تاكد الشوق فكيف يوجد في مثل هذه الصورة الشوق المتاكد التام بل الموجود
فيه شوق ما وعدم وجود الارادة فيه لا يقتضي التغاير بينها وبين الشوق التاكد بل بينها وبين شوق ما ولا نزاع فيه
ثم ان غاية ما ذكر عدم احتياج ترتب الفعل على التصور الى توسط الشوق بينه وبين التصور وذا لا ينافي

عرض الشيخ ههنا اعني كون الافعال الاختيارية منتهية الى اسباب ضرورية هذا وآما ما قيل يصح قولنا تاكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فهذا دليل قطعي على ان الارادة متاخرة عن الشوق وتاكده ففيه ما فيه لان تاكد الشوق على ما اشار اليه الشيخ تعريف للارادة ومن البين ان المعرف يفرع على التعريف بدون العكس لان التفريع يقتضي ان يكون المفرع عليه معلوما قبل المفرع فلو قيل بالعكس لزم ان يكون تاكد الشوق معلوما قبل الارادة وان يكون ذلك وآعجب من القائل انه قال بعلم وتحقيقه ان في العبد المختار ارادتين كلية وهي صفة من شانها اه تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك مخلوقة لله تعالى ابقاء وجزئية هي تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئي والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو احد بديلين وذلك الصرف قد يكون لمرجح كالشوق المتاكد وقد يكون لا لمرجح كما في ترجيح احد المتساويين او المرجوح وهذه الارادة الجزئية لكونها من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه من غير لزوم كون العبد خالقا لها لعدم وجودها في الخارج وهي مدار التكليف وليست مسبوقة بالقصد وجدانا لئلا يلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة لمرجح في بعض الصور انتهى هذا هو المشهور في كتب الماتريدية لكن قد عرفت منا قريبا ان تحقيق مذهب الاشعري قريب الى ذلك ثم انه اورد هذا الكلام في تحقيق قوله يصح قولنا تاكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فان اريد به ان قوله فاراد اشارة الى الارادة الجزئية فاين الارادة الكلية فلا يثبت حينئذ مغايرة الارادة لتاكد الشوق وان قال ان قوله فاراد اشارة الى الارادتين الكلية والجزئية فهذا فاسد وان اراد به ان قوله فاراد اشارة الى الارادة الكلية فقط فاين الارادة الجزئية التي اثبتها الماتريدية وآلثاني انه اما ان يطرح هذه المقدمة التي اتفق عليها كافة العقلاء من البين او يكتفي باثبات الارادة الجزئية المخلوقة لله تعالى ويثبت لها تعلق ما يكفي في كون الفعل اختياريا وفي كون الفاعل مختارا كما حققنا بذلك مسلك الاشعري ولعل ذلك مقصود الماتريدية ايضا وان عبروا عن تلك الارادة المخلوقة لله بالارادة الكلية وعن التعلق المذكور بالارادة الجزئية فتدبر وبالله التوفيق والثالث هذا مربوط بقوله ثم اختلف علماء الاصول واعترض عليهم بانه ان كان اختلافهم المذكور في اول الواجبات على المسلم المكلف فللخلاف في المذكور مجال لكن يلزم عليهم ترك بيان ما هو اول الواجبات على المكلف مطلقا مسلما كان او كافرا وان كان الاختلاف المذكور منهم في اول الواجبات على المكلف مطلقا مسلما كان او كافرا فليس للخلاف في المذكور مجال اذ اول الواجب عليه هو الاقرار الدال على المعرفة ولو تقليدا فيصح حينئذ كلام الشيخ دون ما عداه بناء على ان المراد من المعرفة في كلامه اعم من التقليد وغيره وفيه بعد تعريض للحصر وغيره من حيث انهم حرروا محل النزاع وحققوا كلامهم على المكلف المسلم فذلك منهم مبني على ظاهر كلمات الائمة وذا ليس بتحقيق وان نصبوا انفسهم لذلك وان كان ذلك مبنيا على تعميم المكلف في كلامهم فهم ما اصابوا في الحق كما ان الائمة المختلفين في ذلك لم يصيبوا فيه لان اول الواجب على المكلف اكما قر هو الاقرار لا غير فلا يمكن الاختلاف فيه حتى يجعل النزاع بينهم لفظيا هذا ما اورد عليه اولا من انه مخالف لما يأتي منه في بحث الايمان والكفر من ان الاسلام الظاهري هو التلفظ والاتيان

م

م

المورد هو الكنوي م

بسائر فروعه وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع بدون كونه مؤمنا في الحقيقة والاسلام الحقيقي لا ينفك عن
الايمان الحقيقي وان كان بالعكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى اذ المستفاد منه الا انكافر لا يخرج
عن الجهلة الا باسلامه الحقيقي المقبول عند الله وذا لا يحصل بمجرد الاقرار بل مع الايمان وقد اتفقوا على ان الايمان
والاسلام في عرف الشرع متساويان فكل مؤمن في الشرع مسلم وبالعكس والاسلام في الاية المذكورة عندهم محمول
على الانقياد الظاهري فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا الا اذا صدق بقلبه جميع ما جاء
به النبي عليه السلام ضرورة ولو كان تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عند اهل السنة وثانيا بانه ان كان
ما ذكر مبنيا على حمل الاول في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو مقتضى تصريحاتهم فكيف يقول الاشعري
ان المعرفة المتوقفة على النظر واجبة على المسلم قبل النظر بزمان وان كان مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة
فكيف يقول غير الاشعري ان النظر او جزئه او القصد اليه واجب عليه اولا واصالة والمعرفة واجبة بتبعية وعلى التقديرين لا يصح
قوله فيحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة وما عداه من المعرفة والنظر
والقصد اليه واجبا بالتبع وذلك قطع البطلان فقد فرغ آنفا اولا فلانه لا شك ان اول الواجب على المكلف الكافر هو
الاقرار وان لم يكن ذلك كافيا في كونه مؤمنا عند الله اذ الكلام ههنا ليس في كونه مؤمنا عنده تعالى وفيما يخرج به عن
جهلة الايمان بل في بيان ما ذا يجب عليه اولا من الاحكام الا يرى ان كثيرا من الواجبات يجب على المكلف بعد ايمانه فلم لا يجوز
ان يكون الايمان الذي هو التصديق القلبي واجبا عليه بعد اقراره ولذا لم يقبل الاقرار من المنافق لعدم تصديقه ومن
البين ان كلامه بهذا القدر لا يكون منافضا لما يأتي منه ولما عند اهل السنة وهذا ظاهر وان خفي عليه ولئن تنزلنا
عن ذلك فليس مراده ان اول الواجبات هو الاقرار والخالي عن المعرفة حتى يلزم ما ذكره من التناقض لكلامه الاتي والتخالف
لمذهب اهل السنة بل مراده هو الاقرار الدال على المعرفة ولو تقليدا ولا شك في كونه اول الواجب على كل مكلف وان الشخص
يخرج به عن جهلة الايمان فيكون هذا موافقا لما قاله الاشعري من ان اول الواجب على المكلف هو المعرفة بناء على ان
المعرفة في كلامه لعم فرضه من هذا الكلام انما هو تحقيق مذهبه بحيث لا يحتمل غيره فكيف يزعم عاقل ان الشيء المحقق
ناقض نفسه وخالف جماعة ومال الى مذهب الكرامية وثانيا بانا نختار ان ما ذكر مبني على حمل الاول في كلامهم على
المتقدم زمانا والمعرفة في كلام الاشعري محمول على الاعم من اليقين والتقليد فلا خلاف المذكور مجال لانه يصدق اول الواجب
على المسلم هو المعرفة ولو تقليدا وما عداه يقول انه النظر او القصد اليه نعم لو كان المراد بالمعرفة في كلامه هو المعرفة المتوقف
على النظر لم يصح ذلك القول لم ح ثم ان الاول في قوله فلا يخفى ان الكافر مكلف بالاقرار بمعنى المتقدم زمانا قطعا ولا
يجوز ان يراد به المتقدم اولا وبالذات حتى يرد عليه انه على هذا يلزمه القول بكون الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة
وما عداه بتبعيته اذ معنى المتقدم بالذات وبالاصالة هو كونه مقصودا وما عداه وسيلة اليه واي شيء يكون
وسيلة للاقرار بل هو وسيلة لما عداه فالمتقدم فيه زمانا قطعا هذا ثم اقول قد ظهر مما قررناه ان معنى قوله فيحتمل

الخلاف وقوله لا يحتمل الخلاف انه اذا كان النزاع في اول الواجب على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور بين الائمة وان كان النزاع في اول الواجب
على المكلف مطلقا فهو الاقرار لا غير ومن البين انه لا يلزم من القول بالاحتمال القول بان كلا منهما مطابق للواقع حتى يرد عليه ان القول
بان الواجب هو القصد الى النظر مردود على تحقيقه فكيف يصح له القول باحتماله على انه لا شك في كونه محتملا ولو عند قائله والحق
ان معنى قوله فيحتمل الخلاف يحتمل الخلاف وان كان الحق منها واحدا وهو قول الاشعري اذ لا يجوز تعدد الحق في مثله وان جوز تعدده
في الاجتهاديات قيل الحق اه القائل هو المص ذكره في المواقف حيث قال والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد
الاول فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر وحاصله ان النزاع بين الاشعري وبين ما عداه لفظي لانه ان اريد
باول الواجب على المكلف الواجب المق اولا وبالذات فهو المعرفة وان اريد مطلق الواجب ولو مق بالتبع كالطهارة
للصلوة فهو القصد اليه وعلى كل من التقديرين لا مجال للقول بانه النظر او الجزء ولما كان هذا قاصرا في جعل النزاع
لفظيا من حيث ان المتبادر منه كونه نزاعا لفظيا بين الائمة ومن البين ان ما ذكره لا يجعل النزاع لفظيا الا بين
الفريقين الحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد ولذا قال الشريف
هناك وهذا اوفق لسياق الكلام لشمول المذاهب الثلثة المعتبرة ثم اعترض عليه بان كون القصد غير مقدور
وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد اخر ويتسلسل لكن كون الواجب غير مقدور بط اتفاقا
انتهى وما قيل معترضا على هذا التحقيق وموجها للنسخة الملحقة من ان القائل بانه القصد بناه على زعمه بانه مقدور
عنده وذا غير تام عند الاشعري كما عرفت فليس ذلك بواجب الا عند القائل المذكور فلا يوافقه الاشعري في القول بوجوبه
لعدم كونه مقدورا عنده فان اراد المص انه على الثاني هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا
~~وهذا امر متوقف عليه ايضا~~ فمسلم لكن على هذا الاوجه لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يجعل
القصد مقدورا ولعله لهذا الحق في كتابه الذي بخطه هذا والا فان شرطنا كونه مقدورا عند الكل فالنظر والا فالقصد
يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فالنظر وان اكتفينا بكونه مقدورا في الجملة ولو عند البعض
فهو القصد وعلى هذا يندفع عنه اعتراض الشريف ايضا اذ لا شك ان القصد مقدور عند القائل بانه اول
الواجب فليس بشيء اذ لا معنى للاكتفاء بكون الواجب مقدورا في الجملة ولو عند البعض لانه ح يكون واجبا
عنده لا في نفس الامر والكلام فيه على انه لا يساعد عبارة المص هذا المعنى كما لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب
الكلام والحق ان كلا من الشقين في محاكمة المص اعم من ان يكون مقدورا اولا لان المعرفة الواجبة اعم من ان تكون مقدورة
كما قاله به البعض من الاشاعرة او كما في المعرفة التقليدية اولا كما اذا كانت يقينية مترتبة على النظر عند جمهور الاشاعرة
ضرورة ان المقدور هنا عندهم النظر لا المعرفة المترتبة عليه وكذا القصد اعم من ان يكون مقدورا اولا فحاصل
كلام المص انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات سواء كان مقدورا اولا فهو المعرفة وان اريد اول الواجب
مطلقا سواء كان ذلك الواجب المطلق مقدورا اولا فهو القصد فعلى هذا لا حاجة الى ما قال الامام الرازي
ههنا من انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا

من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد على انه
لا وجه ح لترك التعميم في الشق الاخير ولا حاجة الى ما قيل ايض من ان الاولى ان يجمع ما ذكره المص والامام ويقال ان اريد الواجب
بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيبه وان اريد الواجب مطلقا
فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا انتهى اذ هو ليس جمعا بين ما ذكره المص وما ذكره الامام
بل تفصيل لما اجمله المص في الشقين وما اجمله الامام في الشق الثاني فان قلت اذا لم يكن المعرفة مقدورة فكيف تكون
واجبة كما اشرت اليه في الشق الاول وكذا حال القصد في الشق الثاني قلت لا شك ان المعرفة اليقينية المتوقفة على
النظر وان كانت غير مقدورة لكن ايجابها ايجاب لسببها المقدور الذي هو النظر كما حققه في المواقف فبهذا الاعتبار
كان المعرفة الواجبة اعم من ان تكون مقدورة اولا وكذا حال القصد ايض فانه اذا لم يكن مقدورا يكون وجوبه بوجوب
سببه المقدور الذي هو النظر او المعرفة فبهذا الاعتبار كان هو اعم من ان يكون مقدورا اولا ولما كان في استلزام
القصد للنظر او المعرفة نوع خفاء من حيث ان وجوب مقدمة الواجب المطلق انما يتم في السبب المستلزم كالنظر
للمعرفة لا في غيره كالقصد بالنظر اليها او النظر الحق المص في كتابه الذي بخطه قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا
فالنظر والا فالقصد وهذا مما اشار اليه الشريف وصرح به شارح المقاصد ايض حيث قال والحق انه ان اريد
اول الواجبات المق بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق
وقد عرفت انه انما يتم في السبب المستلزم كالنظر فلهذا قلنا في المتن والا فالنظر او القصد اليه هنا فلا بيان بعد هذا
البيان فلعله مقبول عند الاخوان قيل الظاهر من كلام الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا
لا بتبعية الغير فيكون اشارة الى ما قدمنا من ان التفرع في قول الشيخ فيتفرع عليه وجوب الواجبات يحمل على تفرع
نوع الوجوب على وجوب المعرفة لا على نفسها لا بحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها اولا لا بتبعية الغير
كما حملوا عليه والفرق بين التحريرين واضح واقول قد عرفت ما في حمل التفرع في قول الشيخ على تفرع نوع الوجوب
على وجوب المعرفة فلا نعيده ثم ان هذا المعنى في كلام الامام فاسد لانه ردد الشق الاول بين المعرفة والنظر فكيف
يصح كون وجوب النظر بالاصالة لا بتبعية الغير وان صح ذلك في المعرفة والحق ان هذا المعنى في كلام الامام غير صحيح
وحمله عليه سهو فالحمل ما حمل عليه الشريف وصرح به التفتازاني من ان المراد باول الواجبات هنا اول الواجبات المقصودة
اولا وبالذات قال الشريف العلامة هذا اي كون اول الواجب مطلقا هو القصد مبني على ان كل ما هو مقدمة
للواجب المطلق فهو واجب حتى يثبت بذلك كونه اول الواجبات لكونه مقدمة الواجب المطلق وذلك المبني الذي هو الكبرى
من دليل كونه اول الواجب مم غير تام وانما يتم فيما كانت تلك المقدمة سببا مستلزما له كالطهارة للصلوة والمشي
للحج والقصد للنظر فلا اما الاول فلان المسبب هناك ليس له امكان وجود بذاته او بسبب اخر غير تلك المقدمة
والا لم يتوقف على وجود تلك المقدمة فلا تكون مقدمة وهو خلاف المفروض واذا لم يكن وجود ذلك المسبب بذاته
ولا بسبب اخر الا بهذا السبب فلا يكون مقدورا في نفسه وانما المقدور هناك ذلك السبب فايجاب ذلك

كلنبوي ا

كلنبوي م

واما في السبب الغير المستلزم

السبب يجب ان يصرف الى ايجاب ذلك السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور واما الثانى فلان السبب الواجب هناك يتعلق
به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا لذلك السبب الغير المستلزم له اذ هناك فعلان متغايران
مقدوران ولا يلزم من ايجاب احد الفعلين المتغايرين شرعا ايجاب الاخر شرعا اذ لا ضرورة هنا كما فى السابق
والى ما ذكرنا اشار المص فى دفع منع اورده على تلك الكبرى فى قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكل ما
هو مقدمة الواجب المطلق فهو واجب وفصل الشريف هناك ذلك الدفع ملخصا حيث قال تلخيصه ان المقدمة
اذا كانت سببا للواجب فهى مستلزمة اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة
لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق
فى الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا
كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت
المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشى للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة فلا
يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة ثم اشار بقوله الذى نقله الشارح الى تلخيص المذكور هذا ويستفاد من بيان
الشريف فى المقامين القدح فى قول من قال ان اول الواجب هو الجزء الاول من النظر اذ ليس هو كالقصد سببا
مستلزما للمعرفة فهو وان كان داخلا فى النظر المستلزم له لكنه كالخارج الموقوف عليه فى عدم الاستلزام فلذا
لم يلتفت اليه فى بيان الاستلزام وجعله من عداد الخارج الموقوف عليه بل صرح فى ذيل هذا القول بانه ليس بمذهب
معتد به بل المعتد به هو المذاهب الثلثة ولذا اعترض الشارح فيما بعد فى دفع قول الشريف كلا المذهبين اعنى القول
بانه القصد اليه والقول بانه الجزء الاول قيل ايجاب الكل عبارة عن ايجاب جميع اجزائه فايجاب النظر يقتضى ايجاب
الجزء الاول منه بخلاف ايجاب المشروط بالنسبة الى الشرط الخارج فليس مراد الشريف القدح فى القول بانه الجزء
الاول ايضا بل فى القول بانه القصد فقط فمراده انما يتم فى السبب المستلزم كلا او جزأ ولذا جعل السبب مما يتعلق
به القدرة بحسب ذاته فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما مطلقا مع ان المعرفة لا يتعلق القدرة بذاتها سواء كانت القصد
القصد او الجزء الاول ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانا لا نسلم ان ايجاب الكل يقتضى ايجاب كل من اجزائه وان ايجاب النظر هو يقتضى
ايجاب الجزء الاول منه فان اراد بذلك الايجاب العقلى فنسلم لكنه غير مفيد وان اراد الايجاب الشرعى على معنى ان
تارك الجزء يستحق العقاب من وجهين احدهما الترك ذلك الواجب اذ يلزم من ترك الجزء ترك الكل قطعا والاخر لترك ذلك
الجزء فهو غير معلوم والحق انه لا فرق فى الايجاب المذكور بين الجزء وبين الشرط فان تم فى الاول تم فى الثانى والا فلا
وهذا هو الذى اعتنى عليه الشريف وان كان الحق عندنا هو التمامية فى كلتا الصورتين واما ثانيا فلانه لا شك ان معنى
الاستلزام انه يلزم من وجوده وجوده ومن البين انه لا يلزم من وجود الجزء الاول من النظر وجوده ولا وجود المعرفة
ايضا وان اراد ان المعرفة اذا وجدت فلا بد هنا من وجود الجزء الاول من النظر كما لا بد من وجود النظر اذ المعرفة ليست
مقدورة بذاتها فذا كلام حق لكنه جار فى القصد ايضا فيلزم من ايجاب المعرفة ايجابه ايضا مع انه لا يرضى به الشريف

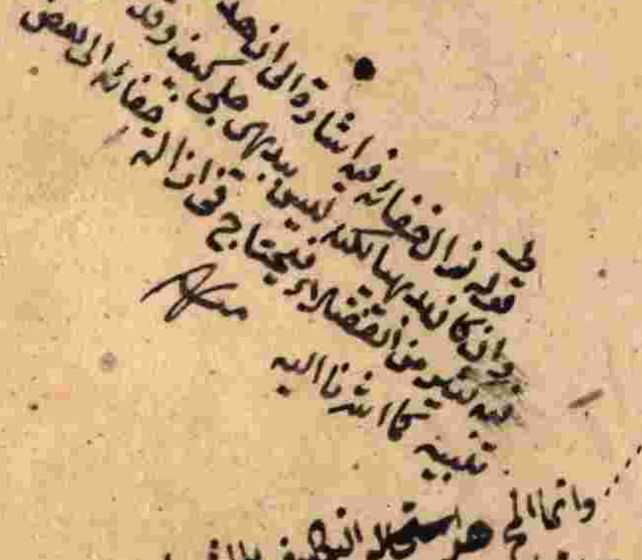
حينوى م

الشريف فالحق ان السبب المستلزم في كلام الشريف لا يصح تعميمه بالجزء فالقدح المذكور حق ولذا تعرض الش
فيما بعد بالجزء وبهذا ظهر فساد قول القائل المذكور اخرا مع ان المعرفة لا يتعلق القدرة بذاتها سواء كانت المقدمة
القصد او الجزء الاول اذ مقتضاه كون كل من القصد والجزء الاول واجبا كالنظر مع انه لا يرضى به كما لا يرضى
الشريف بكل منهما والحق انه اذا كان السبب في ايجاب المقدمة عدم كون الواجب مقدورا في نفسه كالمعرفة بالنظر
الى اسبابها فايجاب ذلك الواجب ايجاب لاسبابه باسرها ولا وجه بتخصيص سبب دون سبب وهو الذي امضى
عليه الش وهو الوجه عندي وان لم يرض به الشريف والتفتازاني قلت لا فرق اه اثبات للكبرى
القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب المطلق فهو واجب بدعوى بداهة ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء
كان سببا مستلزما له او جزءا لذلك السبب او شرطا للمسبب فلا اشكال في هذا الكلام من هذه الجهة وان كان في مجموع الشقين
اشكال من جهة اخرى كما اشرنا اليه وما قيل من انه ان اراد الوجوب العقلي فمسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعي بحيث يستحق
تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما ترك الواجب والاخر ترك مقدمته فهو غير معلوم فمدفوع اما اولا فلان هذا
الترديد جار في وجوب الجزء بايجاب الكل كما اشرنا اليه مع انه ارتضى بوجوب الجزء بايجاب الكل وحمل كلام الشريف عليه
واما ثانيا فلانا نختار الشق الثاني ونقول ايجاب الموقوف عليه ثابت بايجاب الموقوف بطريق الاقتضاء الشرعي
وذلك لانا نعلم قطعا ان الله تعالى امرنا بالمعرفة ولا يمكن ذلك الا بالقصد الى النظر ثم الشروع فيه ثم النظر بتمامه فايجاب
تلك المعرفة يقتضي ايجاب تلك الاسباب اذ لا يمكن حصولها الا بها وهذا كما قالت ائمة الاصول من ان قول القائل اعتق
عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة اذ لا يمكن الامر بالاعتاق عبد الغير الا بعد البيع فكانه قال بع عبدك
عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فمثل هذا لا ينبغي ان ينازع فيه ولذا ادعى البداهة ثم انا لا نلتزم في هذه الصور
استحقاق تارك العقاب من وجهين حتى يرد عليه انه غير معلوم بل الملتزم هو كون مقدمة الواجب المطلق مطلقا
واجبة وذلك ثابت وزال خفائه بما ذكرناه من المثال من كلام الائمة وسيتضح الامر فانتظر لا بما قيل اه عطف
على قوله بداهة يعني ان الاستلزام المذكور ثابت بداهة وليس بنظر ثابت بما قيل من انه لو لم يستلزم ايجاب الشيء
ايجاب ما يتوقف عليه لزم اسم التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء واللازم بط لانه تكليف
بالمح فكذا الملزوم وذلك لانه لو كان نظريا مثبتا بهذا الدليل على ما زعمه فنقول الزاما له انا لا نم بطلان التالي
اعني استحالة التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء لاستلزامه تحقق الملزوم بدون اللازم
وهو مح بداهة لا التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بدون الشرط والجزء اذ لا يلزم فيه تحقق الملزوم بدون
اللازم وحاصله ان المح هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء وذا ليس بلازم على تقدير
عدم استلزام ايجاب السبب ايجاب ما يتوقف عليه وانما اللازم هو التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
وهو ليس بمح ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول لانه شرط في الاول كون التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء وذا مستلزم لتحقق الملزوم بدون المح بداهة والماخوذ في الثاني انما هو التكليف بالمشروط

كهنوي م

قوله زال خفائه فيه اشارة الى ان هذا [illegible] وان كان بديهيا لكنه ليس ببديهي جلي كيف وقد نازع فيه كثير من الفضلاء فيحتاج في ازالة خفائه الى بعض تنبيه كما اشرنا اليه منه

وانما المح هو استحالة التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء م



والكل من غير ان يكلف بالشرط والجزء فالتكليف بهما مسكوت عنه والمطلق لا يستلزم المقيد وبعبارة اخرى ان الثاني من قبيل
الماهية لا بشرط شيء ولا يستلزم الماهية بشرط شيء فلا يلزم في الثاني تحقق الملزوم بدون اللازم حتى يكون هو محالا
ايض كالاول والحاصل ان ههنا صورتين على تقدير عدم الاستلزام المذكور الاولى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء وذا وان كان لازما على التقدير المذكور لكنه ليس بمح لانه يجامع التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بالشرط والجزء المسلم عند المستدل فكيف يكون ذلك محالا حتى يلزم من بطلانه بطلان نقيض ما سلمه ويثبت بذلك
ما ادعاه من الاستلزام المذكور بل نقول لو كان ذلك محالا كما زعمه لزم استحالة ما سلمه من الاستلزام المذكور لاجتماع
الصورة الثانية مع ما سلمه من الاستلزام المذكور فظهر من هذا انه يمكن للش ان يترقى من المنع الى الابطال بان يقال
لو كان ذلك محالا لزم استحالة ما ادعيته ايض لكن هذا الكلام انما هو الزام للمستدل ايض كالمنع السابق الظاهر في كلامه
فلا يرد ما توهموا من المنافاة بين كلاميه حيث ادعى البداهة في الاستلزام المذكور اولا ثم منع بعض مقدمات دليل
الاستلزام وذلك لانه لما لم يرض القائل المذكور بالبداهة وادعى نظريته واستدل عليه فللش ان يمنع بعض مقدماته
على ذلك التقدير او ابطال دليله على ما اشرنا اليه الزاما له فان رضي بالبداهة والا فبعض مقدماته او كلها مردودة
هذا ثم انه ظهر مما قررناه ان وجه الاستحالة في الصورة الاولى الذي اشار اليه الش بقوله بل المحال هو التكليف اه هو
استلزام تحقق الملزوم بدون اللازم ولما لم يكن الصورة الثانية التي اشار اليها بقوله واما التكليف بهما اه
مستلزما لذلك المحال فقوله لانه يستلزم اه باعتبار منطوقه علة لقوله بل المح هو التكليف اه وباعتبار مفهومه
اللازم له اعني عدم وجود الاستلزام المذكور فيما عداه علة لقوله فغير محال ولذا اخره عن كلا الحكمين وذلك
وذلك المفهوم مستفاد من التخصيص والتعرض له دون ما عداه وهذا اولى من ان هذا القول دليل لكلا الحكمين
بناء على ان تقديم المسند اليه المضمر على الخبر الفعلي يفيد الحصر اي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط
والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزء فالجزء الايجابي من الحصر دليل
الحكم الاول والجزء السلبي دليل الحكم الثاني ولذا اخره عنهما انتهى وذلك لان ما ذكرناه هو الجادة في امثال هذا الكلام
دون ما ذكره على ان ما ذكره مشروط عند عبد القاهر يوليه حرف النفي وعند السكاكي مشروط بجواز تقدير
كونه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط وتقديره بالفعل ولعله كلمة ان ههنا مانع لكل منهما فافهم لكن كل
من الوجهين المذكورين لا يدفع الوكالة بحسب الظاهر في كلام الش لان الظاهر ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم
اه دليل للثاني بمقتضى القرب ولو صرف الى قوله بل المح هو اه فمع بعده لا يبقى دليلا لقوله فغير محال ولذلك
اضطرب النسخ ههنا على اربعة بل ازيد منها قوله يستلزم بدون كلمة لا فيه ومنها قوله لا يستلزم وعلى كل
من النسختين اختلف النسخ في قوله وهو غير مح بداهة باثبات كلمة غير في بعضها وعدمها في بعضها فهذه اربع
نسخ ثم انها اختلفت في قوله تحقق الملزوم بدون اللازم وفي بعضها اثبات لفظ الوجوب في الاول دون الثاني
وفي بعضها بالعكس ولا يخفى ان بعضها غير صحيح والاخرى وان كانت صحيحة لكن الاصح والاوضح منها ما شرحناها

والثانية التكليف بالمشروط والكل مع عدم التكليف بالشرط والجزء بدون كم

خلخالي وعبد

ماشرحناها اعنى قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم واذ كان فيها دكاكة ما فتدبر ثم اقول لما كانت الاستحالة
فى الصورة الاولى اعنى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء انما هى باعتبار ما يلزم من تحقق
الملزوم بدون اللازم يكون الاسناد فى قوله بل الحح هو التكليف مجازيا اذ المحال هناك فى الحقيقة انما هو تحقق الملزوم
بدون اللازم وتلك ان تحمل على حذف المضاف فى احد الجانبين اى وانما ملزوم الحح هو التكليف او وانما الحح هو ما يلزم
التكليف اه وكذا نسبة الاستحالة الى الضمير المراجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء فى قوله لانم استحالته مجازيا باعتبار ما يلزم من تحقق الملزوم بدون اللازم لكن على زعم المستدل لا على
زعم المانع فما قيل من ان نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء
لا حقيقة اذ ليس التكليف بالشئ مع التكليف مع عدم مقدمته العادية كما فى اكثر المقدمات محالا عند الاشاعرة لائح
عن خلط بل عن خبط اذ التعليل بقوله اذ ليس التكليف اه انما يجرى فى قوله بل الحح هو التكليف اه على ان اراد ان ذلك
التكليف المذكور ليس بمحح عندهم ولو باعتبار ما يتضمنه اه غير تام ولو كان مجازا لان التكليف بالشئ مع التكليف
بعدم المقدمة لا يستلزم الحح اذ التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة فى الواقع فالصواب ان يقال بل انما
الحح هو التكليف بالشئ بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا فليس بشئ لان التكليف بما يقتضى ان يكون
مطلوبا المكلف بكسر اللام من المكلف بفتح اللام اتيانه بذلك الشئ مع عدم مقدمته وذا محح قطعا ولو اتى بذلك الشئ
مع المقدمة لا يكون ممتثلا للامر فامتثال ذلك الامر يستلزم الحح قطعا ثم ان ما صوبه من العبارة عين عبارة الشارح لان
كون عدم المقدمة شرطا لا يكون الا بشرط المكلف اياه وذا عين التكليف بعدم المقدمة وان خفى عليه اعلم ان
الاستلزام المذكور الذى ادعى انه البداهة فيه فما قيل كثير من الاعلام ولذا ذهبوا الى ان اول الواجب هل المقصد
او الجزء الاول من النظر وما اليه المرجع حيث جعل النزاع بينهم لفظيا وحقق كلامهم كما سبق لكن نازع فيه كثير من الفضلاء كالسيد
وقد سبق النزاع المنقول عنه وكالتفتازانى حيث قال فى شرح المقاصد الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب يلزم ان تكون
واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف
بالمحح ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به
وانما التكليف بوجوب الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها
شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء فى انه مع عدم
المقدمة محح فيكون التكليف به تكليفا بالمحح قلنا عدم جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى
فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعلقا للخطاب الشرعى كما هو المتنازع فيه انتهى
ولا يخفى ان الجواب الاول فى كلامه هو ما رده الشارح ههنا من الاستدلال المذكور للجواب الاخير ورد ما ذهب اليه الشارح
ايضا اذ حاصله انا لا نسلم انه لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ معنى كونه
الاصل واجبا مطلقا ان وجوبه غير مقيد بشئ وانه واجب البتة سواء اتى بالمقدمة بالفعل اولا ومن البين انه لا ينافى

هامش

هامش ٢ ... واما ما قيل فى دفعه بان التكليف بالشئ مع
بعدم المقدمة بشرط المحح انما قطع على التكليف بالشئ معا
يستلزم المحح ولو حال بدل انما المحال هو التكليف بالشئ
بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا فليس بشئ

من ذلك كون المقدمة واجبة شرعا فغاية ما لزم ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلي ~~واجبة شرعا~~ لكن تلك الواسطة يجوز ان يكون واسطة
في عروض الوجوب الشرعي للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل
ترك الواجب فقط لا بسبب ترك المقدمة لا واسطة في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب الشرعي
ويكون تاركها عاصيا من وجهين فانه مم نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه بمعنى انه لا بد منه لا بمعنى انه مامور به شرعا اذ هو
اول النزاع ولذا احتاج في دفع ذلك السؤال الخامس الى الجواب بتخصيص الدعوى حيث قال والجواب تخصيص الدعوى
وهو ان المامور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا بمباشرة السبب
قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال آلة حز الرقبة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية
فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر انتهى وهو الذي عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ومال الى ما ذهب اليه
كما نقله الش سابقا واما المص فالظاهر من تحقيقه مذهب القصد انه مائل الى ما قال اليه الش واما تقريره في المواقف
بما قرره التفتازاني من الجواب فليس الا لكون السؤال في حق وجوب النظر فقط فلا يلتفت الى قول من جعله متحدا في ذلك
مع التفتازاني والسيد والعجب من هذا الجاعل انه جعل الشريف متحدا في ذلك مع التفتازاني في ذلك ههنا مع ان كلام التفتازاني
في السبب المستلزم للمعرفة كلا وكلام الشريف في السبب المستلزم اعم من ان يكون كلا او جزءا كما زعمه سابقا في توجيه كلامه فقد
تناقض نفسه والحق ان كلام الشريف ايض في السبب المستلزم للمعرفة كلا كما حققناه ثم اقول يرد على التفتازاني ومن تبعه
فيما ذكره في الجواب الاخير المنقول عنه انفا ان المقدمة اذا لم يجز تركها شرعا كما سلمه يكون تركه حراما شرعا قطعا وما يكون
تركه حراما يكون فعله واجبا شرعا على ما صرح به ائمة الاصول من ان ما كان حراما يكون ضده واجبا ولو سلم ان تلك
الحرمة ايض مجازية بسبب كون ترك الواجب المطلق حراما فاعتبار جانب الترك ليس اولى من اعتبار جانب الفعل لانه
انما احترز عن التزام كون تلك المقدمة واجبا لئلا يلزم من تركها العصيان من وجهين كما قررناه لكن على هذا يلزم ان لا يثاب
على فعلها ايض اذ لم يفعل الواجب المطلق اذ لا وجه للثواب على ما لا يكون واجبا وقد ورد في الشرع ان المرء يثاب على نيته وان لم
يفعل شيئا وقد قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله وايض انهم سلموا كونها واجبة واذ لم يكن الوجوب العقلي عند الاشاعرة
فيثبت الوجوب الشرعي والحق ان الفطرة السليمة تقبل كون مقدمة الواجب المطلق مطلقا واجبا شرعا فمن ادعى خلافه
فعليه البيان فانا ندعي البداهة في ذلك وان خالف فيه الكثير وليس للمخالف الا منعها او اثبات خلافها بدليل وقد عرفت
حال دليلهم وليس لمنعهم سند يعتد به كما عرفته ايض فما السبب المانع عن قبول وجوب المقدمة مطلقا وقد اشرنا ايض
ان وجوبها ثابت بوجوب الواجب المطلق بالاقتضاء الشرعي كما ذكروا في قولهم اعتق عبدك عني بالف انه يقتضي البيع ضرورة
فلا غبار على كون المقدمة مطلقا واجبا ولذا ذهب الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول من النظر والعجب من الفاضلين
العلامتين انهما صرحا في كتبهما الكلامية بكون الاشتغال بعلم الكلام بجميع مباحثه من مباحث الجواهر والاعراض
والامور العامة وغير ذلك واجبا ولو كفاية سواء كان كلام القدماء او كلام المتاخرين ومن البين ان وجوب الاشتغال
بتلك المباحث ليس الا لكون تلك المباحث مقدمات لمعرفة الله تعالى ودلائلها بل جعلا مباحث العلم والنظر جزءا من الكلام

طا
ثم قال وليس هذا مبنيا على امتناع
التكليف بالمحال حتى يرد الاعتراض بانه
جائز عندكم انتهى بل لانه لا دليل على
كون تلك المقدمة واجبة
بالوجوب الشرعي
منه
الحاجر هو الكلنبوي

منا الكلام الواجب كما لخص فقد اعترفوا بوجوب المقدمة مطلقا وبالله التوفيق وبهذا التحقيق اضمحل ما قيل منا ان وجوب المقدمة مطلقا اذا لم يكن مسلما عند الخص والشريف والتفتازاني فالصواب الذي ينبغي ان يعرض عن دعوى البداهة ويستمد مما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يستدل فالقول المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر عبارة وعلى وجوب المقدمة اشارة او دلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة في مطلق الموقوف ولذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب المقصد او الجزء الاول انتهى وذلك لان التفتازاني ومن تبعه انما يقولون ان علة وجوب النظر التي هي توقف المعرفة الواجبة توجد على النظر فيتوقف المعلول على علة التامة فلذا كان ايجابها ايجابا للنظر ومن البين ان مثل هذا التوقف غير موجود فيما عدا النظر فالحق ان الشيخ ومن تبعه لا حاجة لهم في ذلك الى استمداد المذكور وغيره وان فتح باب النظر في الاستلزام المذكور لا يخلص عن الكدر والقصور وان من ادعى البداهة في ذلك وازال الخفاء بها الموجود بالنسبة الى البعض لاذهان بعض الامور يكون مشكورا على سعيه المشكور وان جل كلامه على هذا المقصور وحقق ذلك عضدهم في مواقفنا لانام والجمهور فارجع البصر هل ترى من فطور فاحفظ هذا السطور فانها من مواهب الملك الشكور قال المص وبه يحصل المعرفة يحتمل ان يكون معطوفا على خبر ان بتاويل المفرد المعطوف عليه بجملة كما قيل في قوله تعالى فالق الاصباح وجعل الليل سكنا او بالعكس لانه المجمع عليه عند اهل الحق ايضا لكن بطريق جري العادة وان يكون معترضة بين الجمل السابقة وبين قوله الآتي وعلى ان للعالم صانعا اه والظاهر انه من قبيل عطف العلة على المعلول والمعنى ان النظر في معرفة الله واجب شرعا اذ به لا يتم يحصل المعرفة الواجبة شرعا فيكون سببا مستلزما له ولا شك في وجوبه عند الكل وعلى التقادير فالمراد رد القائلين باذ النظر لا يفيد المعرفة مطلقا كالنظام السمنية او فيما عدا الهندسيات والحسابيات كالنظام الهندسيات خاصة الاجمالية كما ذهب اليه الملاحدة فهم ثلث طوائف الاولى ان تنكر ان افادة النظر عن اصله والثانية تنكر كفاية النظر بدون المعلم فباثبات اصل الحصول يرد الاولين والحصر المستفاد من التقديم يرد الثالثة فالقصر اما قصر افراد على ان يكون المعنى بالنظر وحده لا مع شيء اخر يحصل المعرفة وهو المناسب لكونه عطفا او معترضة واما قصر قلب على ان يكون المعنى اذ به لا بغيره كالالهام او التفقيه او التعليم وحصا كما سبق الاشارة اليها يحصل المعرفة وهو المناسب لكونه تعليلا لما قبله هذا وارد على الحصر انه قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث وقد قيل النظر الفاسد قد يفيد العلم المطابق واجيب بحمل الصيغة على الاستمرار فالمعرفة وان كانت حاصلة في بعض الصور بالنظر الفاسد لكن لا دوام الحصول لا يكون الا بالنظر الصحيح ولذا لم يحمل الشيخ النظر فيما سبق على النظر الصحيح اشارة الى ان الواجب مطلق النظر المؤدي الى المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا وخصصه ههنا بطريق الاستخدام ولا يخفى ما في الكل اما الايراد فلانا لا نسلم حصول المعرفة اليقينية بالنظر الفاسد لانا نقول الفاسد وان كان مؤديا الى التصديق في الجملة لكن التصديق المستفاد منه لا يكون علما يقينيا اذ اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ولا يكون الا بعدم احتمال النقيض لا هالا ولا ما لا ومن البين انما افاده

كلنوي م

جارية فيما عداها
علة منعدية بل تلك العلة انما هي

والحاصل انا لا نسلم ان العلة الموجودة في النظر موجودة في مطلق الموقوف هذا اولا ومنع ان النظر المقصد او الجزء الاول اوفق بالمقام ثانيا

اوفق الاثبات ص

كلنوي م

كلنوي ا

النظر الفاسد وانه لم يحتمل النقيض في الحال لكنه يحتمله في المال لاحتمال ان يطلع على فساد دليله بعده كما قالوا بمثله في
خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح واما الجواب فلانا لا نم ان الشر
اخذ النظر فيما سبق مطلقا للاشارة الى ما ذكر بل الواجب انما هو النظر الصحيح والتقييد المذكور ليس للاشارة الى الاستخدام
بل لبيان المراد من مرجع الضمير ويدل عليه النص وغيره قدم هذا البحث على بحث ان النظر في معرفة الله تعالى واجب فبعد بيان
ان المعرفة انما تحصل بالنظر الصحيح لا بغيره لا يمكن لهم ان يقولوا الواجب هو النظر مطلقا في معرفة الله بل مرادهم ان النظر
الصحيح في معرفة الله تعالى واجب شرعا على ان الفاسد كيف يكون واجبا وبهذا التقطن انه لا حاجة في دفع هذا الايراد
الى حمل الصيغة على الاستمرار وادفع ما قيل ايضا من ان المناسب للشر تقييد النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا اذ
لا نزاع لاحد في ان الواجب هو النظر الصحيح لا غير وانه ليس مرادا لشر بذلك الاستخدام بل بيان انه هو المراد فيما سبق ثم المراد
من المعرفة معرفة الذات والصفات كما هو الظاهر المتبادر من السباق ومن التفريع الآتي ويحتمل ان يكون المراد مطلق المعرفة
كما هو اللايق برد الطائفتين الاولين لا يقال يرد عليه ح انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة لان حصول مطلق المعرفة بمجرد
النظر لا يستلزم حصول النظر في الالهيات خاصة لانا نقول قد عرفت ان الحصر المذكور يردهم سواء اريد بالمعرفة معرفة
الذات والصفات او اريد مطلق المعرفة لان انحصار حصول مطلق المعرفة في النظر الصحيح يستلزم انحصار معرفة
الذات والصفات فيه فلذا فرع عليه نفي جنس الاحتياج الى المعلم واما ما قيل في الجواب من ان صيغة المضارع للاستمرار
بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بقرينة التفريع الاتي لانا نتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انما يتفرع على
الدوام لا على الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض الاوقات ويحتاج فيه الى المعلم ففيه انه مع كونه عفوا لا عما ذكرنا
يرد عليه انه لا يلزم من دوام حصول مطلق المعرفة للنظر الصحيح دوام حصول معرفة الذات والصفات له كما هو المط
اذ دوام المطلق قد يكون بدوام بعض افراده المندرجة تحته فلا يندفع الايراد المذكور ولا يظهر ح فائدة التفريع الاتي
بخلاف انحصار المطلق لشئ فانه يستلزم انحصار جميع افراده فيه فالوجه في دفعه هو هذا الى ما ذكره نعم في جعل
الصيغة على الاستمرار فائدة تظهر فيما ذكره الشر وعلى كل تقدير فالمراد ههنا بهذا الكلام هو حصول المعرفة في جميع المواد
اي كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للعلم كما ذهب اليه الآمدي واختاره المص في المواقف لا حصولها في بعض المواد اي بعض
النظر الصحيح فيها مفيد للعلم كما ذهب اليه الامام الرازي وضعفه المص بانه قليل الجدوى اذ الجزئي لا يثبت الا بالكلي فالاحتياج
اليه بالاخرة اما بطريق جرى العادة الجار متعلق بتحصل باعتبار دلالة الصيغة على الحصول المستمر اذ العادة
انما تكون بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول اذ لا يحتاج مطلق الحصول الى جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافه او ندر
بيها اما دائمي او اكثري والثاني وان امكن بالحصول المطلق لكن الاول لا يكون الا بالحصول المستمر فلذلك قلنا انه متعلق
بالحصول المستمر والظاهر ان الاستمرار في هذه الصورة ايضا اعم من ان يكون دائما او اكثريا فينطبق بظاهره على طرفي
قسمي العادة والمعنى ان ذلك الحصول المستمر اما بطريق جريان عادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح
الذي لا يعقبه ضد العلم كالموت والنوم والغفلة من غير وجوب عنه او عليه تعالى فعدم الخلق نادرا لا ينافي العادة

العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق ابرهيم عليه السلام عقيب الالقاء في النار فانه لا ينافي عادة الاحراق عقيبه فكان
ذلك خارقا للعادة ولذا كان معجزة له عليه السلام واراد وا بالوجوب عنه تعالى كون الفاعل موجبا بالذات في جميع
افعاله كما زعمه الفلاسفة وبالوجوب عليه كون بعض الافعال واجبا عليه تعالى دون بعض بناء على ان تركه قبيح عقلا
كما ذهب اليه المعتزلة ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى قيل اي بطريق الاختيار ولا بد من هذا القيد كما هو المذهب
والا لم يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جري العادة بل بطريق الوجوب كما
هو عند الفلاسفة ورد بان هذا سهو عن معنى قيد ابتداء اذ لا شك ان الممكنات ههنا هو العالم واجزائه لا غير وقد ثبت
حدوث العالم واجزائه فالمراد باسنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوق له تعالى بلا واسطة ممكن اخر وان
كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى
البعض فان وجب منه لا بشرط شيء يلزم قدم ذلك الحادث وان وجب منه بشرط شيء من الممكنات او بواسطة يلزم ان
لا يكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه فثبت ان الاستناد ابتداء لا يكون
الا بطريق الاختيار فلو قيد به اولا يلزم استدراك قوله ابتداء ووجوب الحصول بعد تعلق الارادة لا ينافي الاختيار بل
يحققه بناء على ان الوجوب فيه انما هو بعد تعلق الارادة وذلك التعلق ليس بواجب عليه تعالى اصلا فاستناد كل ممكن اليه
تعالى ابتداء بهذا المعنى موجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل فلا وجه للتقييد به اولا فقوله ابتداء احتراز
عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة الى الاول في بعض افعاله والحكماء الى الثاني في جميع افعاله
واقول هذا سهو عما سيحققه الش في معنى ابتداء من ان معناه ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله وانه لا تاثير للوسائط
هناك وانه اراد بذلك تطبيق كلام الامام الرازي الذي ذهب الى الوجوب ههنا الى ما نقل عن الاشاعرة ههنا فالكل
من الاشاعرة والفلاسفة متفقون في ذلك على ما سيجيء منه من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله
وان الوسائط التي اثبتوها شروط والات نعم فرق بينهم وبين الفلاسفة من جهة ان الفلاسفة اثبتوا الاشتراط
دون الاشاعرة لكن لا نزاع في التحقيق بينهم في القول بان لا مؤثر في الحقيقة الا الله وهو معنى قولهم ابتداء والا لم ينطبق
المنقول عن الامام الى مذهبهم مع انه ملتزم الش فلما اتفق الكل بهذا الطريق في استناد الممكنات اليه تعالى ابتداء فلو لم يقيد
الاستناد المذكور بقوله بطريق الاختيار لم يتم التقريب لانه ح يكون اعم من ان يكون بطريق الايجاب وبطريق الاختيار
ويؤيد ما ذكرنا ان المص وغيره لم يكتفوا في بيان جري العادة بالبناء على هذا المقرر المذكور اعني كون جميع الممكنات
مستنده اليه تعالى ابتداء بل زادوا عليه قولهم وانه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه تعالى صدور شيء منها ولا
يجب عليه ايض فلو لم يكن الاستناد المذكور اعم من ان يكون بالايجاب او بالاختيار لزم الاستدراك في كلام هؤلاء
الاعلام لكن الش لما ترك ههنا هذا المبنى الثاني لزم تقييد الاستناد في كلامه بالاختيار لئلا يختل التقريب
لا يقال لا ينطبق ح على ما ذكره الامام وقد التزمه لانا نقول قد عرفت ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار
لا مناف له واعلم ان الش ترك ههنا ايض المبنى الثالث الذي اورده المص وغيره وهو انهم ذهبوا الى انه لا علاقة

كفوي م

المراد هو الكلينوي م

بين الحوادث المتعاقبة ~~اى العادة يخلق بعضها~~ لينطبق كلامهم ههنا على ما نقل عن الامام الرازى من الوجوب كما سيحققه فانتظر
واما بالتوليد اى توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر عندهم فعلا للعبد الناظر كان مخلوقا له عندهم ايض لكن
الاول صادر عنه بالمباشرة والثانى بالتوليد وهو ان يصدر من الفاعل اه تعريف لمطلق التوليد والمراد
من الصدور ما هو بطريق الايجاب حيث قالوا فى تعريف التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد فانها
توجب حركة المفتاح فالفعل الاول عندهم اعنى ما هو بطريق المباشرة اختيارى والثانى ايجابى قال فى المواقف
وشرحه المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايض ان الفعل المترتب على فعل اخر
يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد والمعتمد فى ابطاله ما بيناه من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء انتهى فكما ان
باطل كذلك زعمهم فى التوليد المذكور صح
زعمهم فى ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم باطل ايض للاصل المذكور هذا اعلم ان المعتزلة باسرهم زعموا ان
المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز
اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد وهما مثلان واجتماع المثلين مح ورده المص بانه يناقض اصلكم فى جواز
اجتماع المثلين فى محل واحد فانكم جوزتم اجتماعهما الا شرذمة منكم وبانه قد يكون تاثيره بالمباشرة فى عين ما وقع
بالتوليد بشرط عدم السبب فان وقوعه تولدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطهما
بل قد يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الاخر ومنهم من زعم ان جميع افعاله تعالى تقع بالمباشرة من غير
توسط سبب والا لاحتاج فى فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل وهو مح عليه ورده ايض بان لزوم الاحتياج
هنا مبنى على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه مع انه لا يزيد على امتناع وجود
الاعراض بدون محالها اذ هنا يلزم الاحتياج ايض لكنه ليس بمحذور اذ الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد
والغرض هذا فتلخص منه ان التوليد عندهم لا يتحقق بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب فذلك السبب والواسطة
عندهم موقوف عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشئ الا بعد وجود اخر وعند الاشاعرة يتحقق التوليد بمجرد الايجاب
من غير توقف المتولد على الواسطة بالمعنى المذكور وهو مقتضى اصولهم وان تناقضوا انفسهم ههنا وهذا
هو منشاء رد المص مسلك الامام بانه خارج عن اصول الاشاعرة ورجوع الى القول بالتوليد كما زعمه المعتزلة
وسيرده الش بان مثل هذا لا يسمى توليدا ولو سلم فالتوليد الباطل انما هو احتياج الفاعل فى صدور ذلك
الفعل منه الى سبب وواسطة واما اذا لم يحتج فى ذلك الى واسطة وكان كل من المولد والمتولد فعلا له من غير توقف
بينهما كما هو اللازم لمسلك الامام فلا فساد ولا مخالفة فيه لاصول الاشاعرة وستعرف تحقيق المقام
فعل اختيارى اشارة الى الاعتراض عليهم بانه لا يوجد التوليد ههنا لانه لا بد هناك من فعلين يكون احدهما
مولدا للاخر وظاهر ان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة فعل للناظر صادر منه باختياره فالمولد
فعل ههنا لكن المتولد اعنى العلم ليس بفعل بل مقولة الكيف عند المحققين القائلين بانه الصورة الحاصلة من

من الشيء عند العقل ومن مقولة الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة من المبدأ الفياض عند تمام الاستعداد
ومن مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق العالم بتلك الصورة نعم كونه من مقولة الكيف عند المحققين ليس على الحقيقة
مطلقا بل عند من قال منهم ان الحاصل في الذهن شبح ومثال للمعلوم واما عند من قال منهم ان الحاصل في الذهن عين
ماهية المعلوم وهو التحقيق عند الشارح وغيره فاطلاق الكيف عليه على سبيل التشبيه لان العلم بكل مقولة عند القائلين
بان الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم عين تلك المقولة جوهرا كانت او عرضا فلا يكون العلم عندهم كيفا حقيقة
بل اطلاقه عليه انما هو بطريق تشبيه الحاصل في الذهن بالكيف في كونه قائما بالغير وعدم قبوله الانقسام والحاصل
ان العلم اما من مقولة الكيف اما حقيقة او مجازا او من مقولة الاضافة والكل ليس بفعل فالعلم ليس من مقولة الفعل
فكيف يصح عده من الافعال فهو اما نقض للتعريف باستلزامه خصوص الفساد او بعدم الجامعية وقوله فلعلهم
ارادوا اشارة الى الجواب عنه كما اشار اليه شارح المقاصد وحاصله انهم ارادوا بالفعل في تعريف التوليد الاثر
الحاصل بالتاثير لا نفس التاثير سواء كان ذلك الفعل مولدا او متولدا اما الثاني فظاهر واما الاول فلان النزاع
بينهم وبين الاشاعرة في ان ذلك الفعل المولد مخلوق لله او للعبد ليس في الفعل بمعنى التاثير لان ذلك امر اعتباري
لا يتعلق به الخلق والايجاد بل في الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر اعني الاثر المترتب على التاثير على ما صرح به التفتازاني
في شرح العقايد النسفية وبالجملة فهم ارادوا بالفعل ههنا سواء كان مولدا او متولدا الاثر الحاصل بالفعل لا نفس
التاثير لما قررناه الا يرى انهم اتفقوا على ان حركة المفتاح وحركة اليد فعلان لفاعل واحد وكل منهما اثر حاصل
بالفعل لا نفس التاثير فاندفع الاعتراض المذكور اذ لا شك ان العلم اثر النظر والنظر الذي هو الترتب او الملاحظة
اثر المعنى المصدري القائم بالناظر والمقصود هو الاثر لما اشرنا اليه فما قيل من ان ما اشار اليه شارح المقاصد
هو ان الفعل في التعريف اعم من التاثير والاثر الحاصل به وان معنى قوله فلعلهم ارادوا اه انهم ارادوا به في العلم
المتولد لا في المولد فانه اعم من ان يكون تاثيرا او اثرا انتهى فاسد من وجوه اما اولا فلان ما اشار اليه شارح المقاصد
هو كون الفعل ههنا عبارة عن الاثر الحاصل بالفاعل لا ما ذكره واما ثانيا فلان المعنى الاول الذي اشار اليه في
معنى قوله فلعلهم انما هو تحرير مادة النقض ولا يندفع الايراد ههنا الا بتحرير اجزاء التعريف كما اشرنا اليه واما
ثالثا فلان جعل الفعل المولد اعم من ان يكون تاثيرا او اثرا مخالف لما هو محل النزاع بينهم وبين الاشاعرة نعم
كلا الفعلان صادران عن تاثير واحد عندهم لكن لا يكون الاول بهذا عبارة عن التاثير ههنا بل هو عبارة عن
الاثر ايضا والعجب منه انه بعد ما قاله قال وههنا بحث اما اولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس عبارة عن مقولة
الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد
ههنا تحصيل العلم وفي الحركة تحصيل الحركة لا نفسها والتحصيل من مقولة الفعل واما ثالثا فلان قيد الاختياري
مستدرك ههنا والجواب اما عن الاول فلان الكلام ههنا على تقدير تفسير النظر بالترتيب او الملاحظة كما اشرنا اليه
ولو سلم فالحركة ايضا اثر مترتب على تحريك الذهن وحاصل به فالتوجيه المذكور في العلم جار ههنا ايضا واما عن الثاني

فلا فائدة ان المتولد ههنا وفي الحركة تحصيلها بل حصولها وذلك اثر لا تاثير ثم ان ذلك التحصيل الذي هو المعنى المصدري كيف
يكون محل النزاع وكيف يتعلق بذلك المعنى المصدري الخلق والايجاد وأما عن الثالث فلان ذلك القيد وصف كاشف ولو سلم
فيحتمل ان يكون احترازا عن تذكر النظر الاختياري اذ لا شك ان النظر فيه اضطراري فيه ولذا اتفقوا على ان التذكر لا يولد
العلم وفيه مباحث فليطلب من المطولات واما باللزوم العقلي اه ليس المراد باللزوم العقلي في كلامهم لزوم العلم للنظر
كما في مذهب التوليد حتى يرد بانه لا تقابل حينئذ بين المذاهب بل لزوم العلم لذات موجده الذي هو المبدأ الفياض عند تمام
استعداد المحل لقبول ذلك العلم باعداد الناظر كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضانات الحوادث اه بل يدل ذلك ايضا على
ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لقبول النظر لازم لذات المبدأ الفياض فكل من النظر والعلم مخلوق الله تعالى
عندهم في التحقيق غايته ان ذلك لا يكون الا بالاعداد وعند تمام الاستعداد عندهم وبالايجاب ودون الاختيار كما هو قاعدتهم
ومن البين ان حديث الاعداد والاستعداد لا يقوله به المعتزلة وانهم قالوا بالايجاب في المتولدات لكن حكموا بالاختيار
في المولدات وجعلوا كلا منها مخلوقا للعبد دون الله تعالى بخلاف الفلاسفة في تحقيقهم فالفلاسفة يوافقون الاشاعرة
في ان كلا منها مخلوق الله تعالى ويفارقونهم في القول بالاعداد والاستعداد وفي القول بوجوب كل منها ولزومه
لذات المبدأ الفياض فان كلا من ذلك ثابت عندهم لا عند الاشاعرة ويوافقون المعتزلة في القول بلزوم العلم للنظر لزوما
بحيث يمتنع التخلف عنه ويفارقونهم في ان كل منها مخلوق للعبد وبالاختيار في الاول والوجوب على الكل في الثاني لان ذلك
ثابت عندهم لا عند الفلاسفة وههنا مذهب اخر مغاير للمذاهب الثلثة السابقة اختاره الامام القائل باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء من غير وجوب عنه تعالى او عليه تعالى فدل هذا على ان كلا من النظر والعلم مخلوق له تعالى بالاختيار
وان كان الثاني واجبا عند الاول وانما اراده من الوجوب العقلي كما انه ليس بطريق الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء
كذلك ليس بطريق التوليد كما زعمه المعتزلة كما اشار اليه بقوله على غير متولد عنه لا يقال اذا كان النظر مخلوقا لله
تعالى كما هو المذاهب عنده لم يبق حاجة الى نفي مذهب المعتزلة لانا نقول نعم الا ان بعضهم اثبتوا التوليد في افعاله
تعالى فلذا نفى التوليد ههنا ايضا عن العلم لا احترازا عنه فظهر ان قوله عن النظر الصحيح احتراز عن مذهب الفلاسفة
لانهم يقولون حصول العلم عن المبدأ الفياض والنظر معدله وقوله وجوبا عقليا احتراز عن مذهب الوجوب العادي
وقوله غير متولد عنه احتراز عن مذهب المعتزلة كما اشرنا اليه وذلك ان تقول قوله حصول العلم عن النظر الصحيح متفق
عليه بين الاشاعرة والفلاسفة وان الفلاسفة خارجون بالقيد الملحوظ هنا وهو كون ذلك النظر اختياريا كما
هو المراد ههنا فمعنى قوله حصول العلم عن النظر الصحيح لزومه لعقلا او عادة ولذا خصصه بقوله وجوبا عقليا ويحتمل ان
يكون عن النظر اه خاصا بمذهب الامام وقد وقع في بعض النسخ كلمة عنده بدل عن وهذا يؤيد ما ذكرناه ثانيا وانظاهر
ان ذلك الحصول لا يكون الا بعد تمام النظر اذ لا يكون نظر صحيحا الا بعد تمام فمن هذا الكلام اشارة الى الجواب المشهور عما اورد
على لزوم العلم للنظر وافادته له بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان العلم لازما له
كما اتفق الكل عليه لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم وحاصل الجواب

الجواب ان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم
للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم ابتداؤه هذا وجعل هذا الجواب مشارا اليه بكلمة عن في قوله عن النظر اه المفيدة للمجاوزة
عنه بان يكون ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر يقتضي ان لا يندفع ذلك الايراد عن قولهم حصول
العلم بالنظر الصحيح بل عن قول المص وبه يحصل المعرفة وليس كذلك بل ذلك مندفع عن القول المذكور كما اشرنا اليه
مع ان هذا يوهم كون الايراد والاندفاع المذكورين خاصا بمذهب الامام بل كلمة عن ههنا ككلمة عن في قولهم وهو اقوال
يكون عنه قول اخر فهي اشارة الى كون الهيئة الوحدانية جزء من الدليل كما يؤيده الاستدلال الاتي فان
بديهة العقل اه اثبات للوجوب العقلي الذي ادعاه الامام لا يقال انه اثبات للحكم الكلي ببعض جزئياته وهو
استقراء ناقص لا يفيد اليقين لانا نقول قد عرفت ان الامام ادعى الجزئية في هذا المقام وهو ان بعض النظر الصحيح
يفيد العلم وغرضه انما هو رد من قال لا شيء من النظر الصحيح بمفيد للعلم فالمثال المذكور يكفي غرضه وان بني
الكلام ههنا على ما ادعاه الآمدي من الكلية فنقول هذا النظر الصحيح الجزئي افاد العلم واوجبه وليس ذلك لخصوصية
هذا النظر بل لكونه نظرا صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وموجبا له
عقلا كذا في شرح المقاصد وقد قال الشريف ههنا ايضا ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة
اذا اخذت مع ما يحتاج اليه من بياناتها وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان اه لا يخفى ان حصول هاتين
المقدمتين في الذهن لا يكون الا باجتماعهما في المعلومية فيجتمع العلمان فيه قطعا وذلك مما لا شك فيه وان لم يجتمع
التوجهان والالتفاتان فيه ففيه اشارة الى دفع الشبهة المشهورة لمنكري افادة النظر الصحيح العلم بالمط
وهي ان المقدمتين لا تجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى حكم
اخر بالوجدان وح لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وحاصل الجواب ما اشير اليه من الجواب
ان التوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليهما هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى
المقدمتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع
واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احدهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل
فيحضران معا فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وهذا كما انك حدقت النظر الى زيد
وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا
فكذا الحال ههنا اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت
الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان كذا في شرح المواقف فقول
المعترض المقدمتان لا يجتمعان ان اراد انهما لا تجتمعان في التوجه فمسلم لكنه غير مفيد وان اراد انهما لا تجتمعان في العلم
فذلك ممنوع قطعا ومنهم من اورد الشبهة المذكورة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب حضور
المعدات معا بل يكفي حصولهما في الذهن على سبيل التعاقب ورد بان الامام غير قائل بالاعداد والظاهر ان

الجاعل هو الكنبوي م

كنبوي
كنبوي م

مراده ان المقدمتين من قبيل المعدات فتوجه الذهن اليهما ضرورة ان الذهن اذا لم يتوجه الى احديهما لا يتوجه الى الاخرى كما عرفت
مما سبق فلا يلزم عليه القول بالاعداد للامام على ان الشبهة المذكورة واردة على كل من الفلاسفة والامام على ذلك التقدير
وجب ان يعلم ان العالم حادث اورد عليه ان الوجوب العقلي مم لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجوب عاديا كما قال الاشعري ودعوى
البداهة غير مسموعة نعم اذا كان كل من المقدمتين المذكورتين ثابتا في نفس الامر وجب ان يكون النتيجة كذلك لكن الكلام في العلم
دون المعلوم لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى على ان جميع ما اندرج في الاوسط
مندرج في الاكبر فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين لزم ان يكون العلم بالنتيجة حاصلا قطعا لان
العلم بالنتيجة داخل في العلوم السابقة قطعا فلو لم يكن العلم بالنتيجة حاصلا ح لزم عدم حصول احد العلوم السابقة
او تحقق الكل بدون الجزء والكل مح فلذا حكم الامام بالوجوب العقلي ههنا ويرد عليه ما يورد على مطلق الشكل الاول
من ان العلم بالنتيجة لو توقف عليه توقف الجزء على الكل لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض ومن ههنا
كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان ابينها الشكل الاول وعليه اشكالات
منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه
مندرج لكن معلومية الحكم كحدوث العالم ههنا من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا يناقض
مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم اذ ربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوما وبعنوان اخر مجهولا
فيستدل على الثاني بالاول فالاحتياج الى النتيجة باق من غير لزوم توقف الشيء على نفسه هناك
ولا التناقض والحاصل ان القول بجواز انفكاك العلم بالمقدمتين المذكورتين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن
لها ولو بواسطة احد الطرق الثلثة من الرد والعكس والافتراض كما في سائر الاشكال يجري مجرى ان يقال يجوز
ان لا يعلم جزء معين مع العلم بالكل وهل هذا الا تجويز وجود الكل بدون بعض اجزائه وهو مح بداهة فلذا حكم الامام
ههنا بذلك الوجوب العقلي وقد قال شارح المقاصد وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم
العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب
العادي فيصير هذا هو المذهب الاول بعينه اعني مذهب الاشاعرة وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر
اصحابنا والاول اي الوجوب العادي مذهب بعضهم انتهى وبهذا اندفع ما نقله الشريف في شرح المواقف من ان مراد
القاضي ابي بكر وامام الحرمين من الوجوب الوجوب العادي لا العقلي هذا فان قيل يلزم من القول بالوجوب العقلي
ههنا القول بالوجوب العقلي في مثل احتراق الجسم النامي او الحيواني عقيب القائه في النار وهذا مناف لما ذكره
حجة الاسلام في تهافته من ان القول باللزوم العقلي بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر
المعجزات فكيف يصح القول المذكور من هؤلاء الاعلام فهذا يدل على ان مرادهم من الوجوب الوجود العادي قلنا ذلك
المحذور انما يلزم على الحكماء القائلين بالوجوب العقلي وباستناد اثار الاشياء الى طبايعها وحقايقها بحيث
يمتنع التخلف فيها فلذا اعترض الغزالي عليهم بذلك لا على الاعلام القائلين بالوجوب العقلي ههنا فقط وباستناد

نقله الكلنبوي

ويجوز ان يكون حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم واجيب بان الصغرى المجيب هو الكلنبوي

~~وباستناد اثار الاشياء الى طبايعها وحقايقها بحيث يمتنع التخلف فيها فلذا اعترض الغزالي عليهم بذلك لا على الاعلام~~
~~القائلين بالوجوب العقلي ههنا فقط وباستناد اثار الاشياء الى الله تعالى لا الى طبايعها وحقايقها ومن البين انه لا يلزم~~
~~من القول بالوجوب العقلي ههنا فقط~~ وباستناد اثار الاشياء الى الله تعالى لا الى طبايعها وحقايقها ومن البين انه لا يلزم
من القول بالوجوب العقلي ههنا لضرورة تحقق الجزء عند تحقق الكل كما اشرنا اليه القول بذلك الوجوب فيما عداه كيف وهم مصرحون
بخلافه واما ما قيل من ان القول بالوجوب العقلي في امثاله لا يلزم ايضا للحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم
مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض وح يندفع عنهم لزوم الانكار وان اعترض
عليهم الامام بذلك ففاسد لانهم اسندوا اثار الاشياء الى طبايعها وادعوا امتناع التخلف فيها فكيف لا يلزم عليهم الانكار نعم
انهم زعموا ان بعض النفوس البشرية لكمال رياضتها يتصل بالمبادي العالية فتطلع على بعض الغيوب ويتصل بعضها بالقوى
السماوية والارضية فيظهر منها تأثيرات عجيبة وافعال غريبة خارقة للعادة لكن لا يلزم بذلك القدر اعترافهم بالمعجزات
لان ما اعترفوا به من الامور العجيبة انما هو مترتبة على اسبابها والمعجزة ليست كذلك ولذا لم يعد السحر من الخوارق وان
اشتهر ذلك لترتبه على الاسباب كما اشار اليه المولى الخيالي والحق ان الفلاسفة انكروا كون النبوة من الاختصاص الالهي
وزعموا انها كسبية يمكن ان ينالها كل من طلبها فما ظنك بالمعجزات فاعتراض الغزالي عليهم في ذلك حق لا محيد عنه وايضا
انهم لو اعترفوا بالمعجزات لآمنوا بالانبياء وقلدوهم في امور دينهم ودنياهم مع انهم استنكفوا عن ذلك وان اعترفوا
فضل الانبياء عليهم والحق انهم وان زعموا ان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم مشروط عندهم بعدم المانع لكن ذلك
المانع عندهم مترتب على الاسباب كما اقتضاه اصولهم فيلزم عليهم انكار المعجزات قطعا والقائل المذكور قلد في ذلك
لبعض الافاضل حيث زعم في تهافته ان انكار المعجزات لم يصدر من الحكماء الاكابرين والافاضل المشهورين وان صدر ذلك
عن بعض من يدعي الحكمة وينسب ذلك الانكار اليهم رجما بالغيب انتهى ولا يخفى فساده ايضا فان ذلك الانكار لزم على
اصولهم وان لم يصرحوا بذلك واي كلام اقوى اعتمادا من كلام الغزالي حيث صرح بانهم انكروا المعجزات وبنوا ذلك على اصول
اشرنا الى بعضها ههنا لكن حب الفلاسفة اعماهم عن ذلك وجعلوا ذلك المصرح بالانكار من همج الفلاسفة لا من اكابرهم
وكل ذلك تنقيص في شان الغزالي الذي هو ابن المعالي وميل الى ما لا يقبله الادانى والاعالي والتوفيق من الله الملك
المتعالي وهذا المذهب لا يصح ايراده على الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول قد خالف ههنا في الاصلين
الاول استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء اذ لم يسند العلم بالنتيجة اليه تعالى ابتداء بل جعله واجبا عن النظر
الصحيح فاي توليد اجلى منه فاستدلاله بهذا الاصل على عدم التوليد مناقض لما يلزمه من وجود التوليد هنا الثاني
كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك من غير وجوب عنه تعالى او عليه لانه ادعى الوجوب العقلي هنا فان
اراد بذلك انه واجب بواسطة النظر الاختياري فهو قول بوجوب بعض الاشياء عليه تعالى بالواسطة كما ادعاه المعتزلة
في كثير من الاشياء كاللطف والاصلح والعوض على الآلام والثواب والعقاب وان اراد وجوب صدوره عن ذاته
تعالى بواسطة النظر المعد الواجب فقد اثبت الوجوب عن ذاته بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين

كمبنوي م

للمعجزات م

جواب زاده م

بنا فى الاصل الثانى المذكور فالتزام الموافقة للاشعرى فى جميع اصوله ثم مخالفته هنا للاصلين المذكورين تناقض هذا وعندى
ان الاصل الثانى لازم للاصل الاول ولذا تركه الشارح فى صدر المبحث فالسؤال انما هو بالمخالفة لاصل استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء لان القول بالوجوب متفرع على المخالفة لهذا الاصل هذا وقال الشارح الشريف قدس سره
حاصل كلامه قدس سره ان ما اورده المصنف على الامام من المخالفة للاصل الاول وارد لا مدفع له دون ما اورده عليه
من المخالفة للاصل الثانى لانه مدفوع بان مدخلية بعض اثاره فى بعض بحيث يمتنع التخلف عنه لا ينافى كون ذلك
الفعل الواجب مقدورا للفاعل بالمعنى المذكور وكون الفاعل قادرا مختارا فى الكل لانه لما كان مختارا قادرا فى
الفعل الاول يكون هو كذلك فى الثانى ان امكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ما يوجبه ثم لا يكون
القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى ايضا بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع المخالفة لهذا الاصل
الاول وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى افعاله تعالى كما يقوله المعتزلة باسرهم فى افعال العباد الصادرة
عنهم بقدرتهم وحاصل كلام الشارح انه كما انه لا مخالفة فيه للاصل الثانى لا مخالفة فيه للاصل الاول اذ ليس معنى الاستناد
ابتداء انه لا يسبقه شئ اصلا حتى يكون هذا منافيا له اذ لا مانع عقلا وشرعا من ان يسبق بعض افعاله تعالى على بعضها
ولزوم بعضها لبعض من غير توقف بينهما بل هو قائل باللزوم العقلى بين بعض الممكنات مع بعض كما فى ايجاد العرض مع ايجاد
المحل وفى ايجاد الجسم مع ايجاد الاجزاء وغير ذلك بل معناه ان جميع الاشياء مستندة الى الله تعالى من غير توقف بعضها
على بعض كما فى مذهب التوليد والاعداد وكيف يقول الامام وهؤلاء الاعلام بالتوقف وهم قائلون بانه تعالى قادر على خلق
العلم بالنظريات من غير نظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر من غير توقف عليه مما لا يقدح فى الاصل المذكور ايضا فلذا
ذهب اليه المحققون من الاشاعرة وغيرهم كما يشعر به كلام صاحب التجريد فعلى هذا يكون التوليد المحذور ما يتوقف على
الواسطة كالمعد واما الوجوب العقلى بواسطة غير موقوف عليها ففيه محذور عند الاشعرى واتباعه سواء سمى توليدا
او لا هذا ما اتفق عليه كلامهم ونحن نقول الاصل الثانى غير خارج عن الاصل الاول كما اشرنا اليه فكيف يكون ما ذكره الشريف
دافعا للمخالفة للاصل الثانى دون الاول واندفاع المخالفة للاصل الثانى لا يكون الا بتجويز التوليد فى افعاله تعالى فى اهل
السنة حتى يجوز قال الشريف فان كان ذلك التجويز بطريق التوقف فباطل قطعا وان كان بدون التوقف ففاسد
ايضا عند المصنف والشريف لانهما صرحا فى بحث التوليد بان مطلق الواسطة يستلزم التوليد المحذور وقد نقلناه فى
صدر المبحث فنذكر ثم انه لو كان الامر كما فهموه لكان معنى كونه تعالى قادرا مختارا كونه تعالى بواسطة او لا فاذا اختارا
فيلزم المخالفة بين الاصلين اذ الاصل الاول ينفى الواسطة مطلقا على تقريرهم فمثل هذا التقرير غير لائق بمنصب المصنف
والشريف مع انه ابى عنه عبارته ايضا حيث قال انما يصح المذهب المذكور اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى افعاله
ومن البين ان المفهوم منه انه لا يحذف ولا يجوز التوليد فلا يصح هذا المذهب قطعا فمن اين يفهم من عبارة الشريف
انه دفع المخالفة للاصل الثانى وما فهموه انما هو من قوله لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء لكن مراده منه ايضا انه
حين هذا التجويز لا يكون قادرا عليه ابتداء مع انه المراد من كونه تعالى قادرا مختارا لئلا يلزم المخالفة بين الاصلين

الاصلين فالحق ان مراد الشريف تحقيق ما اعترض عليه المص من المخالفة للاصلين المذكورين والتقرير ظاهر على الفطن بما قررناه
على انه لو كان الامر كما فهمه يرد على الشريف انه لا فائدة في دفع المخالفة للاصل الثاني ما دام بقيت المخالفة للاصل الاول
وهل هذا الا اشتغال بالعبث وكيف كان الشريف عن امثال ما يرد عليه مثل ذلك وآلعجب من الفاضل المحشي انه تبعهم
في التقرير المذكور ثم قال بعد ما نقل خلاصة رد الشريف بقوله قلت اه ما اورده المص والشريف مبني على ان مطلق الواسطة
الموجبة يستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك انتهى ولم يشعر انه اذا كان مطلق الواسطة
الموجبة يستلزم التوليد المحذور عند المص والشريف لا يكون كلام الشريف المبني على اثبات مطلق الواسطة جوابا من
طرف الامام عن اعتراض المص عليه لانه مطلق الواسطة يستلزم المحذور عندهم كما اعترف به فكيف يكون ذلك دافعا
للمخالفة للاصل الثاني وآن اراد انا نمنع ان مراد الشريف ان ذلك على تقدير صحته لا ينافي كونه قادرا مختارا فهذا كاف
في دفع المخالفة للاصل الثاني قلنا من المعلوم انه اذا كان مطلق الواسطة محذورا عند المص والشريف نفرض صحته.
لا يدفع المخالفة اذا عرفت ما قررناه فقوله واذا كان الكل اه اشارة الى دفع المخالفة للاصل الثاني على تقدير التجويز
المذكور وليس بدفع حقيقة اذ التجويز المذكور غير ثابت عند المص والشريف وقوله كما يقوله المعتزلة اه تأييد لذلك
الدفع المفروض وقوله ووجوب اه جواب عن سؤال كانه قيل كيف يكون الفعل الواجب الصدور مقدورا له بمعنى صحة
الفعل والترك فاجاب بما حاصله بان مقدورية الافعال المستلزمة كافية في مقدورية الافعال اللازمة لها نعم لو
لم يكن تلك الافعال المستلزمة مقدورة لم يكن الافعال اللازمة مقدورة قطعا اذ لا مقدورية في الملزومات
ح فضلا عن اللوازم ولذا ذهب الحكماء الى كون ايجاد العلم عقيب النظر واجبا غير مقدور لكون ايجاد النظر المستلزم
له واجبا عندهم ايضا وبالجملة ان كان السبب المستلزم للمسبب واجبا الصدور فالمسبب واجب الصدور
وان كان مقدورا فالمسبب مقدور افتامل فيما قررناه فانه هو اللايق لسوق كلام المص والشريف ومن قبله يرتفع
عن كونه وضيعا ويكون من الشريف قلت محصول كلام الامام اه اعتراض على الشريف بانه غير مخالف للاشعري
في الاصل الاول من غير حذف قيد الابتداء كما انه لا يخالفه في الاصل الثاني على ما اعترف به الشريف كما ذكره الناظر وان
باسرهم وقد عرفت ان ما افاده الشريف مبني على التجويز وانه ليس بصدد دفع المخالفة في الحقيقة ولو سلم فما
افاده اشهر هنا مخالف له حيث ان الشريف اثبت التوقف بين الممكنات فقط والشرف اه ايضا فالحق ان هذا الكلام
اعتراض على الشريف بانه غير مخالف للاصلين وبانها اشرت اليه من التجويز في دفع المخالفة للاصل الثاني فتحقق ايضا
فافهم وتحقيق كلامه ان اللازم اما لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف واما لازم متاخر كالمعلول
بالنسبة الى علته التامة واما لازم متى كاحد معلولي علة واحدة فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث يكون بعض افعاله
المقدورة كالعلم لازما لبعض الاخر المقدور كالنظر بحيث لا تقدم بينهما ولا تاخر بان يكون معلولي علة واحدة هي
تعلق الارادة بهما معا واذا لم يوجد التقدم والتاخر بينهما لم يوجد التوقف بينهما ايضا فيكون كل منهما مستندا اليه تعالى
ومقدورا له تعالى ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالاخر فمعنى قوله يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى انه يكون ابتداء

هامش م

من غير توقف على النظر اذ الامام غير قائل بالتوقف كما عرفت وليس معناه انه مقدور ويصح ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك
ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد واشار اليه الشريف آنفا بقوله وجوز ان يكون بعض اه بل يصح ايجاده مستقلا
بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف بينهما كما هو مرضي الامام والاشارة الى هذا قال ويكون لازما للنظر
دون ان يقول من النظر اذ فرق بين اللازم من الشيء وبين اللازم للشيء اذ الاول يستلزم تقدم الملزوم دون الثاني
ولذا كان احد المعلولين لازما للاخر لا لازما منه وكذا العلة المساوية للمعلول لازم له لازم منه وان حال المعلول بالعكس
فليس في كلام الامام مخالفة لاصل من اصول الاشعري وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه
الوجوب عليه تعالى محل نظر فليس بشيء لان الفعل المتولد المتوقف على الواسطة غير واجب على فاعله باتفاق المعتزلة وبما
اشار اليه الشريف في القول السابق فعدم الوجوب عليه في الفعل الغير المتوقف على الواسطة كما ههنا اولى بل الوجوب ههنا
كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة الارادة بذلك الفعل وذا لا ينافي كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل هذا ما ذكره
الفاضل المحشي ونحن نقول كون الشيئين معلولي علة واحدة لا يكفي في تلازم بينهما والا لكان المعلولات كلها
متلازمة وهو باطل بل لا بد مع ذلك من اقتضاء العلة الموجبة دوام تعلق كل واحد منهما بالاخر اذ لو انقطع التعلق
بينهما في وقت ما لصح انفراد احدهما عن الاخر فيه وقد قالوا الدوام اعم من اللزوم فلا بد في اللزوم من علاقة
مشعور بها وما ذلك الا توقف العلم على النظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا مع انه اذا كان العلم لازما مساويا
للنظر يمتنع الانفكاك بينهما والا لبطل تساوي اللزوم فح لا يصح ايجاده بترك ما يوجبه مع انه مرضي الامام ولذا
نفى التوقف على انه اذا لم يكن نوع العلم متوقفا على النظر لامكان حصوله بغير النظر فلا شك في توقف حصول العلم المخصوص
اعني العلم النظري على النظر لعدم امكان حصوله بغير النظر وقد اعترف به في حواشي التهذيب فنقول ولا يلزم من ذلك
توقف حصوله اه ان اراد به عدم التوقف في حصول العلم النظري فمم فانهم وعند هذا نقول ليس تحقيق كلامهم ما فهمه
بل تحقيقه ان اللازم ثلثة اقسام لازم متقدم ولازم متاخر ولازم معي والعلم بالنسبة الى النظر من قبيل الثاني
ولا شك ان اللازم المتاخر اعم من الملزوم فيمكن وجوده في غيره تحقيقا لمعنى العموم فغاية كلام الامام ان يكون بعض افعاله
المقدورة كالعلم لازما لبعض افعاله كالنظر من غير توقفه عليه كما ههنا اذ التوقف انما لا يمكن حصول الشيء الا بعد اخر
ومن البين امكان حصول العلم بدون النظر وتصويره يكون العلم لازما للنظر لا مثله لا يقدح فيه اذ لا يلزم ان يكون اللازم
علة لوجود اللازم والحال ههنا كذلك فكل من النظر والعلم مقدور له تعالى مستند اليه ابتداء من غير توقف الثاني على
الاول كما اشرنا اليه ومن غير وجوب شيء هنا عليه تعالى بل غايته كون كل منهما واجبا عليه تعالى بتعلق الارادة وذا لا ينافي
كونه مختارا فيه وعلى هذا هو المناسب لسوق كلام الشيخ وعلى هذا يندفع عنه بعض ما اوردناه انفا لكن الامر فيه
مشكل ايضا لان نفي التوقف في اللازم المتاخر على ملزومه غير صحيح ايضا والا لارتفع اللزوم بينهما ووجود اللازم الاعم
في موضع اخر تحقيقا لمعنى العموم لا يقتضي عدم توقف اللازم بخصوصه عليه والكلام فيه وستعرف تحقيق المقام
ومن البين ان الاشعري لا ينكره كما انه جواب عما قيل لا يدفع هذا التوجيه مخالفة الامام للاصول

نقله الكلنبوي م

للاصول الاشعرى لاسيما الاصل الاول لان مراد الاشعرى من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا وحاصله ان ليس مراده من ذلك سلب الوجوب واللزوم اذ لا ينكر احد من العقلاء وجود اللزوم بين بعض الاشياء مع بعض فضلا عن الاشعرى بل مراده سلب التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد انما هو لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب فى افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند المتكلمين ومن البين انه لا يلزم من سلب التوقف سلب اللزوم والوجوب فالتوجيه المذكور لكلام الامام لا ينافى اصلا من اصول الاشعرى هذا وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء انما يقبل بدله ان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما قال شارح المقاصد لان الكلام ههنا فى بيان لزوم العلم للنظر وقد سبق نقلا عن الشيخ ان العلم بالنتيجة من قبيل الجزء والنظر من قبيل الكل فالملايق على الشيخ ان يبين عدم انكار العقلاء وجود اللزوم فى المدعى فلا اشارة اليه اخذ هذا الكلام ههنا واما استلزام وجود العرض وجود المحل فمستغنى عن الاشارة اليه على ان بيان الاستلزام بين العلمين يستغنى عن بيانه بين المعلومين اذ الخفاء على تقدير وجوده انما يكون فى الاول لا يرى ان كثيرا ممن سلم اللزوم بين ذات النتيجة وبين ذات المقدمات انكروه بين العلم بالنتيجة وبين النظر فجعلوا العلم بالنتيجة عاديا فما قيل من انه لو قال الشريف له ان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما فى شرح المقاصد لكان اولى اذ الكلام ههنا فى الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين فقط كما لا يخفى ليس شئ وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى واما التوقف على ارادة الله تعالى فيفيد كان ذلك توقفا على الله واعترض عليه بان انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة فى اللازم المتقدم كالة السواد بالنسبة الى ايجاد البياض والعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على المتامل لمعنى التوقف واللزوم العقلى فالظاهر ان الاشعرى على تقدير اثبات اللزوم العقلى بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل ينكره على وجه التاثير وذا ينافى التاثير الابتدائى فان معناه عدم مدخلية الغير فيه ومن البين ان للموقوف عليه مدخلا فى وجود الموقوف فيلزم ان لا يكون الله تعالى مؤثرا فيه ابتداء وبلا مدخلية الغير واجيب بانه يجوز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد العلم بالجزء وايجاد العلم بالكل وكذا ايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولى علة واحدة كما جوز الحكماء مثله فى الكون والفساد بناء على انهما آنيان يقعان معا فى آن واحد عندهم اذ لو كانا فى آنين والحال ان بين كل اينين مفروضين زمانا لاستحالة تخلل الآنات عندهم يلزم تجرد المادة عن الصورة فى ذلك الزمان وهو محال عندهم فاذا كان الكون والفساد فى آن واحد يلزم ان يكونا معلولى علة واحدة فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك فمن اين يكون انكار التوقف ههنا مكابرة ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان ذلك مبنى على ما ذهب اليه الحكماء فى ذلك فاسد لانه يستلزم احد الامور الثلثة اما اجتماع الصورتين المتضادتين فى آن واحد ان وقع الكون والفساد فى آن واحد واما تجرد المادة عن الصورة ان وقعا فى اينين وتخلل بينهما زمان وهو متناه لان الآنات ان لم يتخلل والا دار بط بداهة وكذا الاخير ان عندهم فيمثل هذا الكلام الفاسد لا يندفع ما ذكروه المعترض على انه لو سلم كون الكون والفساد معلولى علة واحدة لكنهم لا ينكرون التوقف بينهما قطعا والكلام ليس الا فيه واما ثانيا فلان يجوز كون مثل ايجاد

بناء على ان الاواخر ليست غير هو

نقله الكبرى ؟

طيبرى

البياض وازالة السواد معلول علة واحدة لا يدفع لزوم التوقف فيه بنهما على ما اشرنا اليه ولو سلم فالكابرة التي ادعاها المعترض
انما هي في اللازم المتقدم لا في مطلق اللازم ولو سميا وادعاء كل اللوازم الممكنة مع ملزوماتها علية او لا بانها لوازم معينة عند
الاشاعرة دون اثباتها خرط القتاد فلا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يقال كما ان الاشعري لا يمكنه انكار اللزوم العقلي
بين بعض الممكنات كالنظر والعلم الحاصل منه وكالمتضائفين والعرض مع المحل والكل مع الجزء والا لزمه تجويز وجود النظر
بدون العلم وتجويز بتجويزا نفكاك احد المتضائفين عن الاخر وتجويز وجود العرض بدون المحل ووجود الكل بدون
الجزء وامثالها وذلك التجويز مع عدم صدوره عن العاقل بداهة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب
اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد فكذا لا يمكنه انكار التوقف بين بعض الممكنات المقطوع بانفكاكها من السواد
لا يجتمعان في آن واحد بل في آنين متتاليين كما هو المذهب عند المتكلمين فيتوقف وجود احدهما على زوال الاخر قطعا
وكذا يتوقف وجود العرض على وجود المحل ووجود الكل على وجود الجزء ووجود الجزء من حيث جزء على وجود الكل
وغير ذلك مما لا يمكن انكار التوقف فيه لكن ذلك التوقف والاحتياج لا يرجع الى الواجب تعالى عند الاشاعرة
لكونه تعالى فاعلا مختارا عندهم لا يجب عليه ايجاد الموقوف والموقوف عليه حتى يلزم احتياجه تعالى في ايجاد
الموقوف على ايجاد الموقوف عليه بخلاف الحكماء فانهم لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في افعاله وكان كل من الموقوف
والموقوف عليه واجبا منه تعالى يلزم احتياجه في ايجاد الموقوف عليه ولذا جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر
اخر زعموا ان الواجب تعالى محتاج في افعاله الى بعض الاشياء تعالى الله عن ذلك فاظنك بالافعال المتولدة عندهم
واما الاشاعرة فقد نفوا الاحتياج في افعاله تعالى الى شيء لكونه تعالى فاعلا مختارا عندهم والتوقف الموجود في بعض
المواد انما هو من شان الممكنات وراجع اليها لا الى الواجب تعالى ولذا لم يجعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر اخر لان
وجود كل منهما لا يتوقف على وجود الاخر وانما الواجب تعالى مختارا في كلا الايجادين فايجاد العرض انما يتوقف على
ايجاد المحل عندهم لاحتياج العرض الى المحل لا لاحتياج الفاعل وكذا ايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد وايجاد
الكل يتوقف على ايجاد الجزء وايجاد الجزء من حيث هو على ايجاد الكل لاحتياج وجود البياض في محل السواد على زوال السواد
ووجود الكل الى وجود الجزء ووجود الجزء من حيث هو جزء الى وجود الكل لا لاحتياج الفاعل اليه في شيء منها وقد
اشار المص والشريف الى هذا في بحث التوليد في رد من منع التوليد في افعاله تعالى بانه يلزم احتياجه تعالى في فعله
الى سبب هو المولد وهو قبيح حيث قال لاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها
اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر ههنا فهو العذر هناك ايضا ثم قال الشريف
والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض فقد جوزوا التوليد في افعاله بل
حققه الشريف من غير لزوم محذور فيه واشار الى ان التوقف الموجود في بعض المواد راجع الى الممكنات لا الى الواجب تعالى
فظهر من هذا التحقيق اندفاع الاعتراض المذكور لان التوقف الذي افاده المعترض لكونه راجعا الى الممكنات لا ينافي في التأثير
الابتدائي الذي المؤثر في الكل هو الله تعالى من غير مدخلية لغيره فيه وان توقف بعضها على بعض في وجودها وايجاده تعالى

تعالى اياه وظهر ايضا ان ما اشار اليه المص والشريف من الاعتراض على الامام انما هو على ظاهر كلام الاشعرى لا على الحقيقة
وظهر ايضا ان الاشعرى يجوز التوليد فى افعاله تعالى من غير لزوم محذور كما نص عليه المص والشريف ولذا لم يبطلا انما
هو التوليد فى افعاله تعالى وكيف ينكر التوليد فى افعاله تعالى ونحن نجزم قطعا باذ بعض افعالنا مترتب على بعض
ولما كان الكل عندنا بخلق الله تعالى لزم ان يقول بترتب بعض افعاله تعالى على بعض وما ذلك الا التوليد التى اثبته
المعتزلة فى افعال العباد ونفاه الاشعرى فى افعاله وظهر ايضا انه كما لا يمكن التوفيق بين ظاهر مذهب الاشعرى
وبين ظاهر مذهب الفلاسفة وهو ظاهر كذلك لا يمكن التوفيق بين تحقيق مذهب الطائفتين لان الفلاسفة
وان حققوا ان لا مؤثر فى الحقيقة الا الله لكن اثبتوا احتياجه تعالى الى الوسائط كما اشرنا اليه بخلاف
الاشعرى ومن تبعه حيث نفوا احتياجه تعالى الى الوسائط واذ وجد التوقف هناك فذلك راجع الى
الممكنات لا الى الواجب تعالى وظهر ايضا ان غرض الشارح من نفى التوقف فى حصول العلم على النظر لان ذات العلم النظرى
الذى كلامنا فيه متوقف على النظر قطعا وقد صرح به الشيخ الرئيس كما نقلناه سابقا وصرح به الشارح ايضا فى حواشى
التهذيب وهو الذى اشار اليه الشريف فى بحث التوليد كما نقل انفا ولو لم يكن مراده ما ذكرناه فما معنى لزوم العلم
للنظر الذى اشار اليه وقد عرفت ان كونهما معلولى علة واحدة لم يكف ههنا فى نفى التوقف بينهما على ان الجزم بكون
النظر ملزوما والعلم لازمه والتوقف بينهما مما لا ينكره احد فمراده ما ذكرناه وكذا المراد من قوله العلم باحد المتضايفين
يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اذ التوقف بين كل منهما بديهى وان ايجاد احدهما يتوقف
على ايجاد الاخر بحيث يرجع ذلك التوقف اليهما لا الى الواجب تعالى لانه مستقل التاثير فى ايجاد كل منهما بحيث لا يتوقف
تاثيره على غير ارادته كما يشهد به سياق كلامه وكذا المراد من قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم
تعلقها باعدام السواد يعنى ان الواجب تعالى لا يحتاج فى ايجاد البياض الى ازالة السواد بل تعلق الارادة بالاول
يستلزم تعلقها بازالة السواد واذ توقف ايجاد البياض فى نفسه الى ازالة السواد فذلك راجع الى المخلوق
لا الى الخالق قطعا فاذا اراد بقوله فقاعدة الاشعرى يقتضى ان لا يتوقف عليه عدم احتياجه تعالى فى ايجاد الاول
الى ايجاد الثانى فمسلم لكنه غير مفيد له واذا اراد عدم احتياج ايجاد الاول الى ايجاد الثانى فمم بل التوقف
بينهما ثابت بحيث يكون راجعا الى المفعولين لا الى الفاعل تعالى وانما الذى للفاعل هناك لزوم بعض افعاله
تعالى لبعض والحق ان اللزوم بين افعاله تعالى فرع وجود التوقف هناك بين مفعولاته وذا لا ينافى اصلا
من اصول الاشعرى وهذا هو الذى اشار اليه شارح المقاصد ههنا وارتضاه الشريف فى بحث التوليد وتحقيق
الشر ههنا مبنى عليه فما قاله الفاضل المحشى فى قوله وذلك لان تعلق اه من انه دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزم
من غير توقف على تعلقها باعدام السواد فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف فى هذا المثال
وامثاله قطعى وغير مضر وفى العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة فختل من وجوه ظاهرة
مما قررناه على الفطن هكذا ينبغى ان يحقق المقام واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة اه تاييد لما قرره

في محصول كلام الامام على ما حققناه انفا وسيظهر ايض ذلك يعني ان للفلاسفة مذهبا مشهورا وهو اسناد التاثير
الى الوسائط كاسناد التاثير فيما عدا العقل الاول من العقول الى ما عدا الواجب تعالى من العقول وفي جميع الحوادث
العنصرية الى العقل العاشر او في بعضها اليه وفي البعض الاخر الى الطبايع وتحقيقا وهو اسناد التاثير في الكل الى الواجب
وتلك الوسائط من العقول والطبايع بمنزلة الشرائط والالات مما يتوقف عليه المعهودة عندنا وهي التي يحتاج اليها
في اعمالنا والتعبير عن تلك الوسائط بانها بمنزلة الشرائط لكونها موقوفا عليها في الايجاد عندهم ولما كان ذلك التعبير
الذي سامح فيه الشيخ موهما لعدم التوقف استدرك الش بقوله لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط فلا يرد ما قيل
ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الاخر فلا وجه للاستدراك
لان المستدرك عين السابق ح وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلتها فينافيه الاستدراك المذكور اذ ما لم يكن
شرطا كيف يكون موقوفا عليه هذا ولك ان تقول انه استدراك عن قوله ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله فيصح الاستدراك
ح ايض مع المساهلة في تعبير الشيخ والقول بان الشرائط والالات اعم من ان تكون محتاجا اليها لذوات الاعمال او لسهولتها
فبمجرد كونها بمنزلة الشرائط والالات لم يلزم كونها موقوفا عليها لنفس التاثير فلذا استدرك بقوله لكنهم اه مردود
بان الفلاسفة لا يريدون بالشرائط والالات ههنا هذا المعنى الاعم فضلا عن مثل الشيخ فالوجه في بيان الاستدراك
ما اشرنا اليه وظاهر كلام الاشعري اه يعني ان ظاهر كلام الاشعري كما انه ينفي مشهور الفلاسفة وهو
ظاهر كذلك ينفي تحقيقهم ايض لانهم اثبتوا التوقف بالمعنى الاخص وهو ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد اخر على الوسائط
في افعاله تعالى ويلزمهم القول بثبوت التوقف بالمعنى الاعم هنا قطعا وهو الامر المصحح للفاء والاستتباع اعني
اللزوم بدون التوقف بالمعنى الاخص وظاهر كلام الاشعري ينفي مطلق التوقف حيث نفى وجود العلاقة بين الممكنات
الحادثة الا باجراء العادة وان امكن حمل باطن كلامه على اثبات التوقف بالمعنى الاعم اعني اللزوم العقلي بين الممكنات
فجوابنا السابق عما اورده المص والشريف مبني على هذا الباطن بمجرد النظر الى ما اثبته الش فيه من اللزوم العقلي
مع قطع النظر عن وجود التوقف بالمعنى الاخص هنا ولو بين الممكنات كما اشرنا اليه وح يكون المغايرة بين هذا
الباطن وبين تحقيق الفلاسفة ظاهرة جدا ويحتمل ان يكون معنى كلامه ان ظاهر كلام الاشعري ينفي مطلق التوقف
الذي اثبته الفلاسفة وان امكن حمل باطنه على اثبات مطلق التوقف سواء كان بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص لكن
اثبات الثاني على وجه يرجع الاحتياج فيه الى الممكنات لا الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء وبهذا يظهر المغايرة ايض بين
هذا الباطن وبين تحقيق الحكماء وقد عرفت وجود هذا المعنى فيما نحن فيه وفي ايجاد البياض مع ازالة السواد وفي الكل
بالنسبة الى الجزء وفي العرض مع المحل وغير ذلك بحيث لا يضر اصل الاشعري وعلى كل تقدير يكون هذا الكلام تاييدا
لما ذكره بقوله قلت محصول كلام الامام اه ولعل هذا مراد جمهور الناظرين حيث قالوا مراده من قوله وظاهر كلام اه
ان باطن كلام الاشعري لا ينافي تحقيق الفلاسفة حيث انهم نفوا التاثير عن الواسطة فكذا الاشعري نفى التاثير
عن غيره تعالى فاتحد باطن كلام الاشعري مع تحقيق الفلاسفة من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من جهة انهم اثبتوا

فقله الكلنبوي م

كلنبوي م

اثبتوا التوقف على الواسطة بحيث يرجع الاحتياج فيه الى الواجب دون الاشعرى وليس مرادهم ان الش اراد بهذا ان
باطن كلام الاشعرى محمول على ان اثبات التوقف فى جميع ما اثبت الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم والكل
بط عند المتكلمين لان مثل هذه الارادة مما لا يصدر عن عاقل فكيف عمن نصبوا انفسهم لتحشية كلام الش بل انما ارادوا ان
باطن كلام الاشعرى متحد مع تحقيق الفلاسفة فى عدم كون غيره تعالى مؤثرا فى شئ فقط لا فيه مع اثبات التوقف على
الواسطة كما اثبتوه وهذا ظاهر فى كلامهم وان خفى على المورد شعور معنى كلامهم وتفوه فى حقهم بما لا يرضى به الصبيان
واما ما قيل فى توجيه هذا الكلام من انه يعنى ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعرى ينفى هذا
الجنس وجوابنا السابق بقولنا قلت اه مبنى على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى البعض فى مثل
توقف ايجاد البياض على ازالة السواد على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فلا حاجة فيه ح الى ارتكاب
الوجه البعيد من اثبات اللزوم فقط بدون التوقف ومع ذلك لا يقدح اثبات ذلك التوقف فى جوابنا السابق لان
اثبات التوقف فى البعض لا يوجب اثباته فى البواقى حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت به التوليد الذى ذكره الشريف
بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على النظر عند عامة الاشاعرة فما اشاروا اليه من ان هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عما اورده المص والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر وهم منهم اذ لو توقف العلم على النظر يثبت التوليد بين
افعاله تعالى فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول الاشعرى مع ابطاله التوليد فهذا القول منهم تفوه
من غير الشعور فليس بشئ اما اولا فلانا نم ان الجواب السابق مبنى على ظاهر كلام الاشعرى لان ظاهر كلام الاشعرى كما
نفى التوقف نفى اللزوم العقلى الذى بنى الجواب عليه وهل هذا الا اساءة الظن بالمص والشريف بانهما انكرا ظاهر كلام
الاشعرى ولا يقول به عاقل فضلا عن الش والحق ان الجواب السابق مبنى على باطن كلامه على كل من التوجيهين اللذين اشير
اليهما انفا واما ثانيا فلان حمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى البعض كايجاد البياض مع ازالة السواد دون ما نحن
فيه تحكم باطل لان ذلك الاثبات ان كان محذورا عند الاشعرى فما معنى اثباته فى البعض وان لم يكن محذورا وهو التحقيق
فما معنى انكاره فيما نحن فيه على ان سوق هذا الكلام انما هو للاشارة الى ان باطن كلامه يقبل التاويل بحيث يندفع الاعتراض
المورد عن الامام كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وعلى ما ذكره يكون الباطن مصروفا الى غير محل النزاع واما ثالثا فلان
ثبوت التوليد الذى ذكره الشريف على تقدير توقف العلم على النظر ليس بمحذور عند الش وهل غرضه الا دفع ما اورده
الشريف لانك قد عرفت ان خلاصة ايراده ان كلام الامام انما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى افعاله
تعالى وكل منهما غير تام فلا يكون كلام الش جوابا عنه الا بان يكون حاصله انه لا حاجة الى حذف قيد الابتداء وانه لا محذور
فى القول بالتوليد فى افعاله تعالى والعجب منه انه جعل قول الش قلت اه لدفع المخالفة للاصل الاول فقط مع تسليم ان
الشريف دفع المخالفة للاصل الثانى بتجويز التوليد فى افعاله كما هو صريح كلامه ثم جعله توليدا محذورا عنده واعجب منه
انه بنى اتمام جواب الش على ما حققه الش فى بحث التوليد من انه لا محذور فى الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج فى
الحقيقة راجع الى الفعل المتولد ثم احترز ههنا عن توقف العلم على النظر لئلا يثبت التوليد الذى ذكره الشريف فان كان

كلبنوى م
كلبنوى م

هذا محذور افما وجه بناء اتمام الجواب المذكور على ما حققه فى بحث التوليد وهل هذا الا صحوكة للناظرين بل التحقيق فى هذا المقام
كما اشرنا اليه ان الشريف تبع المص ههنا فى رد الامام ولم يجوز التوليد فى افعاله لكنه اشار فى بحث التوليد الى حقيقة الحال وجوز التوليد
فى افعاله بل المص مال اليه فى ذلك الموضع وجواب الشم ههنا مبنى على التحقيق المذكور وهو الذى يشير اليه باطن قوله وظاهر كلام
الاشعرى وبهذا ظهر ايضا فساد قوله فى رد ما ذكروه ههنا اذ لو توقف العلم على النظر يثبت التوليد فى افعاله فكيف يكون جوابا
عما اورده الشريف وكيف يقوله الاشعرى مع ابطاله التوليد انتهى لان الجواب ههنا عما اورده الشريف انما يكون باثبوت التوليد
فى افعاله وانه لا مانع من الاشعرى عن القول به وهو الذى مال اليه المص فى بحث التوليد فراجع وانما المنكر عند الاشعرى ثبوت
التوليد فى افعال العباد فلا يكون كلام الناظرين ههنا نقوضا من غير الشهود كما زعمه بل هذا من قبيل سوء الظن لابن اخت خالته
ثم يرد عليهم ان الظاهر ان يكون قوله واعلم ان اه تأييد لما حققه فى محصول كلام الامام لا اشارة الى جواب اخر بعد تسليم
توقف العلم على النظر لان ذلك التوقف مندرج فى جوابه السابق فلا وجه لاعتبار المنع ثم التسليم واما رابعا فلانا
لا نم ان ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة المشايخ فان اراد به عدم التوقف فى مطلق العلم فسلم لكنه
غير مفيد وان اراد عدم التوقف فى العلم النظرى الذى كلامنا فيه فنم كيف وذلك العلم جزء من النظر على ما حققه الرئيس
وهو الذى وجه به دعوى وجوب العلم بالنتيجة على النظر المنقول عن كثير من الاشاعرة والجزء من حيث هو جزء يتوقف على
الكل وقد اعترف به الشم ايضا فى حواشى التهذيب واما الاعتراض بلزوم الاستغناء عن العلم بالنتيجة فقد سبق
الجواب عنه فتذكر وهذا ولعرى ان الاشتغال بامثال هذه الاعتراضات اشتغال بالعبث لكنا نخاف على القاصرين اذا لم يبين
خلل كلام هذا القائل فاين الفطن الزكى حتى يكتفى بما اشرنا اليه من التوجيه القوى قوله وقال الامام اه تأييد لما ذكره من ان
تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وهذا مستفاد من قول الامام ولا تاثير للوسائط فى الايجاد
اه كما اشار اليه بقوله قلت هذا هو ما ذكرناه وفيه اشارة ايضا الى مدار حمل الامام قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله هو فيه
حتى يكون تأييدا للجواب السابق من طرفه وتلك الاشارة مستفادة من قوله لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله لان المستفاد
منه انه لا مانع فى مذهبهم من استناد كل الممكنات الى الله تعالى كما كان كذلك فى مذهب الاشاعرة وان كان بينهما فرق كما اشار
اليه بقوله لكنها اه وليس تلك الاشارة مستفادة من القول الاتى ايضا كما توهم لان الكلام المذكور انما هو على مشرب
الفلاسفة فكيف يستفاد منه مدار حمل قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله فيه الامام دون الظاهر ويجعل جواب السابق
مبنى على الظاهر ففاسد جدا واتى ان قوله واعلم ان اه تأييد للجواب السابق مع باطن قوله وظاهر كلام اه وان قوله
وقال الامام تأييد للتحقيق المذكور بقوله الامام ولا تاثير للوسائط اه واشارة الى الباطن المؤيد للجواب السابق
بقوله وظاهر كلام اه تلك الاشارة حاصلة من قوله لا مانع من اه كما اشرنا اليه فالتأييد السابق لا يكون الا بالمجموع وكذا
التأييد الثانى والنافع فى الحقيقة فى التأييد انما هو باطن قوله وظاهر قول الاشعرى اه مع قوله لا مانع من استناد
كل الممكنات اه فليفهم لا مانع اى من حمل مرادهم على استناد التاثير فى الكل الى الله على ما يقتضيه اصولهم وان لم يستندوا
التاثير فى الكل الى الله تعالى وخبطوا فيه واسندوا التاثير فى البعض الى الوسائط وانظر ان هذا مراد الامام كما صرح به

به المحقق فشرح الاشارات نقلا عن شرح الامام للاشارات ولو لم يكن مراده ذلك لزم المنافات بين كلاميه الامام في كتابيه
اه قال لا يؤيد ما ذكرنا من ان تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت اه لانا نقول لا نم عدم التأييد لانه تحقق بذلك
مذهب الفلاسفة بمقتضى اصولهم وان خبطوا فيه ولو كان استناد الكل اليه تعالى صريحا في كلامهم لم يكن هذا تحقيقا وقد
صرح المحقق في شرح الاشارات وتبعه الدواني والبركات البغدادي الذي اعترض عليهم بمثله بانه مؤاخذة لفظية كما يجيئ
الاشارة اليه في شرح على ان الغرض من التأييد انما هو باطن قوله وظاهر كلام اه وذلك حاصل من قوله لا مانع من استناد
كل الممكنات اه سواء كان هذا الكلام منه توجيها لكلامهم او اعتراضا عليهم مع ان الحق ان التوجيه يستفاد في ضمن الاعتراض
هذا وبهذا اندفع ما قيل يرد على التأييد ان الامام غير جازم في ان مراده هو ذلك بل يجوز الحمل عليه اذ لا ضرر ههنا في عدم الجزم
المذكور كما اشرنا اليه ولا حاجة الى الجواب عنه بان جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العاقل يجب ان يؤول بقدر الامكان ويؤيده
ما ذكره الشيخ في الشفاء انتهى بل لا وجه له لان الامام معترض في ذلك على الشيخ وغيره على ما صرح به المحقق شارح الاشارات
لكن قد عرفت انه لا يضر ههنا لانه وان اعترض عليهم بذلك لكنه معترف بان استناد الكل الى الله تعالى مقتضى اصولهم
وان خبطوا فيه فتامل ولا تلتفت الى من خبط في هذا منها ما امكانه اللازم اه هذا القسم شامل لجميع المعلولات القديمة عندهم
من العقول والفلكيات ومواد العنصريات لان وجود الكل فائض عن المبدء تعالى في الازل عندهم مع انها عدا المعلول
الاول لم تشرط بشرط فقوله من غير شرط انما يصح في المعلول الاول لا فيما عداه وكذا قوله من غير شرط حادث بقرينة المقابلة
لقوله بل لا بد من حدوث امر قبله على ان يكون العدم المستفاد من كلمة غير متعلقا بالقيد فيما عدا المعلول الاول او بمجموع القيد
والمقيد فيه والمعنى ان وجوده ح يكون فائضا عن المبدء سواء لم يكن مشروطا بشرط او كان لكن لم يكن حادثا فالكل
مشترك في عدم كونه مشروطا بشرط حادث واما جعل قوله من غير شرط على ظاهره من الاطلاق والطلاقا عدا المعلول
الاول في القسم الثاني وتعميم الحدوث فيه من الذاتي والزماني وتقييد الانتظام ح في قوله وذلك انما ينتظم اه بكونه في
الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب انما ينتظم في الحوادث الزمانية بالحركة فلا يخفى ما فيه مع المخالفة لما في المواقف ايضا حيث تركت
القسمة ههنا حيث قال في تحقيق كلامهم الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتي دوام بدوامه والا احتاج
الى شرط فان كان قديما دام وان كان حادثا احتاج الى حادث اخر وهلم جرا الى اخر ما قاله انتهى فعلم منه ان قوله ومنها
ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله منحصر في القسم الثالث ويمكن ان يقال ان قوله منها ومنها صريح في انه لم يحصر الممكنات
على ما ذكره وان كانت الممكنات منحصرة في قسمين على ما صرح به ولما كان الاشهر الاشراف في القسم الاول المعلول الاول
اكتفى بالاشارة اليه بحركة سرمدية اي غير متناهية ازلا وابدا دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المتناهية
لتناهي الابعاد بالبراهين القاطعة بل في الاعداد ايضا على ما قرر عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت
بالقرب والبعد لا كالامكان الذاتي الغير المتفاوت شانه امر اعتباري عقلي فلو كان للوسائط تاثير في الاعداد يلزم ان يكون
لها تاثير في ذلك الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه اولا وبالجملة فتحصيل كل واسطة من تلك الوسائط المتقاربة
يزول الاستعداد الموجود في مادة المستعد ويخلق فيها استعدادا لما هو اقرب من الزائل فالتاثير في ذلك

الجاعل هو الكبير م

المودد هو الكبير م

كلبنوي م

الاستعدادات المتفاوتة ليس للوسائط بل لم تعالى على تقدير استناد الكل اليه تعالى وأجيب بان قولهم بل فى
الاعداد اضراب عن لازم التاثير اى لا مدخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد الحاصل بها واقول هذا فاسد لانهم لا ينكرون
ان يكون للوسائط مدخل فى الايجاد بدون التاثير وقد سبق من الشارح انهم لا ينكرون التوقف على الوسائط ولو كان
الامر كما فهم لكان هو مذهب الاشعرى وهو بط وابثات المدخلية فى الاعداد لا ينفع فى دفع لزوم الاتحاد بين المذهبين
ح واجيب ايضا بانه محمول على تقدير النفى كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تاثير لها لا فى الايجاد ولا فى الاعداد وفيه انه بعد
التسليم لا يفهم من العبارة اصلا بل الاولى ح ان يجعل كلمة بل ترقيا لا اضرابا والمعنى انه لا تاثير لها فى الايجاد بل تاثيرها
فى الاعداد فضلا عن الايجاد ونحن نقول الايراد المذكور نشاء من عدم الفرق بين الاعداد والاستعداد مع وضوح
الفرق اذ الثانى امر موجود حاصل بخلق الله دون الاول اذ هو عبارة عن امر اعتبارى حاصل من الواسطة وهذا كالتصرف
الحاصل من العبد ولا نزاع فى ان ذلك التصرف من العبد من المائريدية وعند الاشعرية ايضا على تحقيقهم فتاثير الواسطة
فى الاعداد لا يضر فى استناد الكل الى الله على ما ادعاه مبنى على ما مذهبهم اذ الامام غير قائل بالحركة السرمدية
لانها تستلزم قدم العالم والامام من القائلين بحدوثه فدل هذا على ان مراده من قوله والحق عندى اه انه الحق عنده
فى توجيه كلام الفلاسفة لانه الحق المعتقد عنده واما كونه تاييدا لما ذكره الشارح من الجواب عن طرف الامام فمحل
من قوله لا مانع من استناد كل الممكنات اه كما اشرنا اليه وكونه مؤيدا لقوله واعلم ان تحقيق اه ظاهر جدا
والسمنية اه وقد اشرنا الى ان قول المص وبه يحصل المعرفة يؤيد الطوائف الثلثة الاولى هم المنكرون لافادة النظر
العلم مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما عدا الهندسيات والحسابيات والثالثة المنكرون لافادته فى الالهيات
بدون العلم آثار الاولين فحاصل من قوله يحصل المعرفة وآثار الثالثة فى الحصر المستفاد من تقديم قوله وبه فالاولى
شرع فى تفاصيل الفرق والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوب الى سومنات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان
قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف ولهم فى انكار عشر شبهات ذكرها المص
فى المواقف ولم يتعرض الشارح لشئ منها كما تعرض لتمسك الطائفتين الاخيرتين اما لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادة
النظر العلم فى بعض المواد قطعى لا ينكره عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الاخيرتين بالاحتجاج كما فى
المواقف واذ عبر شارح المقاصد عن ادلة كل الطوائف بالشبه واما لان رد الاخيرتين رد للاولى بدون العكس فافهم ط
اصلا قيد للانكار المسلط على الافادة على ان يكون الكلام سلبا كليا اى يقولون انه لا يفيد العلم اصلا لا فى
الالهيات ولا فى غيرها سوى الحس اى الظاهرى والباطنى اذ لا شك ان الفرح والالم الحاصلين للانسان
معلوم لنفسه بداهة ووجدانا وتلخيصه انهم لا يقدحون فى البديهيات الحسية بل ولا يقدحون فى البديهيات مطلقا
فافهم لعلهم يدعون ظن التناسخ اشارة الى دفع المنافاة بين القول بالتناسخ وبين انحصار طريق العلم
الى الحس وهو ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس من بدن وتعلقها ببدن اخر فذات النفس غير معلومة فضلا
عن المفارقة والتعلق المذكورين فكل منهما غير معلوم بداهة وهو ظاهر ولا نظرى والا لزم ثبوت نقيض ما ادعوه

ط الواقع ملاقى ما هو

ط الكلام على مذهب المبرد ويكون الثانى منتفيا عندهم والكل بعد كونه خلاف

ط بناء على ان المدعى للطائفة الاولى كلى بالنسبة الى الاخيرتين فلا يلزم من رد الكلية رد الجزئية بعكس

ادعوه فكيف يصح منهم القول بالتناسخ مع ادعاء الانحصار المذكور وهل هذا الا قول بانه يوجد هنا طريق الى العلم سوى الحس
وحاصل الدفع انهم يدعون فى القول بالتناسخ الظن لا اليقين ومنا بين ان هذا لا ينافى القول بانه لا طريق الى العلم اى اليقين
سوى الحس وفى كلامه اشارة الى انهم يدعون الظن فى كل ما ليس بمحسوس كالانحصار المذكور اى انحصار طريق العلم الى الحس
لان ذلك ليس بمحسوس ايضا وكفى افادة النظر اليقين فيما عدا الحس وكاثبات كون النفس جوهرا وراء الهيكل المحسوس
لا عرضا كما هو مقتضى قولهم بالتناسخ فيكون فى هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة
بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم كما نقل هذا الايراد شارح المقاصد واشار اليه المص بان العلم بكون النظر
مفيدا للعلم اذا كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا
والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر وحاصل القدح كما اشار اليه
فى شرح المواقف ان التناقض انما يلزم على تقدير كونها نظرية اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية واما اذا كان غرضه
التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر
مفيد للعلم فلا تناقض ومن هنا قال الامام لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما النزاع فى افادته اليقين
والمهندسون ينكرون اه المذكور فى شرح المقاصد ان الطائفة الثانية انكروه فى الالهيات والطبيعيات وما هى الا
المهندسون وهو الذى اشير اليه فى المواقف حيث قال انهم قالوا ان النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات دون الالهيات
والظاهر ان الطبيعيات داخلة فى الثانى بدليل ما علم الدليل المذكور ههنا ان الالهية من متعلقات الحكمة الطبيعية فلعل التخصيص
بالالهيات اما لان الكلام فيها او لكونها اظهر فى عدم الافادة واما لان الالهيات تقوم الطبيعيات على ان يراد بها المباحث المتعلقة
بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الطبيعية يتوقف عليها الحكمة الالهية على ما قيل او باقى الاشياء
اى اولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله كذا فى المواقف وشرحه او اقربها اتصالا ومناسبته كذا فى شرح
المقاصد وما يكون اوجب اتصالا ومناسبته يكون اولى لان يكون معلوما له بحقيقته واحواله فافهم وعلى كل تقدير
فالمراد بالاشياء فى دليلهم غير ما هو موضوع الهندسة والحساب اعنى العدد والكم من حيث احوالهما المجوثة عنها فيها
بقرينة حكمهم بافادة النظر فى الهندسيات والحسابيات فلو بقى الاشياء على عمومها لم يصح قولهم وهى غير معلومة
اه فكانهم زعموا ان العدد والكم اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما المذكورة مما عداهما لاتصالهما ومناسبتهما
الموجبة للعلم بحقيقتهما واحوالهما لان مواد المناسبة المذكورة على كون الشئ محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته
واحواله على الانسان وذلك انما يكون فى المقدار وما ينطبق عليه ويشاركه فى الحكم كالعدد لا فيما يكون محسوسا بعيدا
كالارض والسماء ولا فيما لا يكون محسوسا ولا مشاركا له فى الحكم كالمجردات لكن هذا لا يدفع النقض الآتى من الشق
عن دليلهم لانا لا نسلم ان العدد والكم اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما ولا نسلم وجود المناسبة المذكورة
فيهما كيف وكثير من العقلاء انكروا المقدار بل العدد ايضا ثم ان الاولوية وكذا المناسبة المذكورة ليست
بديهية وان كانت نظرية لزمهم افادة النظر العلم فى غير الهندسيات والحق ان الاشياء فى دليلهم المذكور عام لا يلتفت

الى تخصيصهم فيتوجه النقض الاتى من الش والمراد بالهوية الشخص المختص به الذى يعبر كل واحد بقوله انا على ما فسروه
وهى غير معلومة اى لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه لاحد كذا فى شرح المواقف بل من حيث الكنه
ومن حيث انها جوهر او عرض مادى او مجرد يعنى انها غير متصورة بالكنه لا بداهة ولا نظرا ولذا لم يحصل الجزم بانها من اى
حقيقة لا بداهة ولا نظرا اذ قد اختلف الاقوام فى انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية او جزء لا يتجزى فى القلب
او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك فالكلام ههنا فى ان النظر لا يفيد التصديق اليقينى فما بال التعرض
للتصور بالكنه قلت انهم زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا متاخر عن التصور بالكنه ولذا جعلوه دليلا اولا ههنا حيث
قالوا ان الحقايق الالهية لا تتصور لا بداهة ولا نظرا والتصديق بها فرع التصور فما ذكره الش ههنا من الدليل
الثانى مبنى عليه هذا واما ما اورده على قول الشريف فى هذا الدليل لا من حيث التصديق فانه بديهى لا خلاف فيه
لاحد من ان وجودها ايض غير معلوم عندهم فغير مبنى على الزعم المذكور وهو ظاهر ولا على زعم ان الحكم عليها مطلقا
فرع التصور بالكنه بناء على ان الزعم الاول يستلزم الزعم الثانى فاذا لم يكن التصور بالكنه معلوما يلزم ان
لا يكون وجودها معلوما ايض عندهم كما زعمه الفاضل المحشى المنوى واجاب بان الزعم الاول لا يستلزم الزعم الثانى فلا
يكون الحكم عليها مطلقا فرع التصور بالكنه حتى يلزم من عدم معلومية التصور بالكنه عدم معلومية وجوده ايضا
بل بناءه على ان الهوية عبارة الشخص الذى يعبر عنه كل احد بقوله انا وظاهر ان هذا ليس من الهندسيات والحسابيات
فاذا لم يكن النظر فيما عداهما مفيدا لم يكن النظر فيه مفيدا ايض فكيف يكون هذا معلوم الوجود عندهم بداهة والجواب
ان وجود الهوية ثابت بداهة ووجدانا فهم لا ينكرون الوجدانيات الا يرى انا نعلم بداهة الفرح والالم الحاصلين
لنا من غير ان نعرف ان حقيقتهما ما هى فافهم وبهذا ظهر فساد ما اجيب عنه ايض بان المستدل بالدليل الثانى غير المستدل
بالدليل الاول انتهى اذ الايراد المذكور غير مبنى على الدليل الاول حتى يندفع ببيان المغايرة مع ان المغايرة محتاجة الى
البيان على انه لو كان كذلك لكان التعرض بعدم التصور بالكنه فى هذا الدليل مستدركا قطعا وقد تعارضت
اه معطوف على قوله وهى غير معلومة اه اى عطف العلة على المعلول اى اذ قد تعارضت الادلة اه ويدل عليه كلام
المص فى المواقف حيث قال اذ قد كثر فيها الخلاف كثرة لا يمكن معها الجزم بشىء من الاقوال فالتعارض ههنا كناية
عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سوق كلامه ايض قيل تلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه وينكشف
احواله على الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كثير ويزول القليل وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد فى هذا
القسم وقسم بخلافه ولا يفيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان وهى غير معلومة بالضرورة والا لما
وقع فيها الاختلاف الكثير وما تعارضت فيها الادلة بحيث لم يتقرر فيها شىء من المذاهب مع بذل وسعهم فيها بقرينة قوله
فعلم انهم عاجزون اه فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من هذا القسم فعدم امكان معرفة حال البعيد والابعد منه
اولى فعلى هذا لا يرد النقض الاتى من الش بكنه فى الهندسيات انتهى واقول تخصيص دليلهم بما عدا موضوع الهندسية
والحساب اعنى العدد والكم على تقدير تسليمه تحكم كما اشرنا اليه بل كثر الخلاف ايض فى موضوع الهندسة والحساب على ما

م

ناظر و شرح المواقف م

حسن چلبى و خواجه زاده م

المنوى م

على ما هو المصرح فى كتبا لكلامية على ان هذا نا قض منهم حيث زعموا ان النظر فيما عدا الحساب والهندسيات غير مفيد ثم
ادعوا ان حقيقة العدد والكم معلومة للانسان واحوالها منكشفة وظاهر ان كل ذلك ليس ببديهى بل نظرى ومعلوم
ان كلا من ذلك ليس من مسائلهما فيلزم ان يكون النظر مفيدا فى بعض ما عداهما فيلزم التنا قض فالحق ان يكون الاشياء
فى دليلهم على عمومها فيتوجه النقض الآتى على ان قولهم النظر مفيد لليقين فى هذا القسم ليس من مسائل الهندسية والحساب
فانا ندعوا النظر فيه دفعا للتنا قض يلزم ان لا يكون النظر مفيدا لليقين فى شئ من مسائلها ثم ان النقض انما يرد على عموم
ما يستفاد من ادلتهم ولا شك ان اقرب جميع الاشياء الى الانسان هويته ولا ينكره عاقل فحيث استدلوا بانه اذا لم
يكن الاقرب معلوما يلزم ان لا يكون الابعد معلوما يتوجه عليهم النقض من غير ان يلتفت الى ان عدم معلومية الاقرب
لاى شئ هو فسواء جعل قولهم وقد تعارضت الادلة جزءا من الدليل اولا يتوجه النقض وستطلع عليه فانتظر
فما ظنك باحوال الصانع اه يعنى فعدم معلومية هذا الابعد من الحواس والادراكات اولى قال فى شرح المواقف وهذا
من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا قياس فقهى كما ترى آخر لعل غرضه بهذا دفع ما يتوجه على الاستدلال المذكور
بانه قياس فقهى لا يفيد الا الظن فلا يثبت بهذا الاستدلال مدعاهم يقينا بانه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى فيفيد
اليقين الذى هو مدعاهم بل بيانا للواقع كما يشهد به قوله كما ترى سواء افاد الظن او اليقين فاندفع ما قيل عليه من
ان الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى مفيدا
للظن انتهى على ان حكمهم بافادة النظر مفيدا فى شئ منهما ان ادعوا فيه اليقين يدعون اليقين هنا ايضا والزوم
التنا قض فى كلامهم قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى اما اولا فلانا لا نسلم ان الهوية غير معلومة بالفعل لاحد
فضلا عن الامتناع فى المعلومية لجواز ان يكون معلومة للبعض بالنظر وما ذكره من التعارض وكثرة الخلاف لا يستلزم
عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار فغاية ما لزم اشكال تمييز الصحيح من الفاسد ولا كلام فيه نعم لو كان
التعارض فى نفس المستدل لاستلزم ذلك عدم حصول العلم له لكنه انما هو بالنسبة الى المعارض لا الى المستدل
واما ثانيا فلانه لو سلم ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون الابعد معلوما كما ادعوه وانما
يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعد مستلزما لعسره وهو ممنوع اذ قد يكون الامر
بالعكس كما يشاهد فى البصر حيث لا نرى ما هو قريب الى بصرنا وقد قال الله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
وما وقع فى بعض النسخ ههنا حيث قال وكون الهوية قريبا من عين المدرك اه يشير الى هذا المعنى وان كان المراد بعين
المدرك ذاته نعم لو كان الاقرب فى دليلهم بمعنى الاولى بان يكون معلوما بحقيقته لامكن تمام ذلك الاستلزام لكنه
ههنا بمعنى الاتصال مستلزما لسهولة الادراك لم يكن الاولوية الناشئة مستلزما له ايضا واما ثالثا فلانه
لو سلم ان القرب يستلزم سهولة الادراك فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم بالاقرب الاسهل عدم العلم بالابعد الاعسر
لجواز ان يكون فى الاول مانع ليس فى غيره وما قيل من انه احتمال مرجوح غير قادح فى دليلهم الظنى غير تام لان الظن انهم
ادعوا اليقين فى قولهم ان النظر لا يفيد اليقين فيما عدا الهندسيات والحسابيات كما ادعوه فى انه يفيد اليقين

فيها والا فما الفرق بين الدعويين فح يكون الاحتمال المذكور قادحا في دليلهم المذكور هذا ونحن نقول وآثارا بعا فلانهم ان ارادوا انه
يلزم من ان لا يكون الاقرب معلوما بحقيقته ان لا يكون الابعد معلوما بحقيقته فمسلم لكنه غير مفيد لانا لا ندعي العلم بحقيقة الصانع
تعالى وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال بل المقصود ههنا انما هو المعرفة ببعض وجوه الصانع وصفاته وان
ارادوا انه يلزم من ان لا يكون الاقرب معلوما بحقيقته ان لا يكون الابعد معلوما اصلا ولو ببعض الوجوه المطلوبة ههنا
فمم والمستند ظاهر ولعل هذا يحتمل ان يكون مجاراة لكلام الشارح ايضا على ان هذا الدليل اه نقض اجمالي للدليل المذكور الذي
اشير اليه بقوله فما ظنك باحوال الصانع اه يعني ان دليلهم الذي هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ما هو الاقرب يستلزم
عدم العلم باحوال ما هو الابعد جار في احوال العدد والكم لانهما ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات
بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندكم لا يقال الجريان انما هو في كيف وكثرة الاختلاف والتعارض جزء من الدليل المذكور مع ان
الهندسيات والحسابيات ليس فيهما كثير اختلاف بل لم يتحقق في بعضها اختلاف اصلا لانا نقول لا شك انهما دليلان
الاول الاختلاف الكثير وهو دليل لعدم معلومية الاقرب والثاني عدم معلومية الاقرب وهو دليل لعدم معلومية
الابعد والنقض المذكور وارد على الثاني لا على الاول ولا على المجموع وتلخيصه ان كون عدم معلومية الاقرب يستلزم
خصوص الفساد ولا يلتفت هناك الى كون عدم معلومية الاقرب لاي شيء هو ولو سلم كون عدم معلومية الاقرب لذلك
الاختلاف الكثير فلا يلزم ان يكون علة الملزوم علة اللازم ولو سلم ذلك فغاية ما لزم كون عدم معلومية الابعد
للاختلاف الاكثر بناء على انه كلما ازداد البعد يزداد الاختلاف وهذا لا يضر الناقض والنقض لانه بعد كونه
مستلزما لعدم معلومية احوال العدد والكم مستلزم ايضا وجود الاختلاف الاكثر وكل منهما خلاف الواقع عندهم فيلزم
ان يكون دليلهم غير موضوع الهندسيات في الكم والعدد واحوالهما فلا يجري الدليل المذكور فيهما وقد اشرنا الى
دفعه من غير مرة فتذكر وذهبا الاسمعيلية فرقة من غلاة الشيعة وقال الشريف ولقبوا بالباطنية لقولهم
بباطن الكتاب دون ظاهره وانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن
الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمخ بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى نزاهة العقل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه
من المنصورية انتهى ومن ذلك سموا بالملاحدة ايضا اذ الحاد هو العدول وهم عدلوا عن دين الله تعالى وتركوه وهم انما قالوا
بان النظر وحده لا يفيد اليقين في الالهيات خاصة بدون المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى قال في المواقف وشرحه
ردّ عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ولا بد منه اذ علم باخباره في صدقه في قوله لزم الدور لانا اخباره انما يفيد انا
العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدق في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر
عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عنه بانه قد يشارك العقل قوله
في العلم بصدقه بان يضع مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها معا فلا دور
ولا كفاية الثاني لو لم يكف العقل في معرفة الله تعالى لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي

قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصة دون عقل غيره فلا يلزم احتياج المعلم الى معلم آخر ولو سلم فيجوز الانتهاء
الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي فلا تسلسل وقال الشارح الجديد للتجريد لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف
الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم فيها
يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال انتهى وحاصله ان الاحتياج الى المعلم انما هو للارشاد الى طريق الاهتداء وان صدقه
معلوم بعدم متابعة الاهواء والتمسك بالشريعة البيضاء فلا كفاية ههنا ولا دور ولا تسلسل ايضا فهو جواب عن كلا
الوجهين فافهم صلا
اكثر من ان يحصى اي متباعدة في الكثرة من الاحصاء على ما اشار اليه الشفتازاني في محله
او المعنى اكثر مما يمكن ان يحصى على ما اشار اليه الشريف او المعنى اكثر من متعلق الاحصاء وقد بينا وجحان هذا الوجه
على الوجوه السابقة في بعض تعاليقنا فليطلب منه وقيل هذا مبني على تضمين معنى الابعد اي ابعد من ان يحصى كثيرا
وقد استغنينا له عن مثل هذا التكلف ولو كفى النظر لم يكن كذلك اي لما وقع الاختلاف الكثير في معرفة الله
تعالى لكن التالي باطل اشار اليه بقوله مستدلين بان الاختلاف اه فالاختلال اليه والا فالاستدلال في الحقيقة
مجموع قوله ولو كفى النظر لم يكن كذلك وما قيل من ان الاستدلال المذكور مردود اما اولا فلانهم ان اراد وا ان كل مسئلة
من مسائل الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فمم في وجوده تعالى اذ فلما يجوز العاقل ترجيح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير
مرجح هنا له بل نسلم وجود الواجب الذي يرجح وجود الممكن على عدمه فلا يوجد فيه الاختلاف الكثير وانما ذلك في ان الواجب
واحد او متعدد او في انه مجرد عن المادة وفي انه منزه عن صفات الامكان الى غير ذلك وان اراد وا وقوعه في مجموع المسائل
فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يفيد النظر العلم في مسئلة قل الخلاف فيها وثانيا ان الخلاف الكثير واقع في مسائل الطبيعيات
ايضا فيلزم ان لا يفيد النظر العلم بلا معلم فيها مع انهم خصصوه بالالهيات فمنظور فيه اما اولا فلان الظاهر انهم اراد وا
الشق الاول واذعوا ان كل مسئلة الهية وقع فيها الاختلاف الكثير وذا ثابت في وجوده تعالى ايضا وقد انكره العيان
بالله تعالى كثيرا من العقلاء لا يرى ان المتكلمين اوردوا لاثبات الواجب تعالى رسائل وما ذكره من السند لا يؤيده
اذ فلما يجوز العاقل ايضا اتصاف الواجب بصفات الامكان فيلزم ان لا يوجد الاختلاف الكثير ايضا في سائر المسائل
الكلامية ولو سلم فوجود الباري وصفاته خارج عن المسائل لانها موضوع علم الكلام وقد قالوا موضوع العلم
لابد وان يكون مسلم الثبوت ولا يكون اثبات الوجود عن مسائله فاثبات الواجب بل اثبات صفاته ايضا ليس من
مسائل الكلام ولذا اوردوا الاثبات الواجب رسائل فافهم وانما المسائل احكام الذات غير الوجود واحكام الصفات
فلا حاجة لاجل دفع هذا الايراد الى جعل مدعاهم ههنا سلبا جزئيا على معنى ان بعض النظر الصحيح لا يكفي في مسئلة الهية
كثر الخلاف فيها بدون العلم بل لا وجه له لان الظاهر ان مدعاهم ههنا كلي وهو ان كل نظر صحيح لا يفيد بدون العلم
كما ان مدعانا كلي وهو ان كل نظر صحيح في القطعيات يفيد العلم بدون المعلم واما ثانيا فلان الاحتياج الى المعلم انما نشأ
من كون مسائل الكلام متعلقة بما لا يتعلق به الحواس وما لا يدركه عقول الناس وهذه العلة غير موجودة في الطبيعيات
لان ادراكها من شان الحواس ومشترك بين العوام والخواص فلا حاجة فيها الى المعلم واذ كثر فيها اختلاف الناس فذلك

صلا
اشارة الى ان هذا مردود بما قاله الشـ
في اخر المبحث قلنا كفى بصاحب الشرع معلما
وبالقران اماما منه

لقصورهم فى انظارهم وافكارهم بخلاف المعارف الالهية فلا حاجة فى الجواب عنه الى ان يقال ان فى دليلهم مقدمة مطوية
هى كون العلوم الالهية اصعب العلوم بقرينة الدليل الثانى لهم وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة اى سهلة
الحصول اذ يكتفى فيها بادنى نظر بناء على سهولة ادراك موضوعه واحواله الى المعلم فلان يحتاجوا اى فوالله لان يحتاجوا اليه
اى المعلم المعين المعصوم على ما هو مدعاهم ههنا وهو المناسب لقوله فى اشكل العلوم التى لا يكتفى فيها الا باليقين اولى
واليق بحالهم والتوكيد بالقسم والجملية الاسمية لرد منكرى الاحتياج وبهذا التقرير اندفع ما قيل عليه انه بعد تمامه
انما يدل على مطلق الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم فلا يتم التقريب اذ الاحتياج الى شئ على قدر
شان المحتاج فيه ولما كان العلوم الضعيفة سهلة الحصول اكتفى فيها بمطلق المعلم بخلاف العلوم الالهية وتلخيصه
ان الاستدلال المذكور من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى كما سبق فى استدلال المهندسين لكن التنبيه المذكور
انما هو فى لزوم الاحتياج واما كون المعلم المحتاج اليه مطلقا فى احدهما ومقيدا فى الاخر بكونه معصوما مؤيدا
من عند الله تعالى فمن شان العلوم قلت هذا اه الذى يستفاد من ظاهر المواقف ان يكون هذا جوابا عن الثانى
حيث قال بعد الاستدلالين المذكورين قلنا الاحتياج بمعنى العسر مسلم واما بمعنى الامتناع فلا انتهى لكن
علاوة الشارح ههنا لما كان آبيا عن ذلك وجب ان يصرف ذلك الى الجواب عن كلا الاستدلالين بقرينة ان المص اشار ايضا
الى مثل هذا الجواب فى رد دليل المهندسين حيث قال هناك وكثرة الخلاف لا تدل الا على العسر واما الامتناع فلا انتهى
فمعنى كلام الشارح هذا اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج الى المعلم انما يدل على العسر دون الامتناع اما الاول فهو
ان الاختلاف الكثير انما وقع لكون بعض تلك الانظار فاسدة فغايته صعوبة التمييز بين الصحيح والفاسد منها وذا
لا يوجب امتناع العلم لجواز ان يحصل العلم بواحد صحيح من الانظار واما الثانى فلان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر الحصول
بدونه مسلم وغير مفيد وبمعنى امتناع الحصول بدونه مم فغاية ما لزم من اولوية الاحتياج فى اشكل العلوم الضعيفة
الى المعلم عسر الحصول بدونه لا امتناعه بدونه على ما هو المدعى والظاهر ان مدعاهم عدم الوقوع دائما على ان يكون قولهم
لا شئ من النظر بمفيد بدون المعلم سالبة دائمة لا سالبة ضرورية اذ لا امتناع عقلا فى الحصول بدون المعلم فيكون
دعوى اهل الحق فى مقابلته اعنى قولهم النظر يفيد العلم بدون المعلم مطلقة عامة بناء على ان نقيض السالبة الدائمة
الموجبة المطلقة العامة ومنهم من حمل دعويهم على السالبة الضرورية فيتوجه عليه انه يلزم ان يكون مدعى اهل الحق موجبة
ممكنة عامة مع انهم يدعون ههنا الوقوع بالفعل فافهم على ان كثرة الاختلاف اه نقض اجمالى لدليلهم الاول
بعد منه يعنى انه لو كان الاختلاف فى شئ دليلا على عدم العلم به كما زعمتم لكان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم كما وقع
ذلك بين الفرق وطال النزاع فيه دليلا على عدم العلم بالاحتياج الى المعلم مع انكم لا تقولون به فالدليل المذكور جار
فى عدم العلم بالاحتياج الى المعلم مع تخلف حكم مدعاكم عنه لانكم تزعمون العلم بالاحتياج اليه وكل دليل هذا شانه
فاسد وما قيل من ان الجريان مم لان الاختلاف المذكور انما هو فى اشكل العلوم على ما يقتضيه الدليل الثانى ولو سلم
الجريان فالتخلف مم لان قولهم المذكور فى قوة ان يقال مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون المعلم وذلك

وذلك القول سواء كان من مباحث النظر او من الالهيات يجوز ان يدعوا فيه الظن لا اليقين اما الاول فظ واما الثاني فلعدم
كونه من ضروريات الدين وعلى كل تقدير لا يلزم من عدم العلم بالاحتياج الى المعلم تخلف مدعاهم فهذا فرع آما او لا فلانه اذا كانت
هذه المسئلة من الالهيات تكون من اشكل العلوم على انه طال النزاع فيه بينهم بحيث بذلوا النفيس دون اماهم وعرضه فيكون
من اشكل العلوم عندهم وعلى كل تقدير يجري البرهان فيه جدا وآما ثانيا فلانهم ادعوا اليقين فيما عدا الالهيات وفيها ايضا مع
المعلم فان كان هذه المسئلة من مباحث النظر فلا شك ان اليقين فيها مطلوب لهم وان كانت من الالهيات فكذا ايضا وعدم
كونها من ضروريات الدين لا يقتضي ان يكون المطلوب فيها الظن اذ المطلوب في مسائل الالهيات اليقين وان لم تكن من
ضروريات الدين وآما ما اورد عليهم بان العلم بهذا الحكم لو كان بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان نظريا لزم اثباته
بنظر مخصوص فيلزم التناقض فمدفوع عنهم كما دفع ذلك عن اهل الحق اما باختيار الشق الاول واما باختيار الشق
الثاني فلا حاجة في دفع هذا الايراد عنهم الى حمل مدعاهم المذكور ظنيا فمع ذلك الايراد مدفوع عن السمنية والهندسين
بحمل مدعاهم ظنيا كما سبق الاشارة اليه لكن ابن الاسمعيلية عنهم لانهم سلموا حصول العلم بالنظر فيما عدا الالهيات بل فيها
ايضا على ما سيشير اليه قوله الآتي فذلك الايراد لا يدفع عنهم الا بما دفع عن اهل الحق في قولهم كل نظر صحيح في القطعيات يفيد
اليقين باختيار كل من الشقين ودفع محذوره بقي انه اذا كان هذه المسئلة من الالهيات فغاية ما لزم من الجريان المذكور
عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم بدون العلم فيجوز ان يكون علمهم بالاحتياج الى المعلم قطعيا وبدونه لا فلا يلزم فيه شئ من
الفساد الا ان يخصوا الاحتياج الى المعلم فيما عدا هذه المسئلة والحق ان هذه المسئلة من مبادي الالهيات ولا يحتاج
في هذه المسئلة الى المعلم واليقين فيها مطلوبهم قطعا فالنقض وارد عليهم قالا لص فلا حاجة الى المعلم اي المعلم المعهود
وهو الامام المعصوم الذين يقول به الملاحدة بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع انما هو لردهم لان ردهم اهم من
رد السمنية والهندسين اذ بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فلدفع احتمال الالتباس على بعض القاصرين نبه
عليه ولانه يلزم من ردهم ورد هما لان النظر الصحيح اذا كان مفيدا في الالهيات بدون المعلم فاولى ان يكون مفيدا فيما عداها
وما قيل من انه لا يلزم من عدم الاحتياج الى المعلم الاخص عدم الاحتياج الى المعلم المطلق فيجوز ان يحتاج اليه فلا يتم التقريب
مدفوع بان المدعى ههنا انما هو الاحتياج الى المعلم المعهود ولم يقل احد بالاحتياج اليه فيما عدا الالهيات واما الاحتياج الى
المعلم في ابتداء التعاليم فليس من محل النزاع قيل يحتمل ان يراد به مطلق المعلم فيحصل رد السمنية بابلغ وجه وهو لا يوافق
بسياق كلام الشيخ وفيه ان المطلق ليس من محل النزاع ويأبى عنه التفريع ايضا ويوهم ايضا انما عدا الملاحدة قائلون
بالاحتياج اليه ولانم ايضا ان فقيه بسياق الكلام لان ما ذكره الشيخ من المثال من مباحث اثبات وجوده تع وهو
ظاهر لا يقال كثير من الالهيات محتاج فيها الى المعلم كوجود الجنة والنار وتفاصيل احوال يوم الآخرة لانا نقول النزاع
انما هو في الامور التي يكون للعقل مدخل فيها واما ما لا يكون للعقل مدخل فيها كاحوال القيمة فلا نزاع لاحد في الاحتياج
الى المعلم فيها ويؤيده تعبيرهم بالالهيات وما ذكرته من لزوم الاحتياج فيه الى المعلم انما هو البنويات نعم بعض البنويات
ايضا مما يمكن ان يكون للعقل مدخل فيه كالارسال والمعجزة والتصديق بيوم الآخرة لا يحتاج الى المعلم فيها ايضا عندنا لان

لان مثل ذلك من فروع مباحث الصفات فكما انه لا يحتاج عندنا في الاصول الى المعلم كذلك لا يحتاج الى المعلم في فروعنا ايض
عندنا وان خالفوا في الكل لانا نعلم اه ليس هذا علة لتفرع قوله فلا حاجة الى المعلم على ما سبق لانه بديهي قطعا لا معنى
له وليس علة ايض لنفي الاحتياج مع قطع النظر عن تفرعه لان التفريع يقتضي ان يكون ما سبق من المص دليلا له ولو كان
هذا ايضا دليلا له يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو مح بل هو علة للجزء الايجابي من الحصر
في الكلام السابق او لمجموع الجزء الايجابي والجزء السلبي فغاية ما لزم كون هذا الكلام دليلا لنفي الاحتياج ايض بعد كونه
دليلا لملزومه اعني الحصر في الكلام لان ما هو دليل الملزوم فهو دليل اللازم قطعا ولعل لهذا اخره الى هذا المقام واما
جعله تعليلا للجزء السلبي فقط من الحصر في الكلام السابق فمما لا وجه له هذا ثم ان هذا الاستدلال او التنبيه معارضة
لهم بعد منع دليلهم ونقضه قال المص وهو الوجه المعتمد في الرد عليهم هو دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية
المستلزمة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسية الكاملة حصل له
المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل
بدون المعلم فمكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل انتهى اقول ولعل دعوى الضرورة من المص اشارة الى دفع
ما اورد المخالفون ههنا على اهل الحق بانكم زعمتم ان كل نظر صحيح في القطعيات مفيدة لليقين وحده فاما ان يثبت هذا
عندكم بداهة او يثبت بالنظر والكل فاسد اما الاول فلانه لو كان بديهيا يلزم ان لا يختلف العقلاء فيه واما الثاني
فلانه لو كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور وتناقض واجاب اهل الحق عنه تارة باختيار الشق الاول
بناء على جواز اختلاف قوم قليل في البديهي كالقارحين في البديهيات وهو الذي اختاره الامام الرازي وتارة باختيار
النظرية وهو الذي اختاره امام الحرمين ولما انكره الامام الرازي عليه بان اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم
به قبل نفسه وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم اجاب المص عنه بانه انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء
بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا ثم قال هو وشارحه ايض وتحقيقه انا نثبت القضية الكلية القائلة
كل نظر صحيح في القطعيات مفيد لليقين وحده بمشخصة اي قضية شخصية حكم فيها على جزء معين من افراد النظر فنقول
النتيجة في كل قياس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق
قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حق قطعا وهذا مبنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى
فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى
فبديهية بلا شبهة فيها وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد
العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور
الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية
الكلية الا على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية الشخصية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم
بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية وذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية فيجوز اختلافهما

اختلافهما فى الضرورية والنظرية فان الحكم البديهى مشروط بتصور الطرفين بلاشبهة وتصور الشئ بكونه نظريا كما
فى القضية الكلية غير تصوره باعتبار ذاته المشخصة هذا كما فى القضية المشخصة فيجوز ان يكون المشخصة ضرورية
والكلية نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه وتلخيصه انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان
يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيهما فالازم اثبات هذا النظر
الكلى من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه اذا عرفت هذا فاشاراليه المص بدعوى الضرورة فى
الوجه المعتمد فانظاهر منه انه اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازى
لانه ادعى الضرورة فى ان كل نظر صحيح مادة وصورة مفيد لليقين وحل وهن القضية الكلية بنتيجة القياس الجزئى
البديهى الذى اشر نا اليه وذلك مختار الامام الرازى كما حققه فى نهاية العقول ويحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق الثانى
كما هو مختار الامام الحرمين ويكون قوله فاذن من علم المقدمات اشارة الى الجزئيات الضرورية المندرجة تحت تلك الكلية مثل
ما اشر نا اليه فى تقرير كلام امام الحرمين وتمثيل الشريف بقوله كقولنا العالم وكل متغير حادث مؤثر يؤيده وهو اللايق لسوق
كلام المص فى المواقف حيث حقق كلام امام الحرمين بما لامزيد عليه وقد بيناه على ان الامام الرازى ادعى الجزئية فى هذا المقام وهى
ان النظر قد يفيد العلم والمص ادعى الكلية ههنا فكيف يكون اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور باختيار الشق الثانى قلت الا
لانه ادعى الضرورة فى بعض جزئيات النظر لا فى كل افراده فجعله محتملا بين الاختيارين مبنى على الغفول البين
وقد قال الفناري فى شرح العقايد مجيبا باختيار الشق الثانى ودفع محذوره والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك
لخصوصية هذا النظر بل لكونه نظرا صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم هذا
كلام ولا فرق بينه وبين ما قرره الشر قطعا وان غفل عنه افاضل المحشين ثم ان المثال الجزئى اعنى بداهة افادة
هذا النظر الجزئى ههنا كما فى قول الشر المذكور وفى كلام المص ايضا على ما اشر نا اليه وفى توجيه كلام الامام الحرمين وامثاله من الجزئيات
الكثيرة كيف يكون مفيدا للعلم بالحكم الكلى بداهة او كسبا وهل هذا الا استقراء ناقص لا يفيد الا الظن اجيب عنه
بان مشاهدة الحكم فى جزئيات كثيرة يوجب فيضان الحكم الكلى فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له او خاصة
له لكونها متماثلة الافراد فما يكون حكما لفرد يكون حكما لاخر قطعا كما فى قولنا كل نار حارة لا فيما كان جنسا او ما فى حكمه
فما كان افراده متجانسة كما فى قولنا كل حيوان ان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الاطلاع على جميع الافراد غير ممكن
فيجوز ان يكون حكم بعض الافراد فيه مما لا يطلع عليه مغايرا لحكم ما اطلع عليه بان ينضم الى الجنس هناك فصول موجبة
لتحرك الفك الاعلى كالتماح ولا شك ان ما نحن فيه من قبيل الاول لكون افراد النظر الصحيح متماثلة قطعا فمشاهدة
الافادة فى بعضها توجب فيضان العلم القطعى بالحكم الكلى بداهة او كسبا فظهر من هذا ان الاستقراء فى افراد
الانواع والفصول والخواص تام وفى افراد الاجناس وما فى حكمها ناقص اذ لم يطلع على جميع الاحكام الافراد كما
قررناه واما اذا اطلع عليه فهو استقراء تام ايضا مثل قولنا الجسم اما حيوان او نام او جماد والكل متحيز لان الجسم

فالغفول بانا ادعى المص الضرورة فى شئ هذا
الغفول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام
الرازى وقد غلط من غلط لا الشق الثانى كالامام الحرمين

فاختيار الشق الاول فقط واما انك فقد اشرت الى الجواب ص

عطف على الدارم

ص

لايخ عن هذه الاوصاف الثلثة ولذا جعلوا مثله قياسا مقسما وهم وان سلموا اه يعنى انهم لا يسلمون حصول العلم
فى المعارف الالهية بدون العلم بناء على ان ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد فيه مقدمات ضرورية تناسب
العلم بذاته وباحوال ذاته تستنتج منها بالنظر فلا بد هناك من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين العلوم المتعلقة بما
لاحظه للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل مادة النظر فى المعارف الالهية ولئن سلم انهم سلموا ذلك لكن
قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم بناء على ما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج فى حصول النجاة
بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم ممتثل لامره على ما قاله النبى
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا من المعترفين بالصانع وحدانيته كانوا
كافرين وكان قولهم غير مقبول بناء على عدم اخذهم ذلك من النبى عليه السلام وعدم امتثالهم لامره ففى هذا لا يكون
الدليل حجة عليهم بل هو اقامة البرهان فى غير محل النزاع هذا ظاهر كلام الشارح وهو يقتضى ان الكل سلموا حصول العلم
بدون المعلم لكن حرروا مرادهم بما ذكروه وهو مقتضى كلام ناقد المحصل حيث اول مرادهم جميعا بما ذكروه وقال فى المواقف
وهذا المعتمد انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته
تستلزم نتايجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى الاخرة ولا يكمل الايمان به فى الدنيا كما ماخوذ من عين
النبى فانه لا يتم به الايمان انتهى فقد حض كلامنا التسليم المذكور والقول بالنجاة بالبعض منهم فاندفع ما قيل من ان الحكم
بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد بل هو تاويل
ناقد المحصل او على سبيل ان لا يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة اه قلنا اه انتهى اما على ما فى المواقف فظاهر لان ما ذكره القائل من العبارة يقتضى ان
يكون كل من التسليم المذكور والقول بالنجاة مشكوكا وذاينا فى صريح المواقف واما على ما قررناه اولا اخذا من الشرح
الجديد فلان الشك ما قطع فى التسليم المذكور كما قررناه نعم قطع فى القول بالنجاة على ما حرره صاحب ناقد المحصل فالمهدة
عليه لا على الشارح مع انه اتى بالواو بقوله قلنا فعبارة الشارح اجمع واحق من عبارة نعم تقريره لا يوافق تقرير المواقف
وذا غير ملتزم له فليس على عبارته عبار الا ان قوله قلنا اه لا يلايم سياقه بحسب الربط اللفظى وامره هين
قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما والدليل القاطع على هذه الكفاية المتيقنة اجماع على هذه الامة على حصول
النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والايات الآمرة بالنظر فى معرفة الله تعالى متكررة متكثرة فى معرض الهداية الى سبيل النجاة
من غير ايجاب التعليم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعليم غير محتاج اليه فى النجاة فهذه الايات طريق اخر للرد عليهم كذا
فى شرح المواقف قال المعلم وعلى ان للعالم صانعا اى موجدا قديما لم يزل فى الماضى ولا يزال فى الاتى صفتان
كاشفتان الاولى منهما لدفع احتمال ان يراد من القديم معناه اللغوى اعنى العتيق الذى لا يدرى اوله اذ لا يلزم منه القديم
بالمعنى الاصطلاحى المراد ههنا وكل من قوله لم يزل ولا يزال محمول على السابقة الدائمة ولذا جعلوهما مترادفين فى الازلية
والابدية وشذ لم يزل عادة القران الا يرى الى قوله تعالى لم يلد ولم يولد وغير ذلك فلا يرد ما قيل ان الاولى ان يقول

ان يقول لما يزل والحق ان كلة لم اعم في الاستعمال من لما بل المناسب للاستعمال في شان الباري تعالى كلمة لم فافهم
والظاهر انه لاحاجة الى ههنا الى قوله ولا يزال بناء على ان المبحث ههنا انما هو في المبدأ ولان الاستدلال الآتي انما
يدل على الازلية دون الابدية الا انه لما كان متعارفا في الابدية اورده للتنصيص على ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه بل نقول هذه المقدمة غير تام وانما تتم في العدم بالذات لا في غيره على ما اشار اليه المولى الحنالي فصرح به لئلا
يتوهم خلافه والحق ان قوله لم يزل او مع قوله ولا يزال يخصص القديم ههنا بالقديم بالذات وهذا مقتضى
استدلال الشارح ايضا ههنا فكما ان قوله لم يزل ولا يزال صفتان كاشفتان كذلك قوله واجبا وجوده لذاته
ممتنعا عدمه اه ولا يلزم في الصفة الكاشفة ان تدفع احتمال ما هو خلاف الواقع في الموصوف بل هي لبيان حقيقة الموصوف
فقط حسب ما امكن ويدل عليه ان مآل الاستدلالين في القولين واحد كما لا يخفى على المنصف فما قيل من ان المراد ههنا
بالصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان يستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم
والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه وللاشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهي الى محدث قديم دون ان يقول قديما
وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهي الى الواجب انتهى فتنظر وفيه جدا لان مآل الاستدلالين واحد فاغفل عنه والعجب انه بنى
ههنا اتيان قوله ولا يزال على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه مع ان هذه المقدمة لا تتم الا في القديم بالذات ثم ان المصرح
في المواقف وشرحه ان الاستدلال المذكور قائم على اثبات الواجب الوجود بذاته وجعل النص والشريف الازلية والابدية
لازمتين له بحيث لا يحتاج اثباتهما الى برهان اخر ومثله في شرح المقاصد ايضا فلو سلم ما ذكره في ظاهر عبارة النص
لكنه يأبى عنه الاستدلال المذكور قطعا نعم هو اعم من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات والحوادث
سلسلة واحدة غير بديهي فيجوز ان يكون هناك سلاسل كل منها ينتهي الى كل واجب لذاته وان كان واجب الوجود لذاته
في نفس الامر واحدا قطعا ولذا اشار بعده الى نفي خالق سواه والى نفي المثل والشريك بالتصريح بعد التلويح على ان
ظاهر قوله لا خالق سواه ينفي الواسطة ايضا كما فصله الشارح هناك لكن ذلك لا يدل على ان المراد بالصانع القديم مطلق
واجب الوجود كما توهم والا لزم استدراكه بعد قوله واجبا وجوده لذاته فما هو جوابه فهو جوابنا والحق ان النص لم يحترز
ههنا عن شائبة التكرار والاستدراك بل اشار الى ما هو الثابت عند اهل الحق ولم يبال بالتصريح بما علم بطريق الالتزام
كما هو عادة السلف وقوفا على المتون الوجيزة واستدل القوم اه استدل النص عليه في المواقف باربع صور بحدوث
الجواهر وامكانها وحدوث الاعراض وامكانها وفصلها بعض التفصيل واعترض عليه الشريف بان ما ذكره تطويل او رجوع
بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به وهو مخالف لما عليه المتكلمون من ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث
وحده او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا ثم اشار الى ما ذكره الشارح وحاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين
القاطعة وكل حادث له محدث اذ الموجد موجود صفا يرله آما الاول فلضرورة امتناع ترجح الممكن بنفسه او جانب
الوجود من غير مرجح هناك وآما الثاني فلبداهة ان مفيد الوجود لا بد وان يكون موجودا في رتبة الايجاد وآما الثالث
فلبداهة استحالة كون الشيء مؤثرا في نفسه لاستحالة تقدم الشيء على نفسه بداهة وهذه الكبرى بديهية كما ترى

وان ذكر بعض التنبيهات البديهية وذكر اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها ببعض
الاحوال ولا حاجة اليه الى عقله فقد ثبت بهذا الدليل ان للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث اذ الموجود
منحصر فيهما فان كان قديما ثبت المط اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا فله محدث اخر بحكم الكبرى المذكورة
وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى السلسلة الى موجود قديم والاولان محالان فتعين الثالث
فلك ان تقول وهو المط او نقول هذا خلف لان ثبوت القدم على تقدير الحدوث خلاف المفروض فتعين كونه قديما وهو
الشق الاول وعلى كل تقدير ثبت ان للعالم صانعا قديما واجبا وجوده لذاته يستند اليه جميع الحوادث والقول بان الثابت
بهذا الدليل هو ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بالواسطة واما كونه واجب الوجود بالذات
فيثبت فيما بعد ليس بشئ اما اولا فلان هذا البرهان للمتكلمين وهم لا يقولون بالقديم ما عدا الواجب تعالى وصفاته
وان لم يقل كثير منهم بصفاته تعالى ايض فالقديم الذى ينتهى اليه سلسلة الحوادث كما افاده البرهان لا يكون الا قديما بالذات
عندهم ولا معنى للواجب الوجود بالذات الا هذا واما ثانيا فلانه لو لم يكن ذلك المنتهى قديما بالذات بل كان قديما
بالزمان وجوز التاثير فيه ويلزم اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى واجب الوجود لذاته كما اشار اليه فى الدليل الاتى
فالظاهر ان الدور والتسلسل ههنا شاملان لهما ايض وقد اعترف القائل بانه يجوز ان يحمل دليل اثبات الصانع على مسلك
الامكان واما ثالثا فلانه قد تكرر فى كلامه ان الاستناد ههنا اعم من ان يكون ابتداء او بالواسطة فان اريد بالواسطة
ما كان حادثا فهو فاسد للزوم الدور او التسلسل فيه كما هو صريح البرهان وان اراد به ما كان قديما فهو مع كونه غير ثابت
عند المستدلين بالدليل المذكور نقول اما ان يجوز فيه التاثير اولا وعلى الثانى يكون واجبا لذاته وعلى الاول يلزم
الانتهاء اليه دفعا للدور والتسلسل المشار اليهما فى الدليل وعلى كل تقدير فهذا الدليل وما يضاهيه من المسالك الاربعة
الاخرى كما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها انتهى
او قد جعل شارح المواقف ~~هذا الكلام فذلكة للمسالك الخمسة المذكورة هناك~~ هذا المسلك الذى نقله الشارح فراجع ثم ان هذه
الشقوق الثلثة التى اشار اليه الش فى الاستدلال مبنى على كون المراد بالعالم كل فرد من افراده كما هو الظ ولو كان
المراد به مجموع ما سوى الله من اجزاء العالم فيحتمل ان يكون الموجد نفسه او جزئه من غير لزوم احد المحذورات التى بسطها
وان كان كل منها فاسدا ايض اما الاول فلاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله وصح نعم احتمال كون الموجد
معدوما بط بداهة على كل تقدير ضرورة ان مفيد الوجود لا بد وان يكون موجودا فى مرتبة الايجاد فما قيل من ان
احتمال كونه عينا بط بداهة واحتمال كونه جزءا مندرج فى احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج فى
الحادث المستلزم للدور الباطل لتوقف الكل على الجزء قطعا ومن البين ان الجزء على ذلك التقدير متوقف على الكل الذى
هو العلة فيلزم الدور الباطل فالمتقدم ح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذى سبق ذكره فى بحث الحدوث
مما لم يكن ابطال الدور والتسلسل جزءا منه فالايراد عليه بذلك ناش من اشتباه احد البرهانين بالاخر انتهى ناش
من الغفلة فى تحرير المراد من العالم ههنا وتلك الاحتمالات على تقدير ان يكون العالم اسما للكل وان كان مذهبا مر

كهنوم

واما كونه واجبا وجوده لذاته اه مستدركا ح فقد بينا الوجه فيه فى القول السابق فتذكر منه

واما الثانى فلاستحالة كون الشئ علة لنفسه

كفوم

مرجوحا ثابتة ولا نم ان احتمال كونه كلا ح مندرج في الدور الباطل المشار اليه ههنا بل مآل احتمال كونه كلا وعينا
واحد وان بطلانه انما كان من اجل استحالة كون الشيء علة لنفسه لا من اجل لزوم الدور المأخوذ ههنا فالاحتمالات
المذكورة غير بعيدة وان كان هذا مندفعا عن الش كما حررناه اذ لو لم يكن اي ذلك الصانع القديم الذي ثبت
من قبل واجب الوجود بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات بالانحصار
العقلي البديهي وكلما كان ممكنا كان حادثا اذ لو لم يكن حادثا لكان ممكنا قديما فوجوده اما برجحان الممكن بنفسه الى
جانب الوجود من غير مرجح او بتاثير مؤثر فيه والاول مح بداهة والثاني مح مستلزم لتحصيل الحاصل اذ لا اول لوجوده
ح حتى يظهر تاثير المؤثر فيه فتاثير المؤثر فيه ليس الا تحصيل الحاصل وهذا معنى قوله لان القدم ينافي التاثير فيه عندهم
فلذا قالوا كل ممكن حادث ولا شيء من الممكن بقديم وبالعكس فينتج من الاقتران الشرطي ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن
واجبا بالذات كان حادثا واذا كان حادثا كان محتاجا الى المحدث قطعا على ما يشير اليه قوله فيحتاج الى المحدث فينتج ايضا
لو لم يكن واجبا بالذات لكان محتاجا الى المحدث وهو مح حيث يلزم ان لا يكون ما فرضنا منتهى الحوادث منتهاها وهل
هذا الا اجتماع النقيضين ويلزم ايض كون القديم غير قديم اذ المحتاج الى المحدث لا يكون قديما قطعا وفي قوله فيحتاج
الى المحدث اشارة الى ان البرهان المذكور مبني على ما عليه جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده
او مع الامكان شطرا او شرطا على الاختلاف بينهم وتلك الاشارة مستفادة من التفريع المذكور بناء على ان تعليق
الحكم اعني الاحتياج ههنا على المشتق اعني قوله حادثا يفيد علية المأخذ فافاد ان علة الاحتياج هي الحدوث وحده
او مع الامكان بناء على ان كل حادث فهو ممكن ايض وبالعكس فعلية الحدوث لشيء يستلزم علية الامكان لا مجرد الامكان
كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين وقد اشار الى هذا المسلك ايضا بقوله ولو جوز التاثير اه واما ما قيل استدلاله
بقوله لان القدم ينافي التاثير فيه عندهم ينافي كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه اي البرهان
المذكور لا يتم الا باخذ مقدمة هي ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض انتهى يعني ان الملازمة في قوله وكلما كان
ممكنا حادثا لا تتم الا بالمقدمة المذكورة وهي تقتضي كون علة الاحتياج الحدوث فقط فما يكون منافيا لمبنى البرهان
اعني تلك المقدمة المذكورة يكون منافيا ايض لكون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث لانه ح يرد البرهان فضلا
عن كونه مبنيا على مسلك الحدوث هذا غاية توجيه كلامه فليس بشيء اذ لا حاجة في تقرير البرهان المذكور الى اخذ
المقدمة المذكورة ولو سلم فالمراد بالممكن في تلك المقدمة الحادث لا غير لما عرفت من انه لا شيء من الممكن بقديم عندهم
وبالعكس ولو سلم فكل ممكن انما يحتاج الى المؤثر عندهم في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تفي
بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة كما اشار اليه الشريف وعلى التقديرين فلا ينافي تلك المقدمة قوله لان
القديم اه حتى يلزم ما ذكره ولو سلم فغاية ما لزم كون البرهان مبنيا على شيئين متنافيين يحصل بكل واحد
منهما مسلك فالاستدلال بالقول المذكور لا ينافي كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث بل يحققه هكذا ينبغي
ان يقرر هذا المقام ولو جوز التاثير في القديم اه يعني انه لو منع الملازمة المذكورة المبنية على ان التاثير

كفوء م

ط قوله فانه اي البرهان اه وانما فسرنا الضمير بذلك اذ لا وجه لرجوعه الى الامكان كما يشعر به القرب ولذا قلنا هذا غاية توجيه كلامه منه

علا فيه تعريض للفاضل المحشي حيث لم يبين مراد القائل ثم رده بوجوه ثلثة ثالثها فاسد جدا وثانيها ما فيه ولو اكتفى بما ذكره اولا لكان احسن منه

فى التقديم يستلزم تحصيل الحاصل كما اشير اليه بقوله لان القدم بنا فى التاثير فيه عندهم بان يقال لانم استلزام ذلك تحصيل
الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير ذلك التحصيل والتأثير وهم هو مم لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وجوز
التاثير فيه بناء على المنع المذكور لتم الدليل المذكور بتغيير بعض مقدماته اعنى قوله كلما كان كان حادثا الى قولنا كلما
كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والا لدار او تسلسل فيثبت ايضا كونه واجبا لوجود بالذات مع القول بان احتياج
الممكن الى العلة هو الامكان كما هو مسلك بعض المحققين من المتكلمين كالآمدى ومن تبعه ممن يجوز استناد القديم الى المختار
هذا وتحقيق التجويز المذكور ان التاثير له معنيان احدهما الاحداث الموجب لسبق العدم على الوجود المتاثر ولا يوجد
هذا المعنى الا فى آن الحدوث وثانيهما ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال
البقاء والا لكان وجود الحادث يرجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو بط بداهة فلا بد هناك من ترجيح
يرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتاثير بالمعنى الاول وبالجملة فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث
مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعد من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى
هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له
على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد
دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج فمن قال ان التاثير فى الباقى
تحصيل للحاصل فقد وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما بط ومن قال ان التاثير اذا
كان فى امر متجدد لا يكون تاثيرا فى الباقى البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا بط لان التاثير فى
ذلك الوجود الحاصل لا فى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد كذا فى شرح المواقف اذا عرفت هذا فاعلم ان
الآمدى ومن تبعه جوزوا استناد القديم الى المختار وقالوا سبق الايجاد قضاء كسبق الايجاد ايجابا فكما ان سبق
الايجاد ايجابا سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم وجاز
ان يكون العالم واجبا فى الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تقاوتا فى التقدم والتاخر
بحسب الذات وقالوا كما ان الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقى فى حال
بقائه محتاجا الى المؤثر كذلك القديم يجوز استناده فى بقائه المسمى بالمؤثر كذا فى المواقف وعلى هذا يكون
قوله ولو جوزاه اشارة الى مسلك آخر لبعض المتكلمين القائلين بانه تعالى فاعل مختار مع اشارة ما الى مسلك الحكماء
القائلين بانه تعالى فاعل موجب فى اثبات كونه تع واجب الوجود لذاته وليس المراد منه بيان مسلك الحكماء
اذ يأباه كون الكتاب من كتب المتكلمين الا ان يقال اشار اليه تطفلا وتنبيها على ان هذه المسئلة مما اتفق عليه
العقلاء قاطبة هذا وامام قال الفاضل المحشى من ان الدليل المبنى على التجويز المذكور يثبت كونه واجب الوجود
بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لا
مسلك الحكماء لان مسلكهم انما هو بوجود ممكن ما لا بد من الانتهاء الى الواجب ايضا ثم قال لا يقال التاثير فى

فى القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا بناء على ما ذكروا من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق
جمهور المتكلمين والحكماء فكيف يجوزه المتكلمون فى هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبنى على مسلك الامكان مسلكهم فى
اثبات الواجب تعالى لانا نقول هذا مبنى على ما سيجيئ منه من ان مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة
الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب لا بالاختيار بل لا يدفع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هى
الامكان الشامل للصفات القديمة والحوادث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته
الذاتية لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله تعالى بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها بيراهين
قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث اليه تعالى فلا اشكال فى تجويز المتكلمين التاثير فى القديم ولا فى بناء برهانهم
على مسلك الامكان واختيار مسلك الحدوث فى اثبات الصانع لا يوجب اختياره فى اثبات وجوبه ايضا لتغاير المطلبين
انتهى ففيه بحث اما اولا فلان اول كلامه متناقض مع آخره لانه صرح اولا بان اللازم من هذا الدليل المبنى على
التجويز المذكور ثبوت واجب الوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن هو الامكان وصرح
فى آخره بان المطلبين متغايران فلو كان المطلب ههنا اعنى اثبات وجوب الوجود لذاته مبنيا على مسلك الامكان
دون الحدوث لم يكن فيه بأس ولا يخفى ان الظاهر هو هذا فالدليل المبنى على التجويز المذكور يثبت واجب الوجود
بامكان العالم لا بحدوثه وان كان بعض الممكن حادثا على هذا التقدير واما ثانيا فلان الصفات القديمة
عند من يثبتها ليست صادرة عن البارى لا بطريق الايجاب كما صرح به شارح المقاصد فلو لم يكن البارى
تعالى مؤثرا فيها يلزم ان يكون واجبة بالذات ولم يقل به احد من البين انها لا تكون معلولة لغيره تعالى فالكل
من مثبتى الصفات اتفقوا على انه تعالى مؤثر فيه فما معنى قوله ولو جوزنا التاثير المشعر بكونه اختياريا لا ضعيفا
بل مفروضا على انهم تحاشوا عن اطلاق لفظ القديم مع انه على ما ذكره يكون قوله ولو جوزناه من قبيل الجمع بين
المسلكين اعنى مسلك الحدوث فيما عدا الصفات ومسلك الامكان بالنظر اليها فالحق ان ما ذكره وان
كان صحيحا فى نفسه لكن يأبى عنه عبارته ههنا من وجوه ويأبى عنه السوق ايضا فالوجه فيه ما اشرنا اليه
مع اشارة ما فيه الى مسلك الحكماء كما ذكرناه ولم يتعرض الشارح باثبات دعوى امتناع العدم لذاته لانه لازم
لوجود الوجود لزوما بينا فيلزم من ثبوت الثانى ثبوت الاول ووجوب الوجود عند المتكلمين اى
اى عند جمهور المتكلمين بقرينة قوله الآتى وطائفة من محققى المتكلمين وسيشير الى بطلان مذهبهم ولذا وصف
القائلين بالعينية بانهم المحققون هذا اعلم انهم اختلفوا فى ان الوجود عين ذات الوجود او وصف زائد
على ذاته على ثلثة مذاهب الاول انه عين الذات فى الكل اى الواجب والممكن جميعا وقد ذهب اليه الاشعرى
وابو الحسين البصرى الثانى انه زائد فى الكل وقد ذهب اليه جمهور المتكلمين الثالث انه عين الذات فى الواجب
زائد عليها فى الممكن وقد ذهب اليه الحكماء ومحققو المتكلمين وهو التحقيق عندنا وآما العكس اعنى كونه عين
الذات فى الممكن زائدا فى الواجب فلم يقل به احد ولكل منهم ادلة على مدعاهم وهم منوع على ادلة مقابليهم

ذكرت في المطولات والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اتصافها بالوجود او العدم ~~على ما حقق~~
~~في بحث الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اتصافها بالوجود او العدم~~ على ما حقق في بحث الماهية من ان الماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها وهي التي ينضم الوجود
اليها وحدها لا الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض كما اعترض بذلك على القائل بانه زائد
واستدل به اي بلزوم التناقض المذكور على العينية فيتجه عليهم اي على القائلين بالعينية انه كما انه يلزم التناقض
على تقدير الزيادة على ما زعمتم وان كان ذلك مندفعا كذلك يلزم على تقدير العينية ان لا يتساوى وجود
الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته لانه اذا كان الوجود عينه لا يمكن عدمه والا لم يبق ماهية الممكن هنا مع ان
الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته ويكون كل منهما مستفادا من علة خارجية اجابوا
عنه بانه ليس مراد الاشعري من الذات ههنا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء حتى يلزم عليه ما ذكر بل
مراده من الذات هويته بمعنى انه ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم
~~القائم بالجسم اذ لكل منهما هوية تقوم الاولى بالثانية~~ بل هوية واحدة هي هوية الموجود وان كان مفهوم
كل من الماهية والوجود مغاير المفهوم الاخر وانما ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني اذ لو كان الوجود
ح صفة زائدة على الماهية فاما ان يكون عروضه لها في الخارج وهو مح ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء
في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فيلزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج قبل عروض الوجود
لها فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف ويلزم تقدم الشيء على نفسه ايض ان كان الوجود السابق عين
الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك ويتسلسل ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه
وبين الماهية وجود اخر قطعا واما ان يكون عروضه لها في الذهن وهو ايض مح اذ ليس للماهيات وجود ذهني
عنده فاذا لم يكن عارضا لها لا في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر بل يكون
عين الماهية الموجودة ولذا قال المص والشريف ههنا فاذن النزاع في ان الوجود زائد او ليس بزائد
راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا
ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه
ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه واعترض عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدوميات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض في المفهوم وانما نزاعهم
في كون التعقل بحصول الشيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فغاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد
في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي العقل بمعنى ان العقل يفهم من
احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني
على ان الوجود مشترك وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرناه هذا وما قيل عليه نصرة للمص من ان الوجود

اي اجابوا عنه بما اجابوا
وحققه المص بما ذكر
ههنا منه

هنوكم

الوجود فى نفس الامر منحصر فى الوجود الخارجى والذهنى وليس له قسم آخر يسمى بالوجود التعقلى دون الوجود الذهنى
فليس شئ اذ لا ينكر احد بالوجود التعقلى كما بسطه الفنارى الا يرى الى الايات الدالة على العلم والتعقل مثل قوله
تعالى ان فى ذلك لايات لقوم يعلمون ولقوم يعقلون وغير ذلك فلو كان الوجود منحصرا فى الوجود الخارجى والذهنى
لزم على هؤلاء الائمة المنكرين للوجود الذهنى انكار تلك النصوص القاطعة وحاشاهم عن ذلك وايضا لا ينكر احد من
المتكلمين حصول الاشباح والامثال فى الاذهان وقد اعترف به القائل ايضا فى آخر بحث الحدوث وبالجملة لا يلزم على هؤلاء
الائمة القول بالوجود الذهنى من حيث لا يشعرون والقول بعروض الوجود للماهيات فى الخارج كما زعمه القائل المذكور
نعم نقول بغيرة للمص المراد من الماهية التى يزيد عليها الوجود هى الماهية من حيث هى هى كما مر وناه اولا فتلك الماهية لا يكون
لها الا وجود ذهنى اذ الوجود فى التعقل لا يكون الا ماهية من حيث هى هى فاين انكروا الوجود الذهنى يلزم ان لا يكونوا على
بصيرة فى دعويهم الا ان يقال قيد الحيثية فيها احتراز عن اتصافها فى الخارج بالوجود او العدم ومن البين انه لا يلزم
من ذلك حصولها فى الذهن بحقيقتها لجواز ان تكون مستقلة مع قطع النظر عن الوجود والعدم فى الخارج كما اشرنا اليه
والحاصل انه كما ان كلام الشيخ الاشعرى ومن تبعه ممن ذهبوا الى العينية منكرين للوجود الذهنى محملا كما اشرنا اليه وحقه
المص كذلك كلام اتباعه الذين ذهبوا الى الزيادة مع انكارهم الوجود الذهنى محمل ايضا فتسليم الاول ورد الثانى
كما اشار اليه المص ليس بموقع من القبول هذا وآعترض عليه الشريف بانه كما ان اتباعه لم يكونوا على بصيرة فى دعويهم
كما جزم به المص كذلك التوجيه المذكور لمذهب الشيخ كما لا يصدر عن المص وامثاله لم يكن من البصيرة فى شئ لانهم ذكروه
فى التوجيه يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون
هوية الموجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر
كما حرروا بذلك مراد الشيخ لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
الثانية كيف ولو اتحدوا الوجود بالموجود ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن
لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا يشك فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية للسواد
والوجود عارض لها وممتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر
مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهية المعينة كما فى ذلك السواد وماهيته فلم انته يعنى ان الظاهر ان
الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية والمعقولات الثانية زائدا فى الممكن فان قلت يلزم على ما ذكره الشريف
ان يكون الوجود زائدا فى الواجب ايضا مع انه مخالف للتحقيق قلت لا يلزم ذلك لان التحقيق ان صدق الحمل قد يكون
بسبب اتصاف الموضوع بمبدإ المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد
مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثانى حمل الانواع مثلا او حمل زيد على نفسه وحمل الوجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثانى من حيث انه لا يقتضى امرا زائدا على خصوصية ذاته فذاته نفس موجود بذاته من غير
افتقار الى امر آخر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل الوجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود

لها كذا في حواشي التجريد وسيجيء تحقيق هذا الكلام ايضا وأقول هذا اي اعتراض الشريف نزاع قليل الجدوى اذ لا يخفى
مراد المص من تحرير مراد الشيخ بان هوية الوجود عين هوية الموجود في الخارج وانما صدق عليه احدهما عين ما صدق
عليه الاخر ان الوجود موجود خارجي كالموجود من غير تمايز بينهما فيه اذ لا يقول به عاقل فضلا عن مثل الشيخ الاشعري
بل مراده انه ليس هنا الا هوية واحدة وهي وجود الماهية فما صدق عليه الوجود يصدق عليه الماهية وبالعكس
ومن البين انه لا يلزم من ذلك كون الوجود موجودا حتى يرد عليه ان دليل الشيخ انما يدل على عدم تمايز الوجود والموجود
في الخارج ولا يلزم من ذلك ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود بل فحوى دليل الشيخ على ما حققه المص
لا يأبى عن القول بان الوجود في الممكن من الاوصاف الاعتبارية ويدل على ما ذكرنا ان الشيخ الاشعري ادعى ان التكوين
عين المكون مع ان التكوين عنده من الامور الاعتبارية فحقق التفتازاني في شرح العقايد بان مراده من العينية
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين ونحوه فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من منبعثة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ثم قاس هذا على ما قاله ان
الوجود عين الماهية في الخارج فانظر حال التكوين مع المكون وادعاء العينية فيه وقياسه على حال الوجود مع
الماهية فالحق ان ما ذكره الشريف غير خارج عما اراده الشيخ هذا ثم اعلم ان من جملة ادلة الشيخ على مدعاه انه
لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان له وجود اخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وتنقل الكلام الى
وجود الوجود ويتسلسل الوجودات واجاب عنه القائلون بزيادة الوجود مطلقا او في الممكن بانا لا نسلم
الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف
الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة وان سلم ان للوجود وجودا فقد يكون وجود الوجود
عين الوجود لا زائدا عليه وكذلك قدم القدم واشباهه من وجوب الوجود وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة
فان كل وصف بنحو الغير فهو زائد عليه لكن بثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه مثلا نقول كل مفهوم مغاير للقدم
فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم
بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه فكذا الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر
زائد عليه الا يرى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء به
بذاته لا بقيام ضوء اخر به وتحقيق هذا الجواب التسليمي انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون متحققه
من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لو كان التقدم او التاخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه
بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون وجوده واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون متحققا بنفسه
قلنا نعم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود
بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر بوجود يقوم به عقلا وهذا
عصارة ما في المواقف والمقاصد وشرحيهما فان قيل ههنا من ان القائلين بزيادة الوجود في الكل او في الممكن

الممكن اختلفوا فى انه وصف حقيقى موجود فى الخارج او اعتبارى لا وجود له الا فى الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى
الاول فان اتجه عليهم انه ان كان موجودا بوجود اخر زائد عليه تنقل الكلام اليه وتسلسل الوجودات والا لكان كل وجود
واجبا بالذات فلهم ان يختاروا الثانى ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم كونه واجبا بالذات لان معناه
ان الوجود مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ولا كذلك فى تحقق الوجود بنفسه فغايته عدم افتقاره
الى وجود اخر يقوم به فيكون المجعول نفس ماهية الوجود الخارجى عندهم لا اتصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم
من غير مخلص عنه ان الوجود الخارجى لا يعرض المعدوم فى الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية فى الخارج وهو باطل
قطعا ولذا ذهب الفارابى وابن سينا وغيرهم من المحققين من الحكماء او المتكلمين القائلين بالوجود الذهنى الى الثانى
ولا يعرض الماهية الا فى الذهن فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق انتهى ثم فرع على ذلك اعتراض الشريف على الاسترى
كما نقلناه مفصلا ودفعناه دفعا محققا ففيه ما فيه اما اولا فلانا لا نم الاختلاف منهم فى انه وصف حقيقى موجود
فى الخارج او امرا اعتبارى لا وجود له الا فى الذهن بل الظاهر انهم اتفقوا على الثانى الا يرى الى الجواب الذى نقلناه من
الملخص عن طرفهم عن استدلال الشيخ على بطلان القول بالزيادة حيث اجابوا اولا بان الوجود من المعقولات الثانية
ثم تنزلوا عن ذلك واجابوا ثانيا بانه لو سلم ان الوجود موجود لكن لا يلزم من ذلك التسلسل الذى الزم الشيخ
لان وجود الوجود عين الوجود ومن البين انه لا يلزم من ذلك الجزم بان الوجود وصف موجود فى الخارج كما لا يخفى
على من له ادنى ممارسة بطبع البحث واما ثانيا فلانه لو سلم ان اكثر المتكلمين ذهبوا الى انه وصف موجود فى الخارج لكن
لا نم ان الاتجاه المذكور لا مخلص لهم عنه لانهم وان انكروا الوجود الذهنى لكن لا ينكرون وجود الماهيات فى العقل
فمن اين يلزم عليهم عروض الوجود للماهيات فى الخارج حتى يكون قولهم باطلا ويكون القول بالوجود الذهنى وعروض
الوجود للماهية فى الذهن حقا وتحقيقا ومن هذا ظهر ان الملخص والشريف لم يتفطنا فى هذا المقام حيث اجابا عن
طرفهم والمتكلمين بالجوابين المذكورين الثانى منهما مبنى على القول بعروض الوجود للماهيات فى العقل كما اشرنا اليه
اذ عروضه للماهية فى الخارج باطل ثم اعترضا بعده على القائلين بالزيادة من متأخرى الاشاعرة الذى انكروا
الوجود الذهنى بانهم لم يكونوا على بصيرة فى دعويهم اعنى القول بالزيادة فالحق انه لا يلزم من انكار الوجود الذهنى
انكار الوجود العقلى كما نقلناه عن شرح المقاصد والجواب الثانى الذى عن طرفهم عن دليل الشيخ مبنى عليه فنهما بعد
تسليم ذلك اعترضا فى اخر البحث عليهم مع اندفاعه عنهم بما اشار اليه اولا هذا فان قلت فعلى ما حققته من توجيه
كلام الشيخ وغيره يلزم ان يرتفع النزاع بين الفريقين اعنى القائلين بالزيادة والقائلين بالعينية قلت لا بأس
فيه وقد قال شارح المقاصد ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود
الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قايم به قيام العرض بالمحل فان هذا لا يقبله العقل
وان وقع فى كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشئ هوية و
لعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالهوية بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان

المفهوم من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر عن كلام الفريقين ولا يتصور من
المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان
يلاحظ الوجود دون الماهية وبالعكس لا عينا اى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احديهما
بالاخرى كبياض من الجسم فعند تحرير المباحث يرتفع النزاع بين الفريقين هذا كلامه ففيه تحقيق ايضا لما حررنا مراد
جمهور المتكلمين وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ قد ذل اقدام بعد اقدام والعصمة من الملك الحفيظ العلام
واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من المتكلمين ههنا جمهورهم لا عم من الاشعرى لانه داخل في قوله وحققه المتكلمين لانا
وان وجهنا كلامه في القول بالعينية لكن ذلك انما هو في وجود الممكن لا في وجود الواجب كما اشرنا اليه ايضا ولفظ
العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير للماهية للذات الموصوفة به لامتناع علية الشئ لنفسه والظاهر
ان هذا الوجود عندهم وصف اعتبارى كما حققناه ومن ابين ان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما اتفقوا
عليه والعجب مما قيل هنا من انه لا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اليه
اكثر المتكلمين انتهى لانك قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه ثم لو سلم ما ذكره فلا فائدة في مثل هذا الكلام لان غرض
الشيخ ههنا انما هو نقل مذهبهم حقا او باطلا وان اشار الى الثاني في اخر البحث فالصواب ان يقال في تقريره سواء
كان الوجود عندهم وصفا حقيقيا او اعتباريا ان الكل يحتاج الى علة كونه عين وجوده او الضمير راجع
الى الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي عبارة عن الماهية المشخصة
الموجودة كما هو عند الاشعرى لاستلزامه عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم تقدم الشئ على نفسه وايضا
يلزم ان يكون لها وجودا فالمراد كون الذات من حيث هي هي عين الوجود ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى
اقتضاء الذات الوجود بحيث يمتنع انفكاك الوجود عن الذات وهو كما يكون بطريق علية الذات له كما ذهب
اليه جمهور المتكلمين يكون بطريق عينيه الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه بداهة
وهذا كحال الذاتي والعرضي اللازم مع الماهية اذ قد قيل العرض اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الماهية وان كان
تصورا لانفكاك فكا واما الذاتي فكما يمتنع انفكاكه عن الماهية لا يمكن تصورا لانفكاك ايضا فالتصور
والمتصور كلاهما محال لان هنا بخلاف العرض اللازم فحال الوجود مع الذات كذلك على المذهبين فعند المتكلمين
تصورا لانفكاك ممكن وان كان المتصور محالا وعلى مذهب الحكماء وكلاهما اى التصور والمتصور محالان
فهو اولى بوجوب الوجود واما ما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين
بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود بطلانه غنى عن البيان فليس بشئ اما اولا فلان هذا الكلام مقضية تحمولها
اعم من الموضوع ولو سلم انه تعريف فلا شك انه تعريف لفظي وذا يجوز بالاعم ولو سلم فلا شك ان المقصود منه امتياز
واجب الوجود عما عداه فمن اين يلزم على التقادير المذكورة ان يكون ما هو عين الوجود واجب الوجود حتى يلزم
ما ذكره واما ثانيا فلان المراد بالوجود في التعريف الوجود الخاص بقرينة الاضافة الى الذات ولا كذلك ما ذ

ماذكروه فى الممكن وامّا ثالثا فلان مراد القائلين بانه عين فى الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية
من حيث هى هى ذهنا وخارجا على انا قد حققنا كلامهم بانّ الوجود من الامور الاعتبارية عندهم وان لم يرض به
الشريف وغيره ولكذلك الوجود ههنا عند الحكماء قيل وفى حمل العينية على الوجوب تسامح لانهما منشا الوجوب لا عينه كلبنوى م
اقول فى هذا الكلام تسامح ايضا اذ المحمول على الوجوب ليس هو العينية بل الكون عينا فافهم ومعنى ذلك
ان يكون وجودا خاصا اه كانه اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين
الذات القائم بنفسه وحاصل دفعه انه ليس كل فرد من افراد الوجود كذلك بل لم فرد قائم بذاته وان كان
سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته آما عند الحكماء فاستغناؤه عن محلّ يقوم سواء كان متحيّزا م
كما فى الجسم اولا كما فى المجرد وهذا التعريف شامل للصورة الجوهرية الحالة فى الهيولى ايضا لان المحل الذى هو
الهيولى لا يقوّمها بل الامر بالعكس فظاهر التعريف شامل لها فلا وجه لما قيل من ان المصطلح عندهم استغناؤه كلبنوى م
عن موضوع فقط ليندرج فيه الصورة ايضا لانها قائمة بذاتها مستغنية عن الموضوع الذى هو محل العرض
خاصة وان لم تستغن عن المحل واما عند المتكلمين فهو ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت
لانهم فسّروا القيام بالغير باختصاص الناعت بالمنعوت فحيث ذهبوا الى مجرّد الوجود ههنا والى كونه
قائمة بذاته كان القيام بذاته ههنا اه لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله ههنا
عندهم ما عند الحكماء ايضا وهو الاستغناء عن محل يقوّمه على ما حققناه وقوله غير منتزع عن غيره من قبيل التصريح بما علم
ضمنا لان ما كان قائما بذاته لا يكون منتزعا من غيره والبواقى امور اعتبارية منتزعة عن الغير كما ان قوله قائما بذاته
اشارة الى ان بعض الافراد قائم بذاته والبواقى قائمة بالغير ومآل الاشارتين واحد ولا يحصل تلك الاشارة
الا بان يكون المراد بالوجود ههنا معنى مبدأ الاثار الخارجية كما سيفصله لا معنى الكون فى الاعيان اذ ما يكون عينا
للواجب انما هو الوجود بالمعنى الاول لا الوجود بالمعنى الثانى اذ لا شك انه عارض وليس للواجب حصة منه على
ان يكون ذاته عينها وان كان ذلك المعنى ثابتا للواجب زائدا عليه وما قيل من ان قوله قائما بذاته احتراز عن حصص كفوى م
الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقة فقد ردّ بانه ان حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ كلبنوى م
فمع كون افراده الحقيقية ههنا الممكنات هى الحصص من الكون فيخرج الكل بالقيد الاول يرد عليه ايضا ان الواجب فرد
للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه وان حمل على معنى الكون فمع انه خلاف ما يقتضيه الشق واستلزام
الاستدراك ايضا اذ ليس للوجود بمعنى الكون افراد حقيقية وراء الحصص منه فى الممكنات يرد عليه ايضا انه ليس
للواجب حصة منه عند الشق والا لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ح ان يكون الذات
عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة مع ان غرض الشق ههنا وفى حاشية التجريد
جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اوردوه عليهم وذلك لا يتيسر الا بما لا يكون فى الواجب حصة من
الكون فى الاعيان وان افراده الحقيقية فى الممكنات هى تلك الحصص لا امور اخر ورائها انتهى وستعرف ما فى تفاصيل هذا الرد

فانتظر والحق على ما سنحققه ان الحصة ~~من الكون~~ وهي ~~الكون مع~~ الكون مع خصوصية لا ينكر في الواجب لانها امر اعتباري
انتزاعي وكذا تلك الحصة لا تنكر في وجودات الممكنات وان النزاع بين الحكماء والمتكلمين انما هو في معرض تلك الحصة
من حيث ان الحكماء ذهبوا الى ان معروض تلك الحصة في الواجب وجوده الذي هو عين ذاته وفي الممكنات وجوداتها الزائدة
على ذواتها وان المتكلمين ذهبوا الى ان معروض تلك الحصة زائد في الواجب والممكن فعلى هذا يكون حصص الكون
الانتزاعي غير افراده الحقيقية مع بقاء النزاع المعنوي بينهم على ما قصده الشارح فعلى هذا يظهر وجه كلام القائل لان
وجود الواجب الذي كان الكلام فيه ليس حصة من الكون ولا من افراده الحقيقية التي هي معروضات تلك الحصص
ولما كان القول بالتصريح بما علم ضمنا امرا قليل الجدوى سلك هذا الطريقة في بيان فائدة القيدين فتبصر بالعينين
وتفصيل ذلك اي بيان ان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة
اي المعلومة الوجود بداهة او كسبا ولو بوجه ما اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود لان
المراد من الانتزاع ان العقل بضرب من التحليل يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود ويصفها بان تلك
الماهية موجودة في الخارج في بادي النظر اي قبل التامل والتوجه الى دليل العينية في الواجب والى دليل الزيادة
فيما عداه ولا شك ان ذلك الوجود المنتزع في بادي النظر يكون زائدا في الكل اذ هو حاصل بتحليل العقل تلك
الماهيات الموجودة الى ماهيات ووجود كما اشرنا اليه ولذا قال امر يشترك الجميع فيه وبه اي بذلك الامر المشترك
تمتاز تلك الموجودات عن المعدومات التي لم يحصل ذلك الامر المشترك لها وهو اي ذلك الامر المشترك
بين الواجب والممكنات الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان اذ لا شك انه مشترك بين الجميع في بادي النظر ~~وانما~~
~~يتخصص ذلك المشترك في الممكنات اي انما يكون فردا خاصا فيها وانما يتحقق كونه ذلك الامر مشترك~~ زائد
~~لها وهو اي ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان اذ لا شك انه~~
~~مشترك بين الجميع في بادي النظر~~ وانما يتخصص ذلك المشترك في الممكنات اي انما يكون فردا خاصا فيها او انما
يتحقق كونه فردا خاصا فيها لان هذا الكلام يحتمل لهذين الوجهين ولا وجه لتخصيصه بالاول على ما وهم بالاضافة
الى الماهيات التي ينتزع ذلك الوجود المطلق منها كوجود زيد ووجود عمرو لان تلك الموجودات التي هي حصص
الوجود المطلق بل معروضات تلك الحصص وان كانت متخالفة بالحقيقة الا انها لما لم يكن لكل منها اسم خاص
كان تخصصها بالاضافة الى ما ينتزع هو منها والبرهان اي برهان ان كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك
الشيء او اتصاف ذلك الشيء به امر لا يستغني عن العلة يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية اي بحيثية
كون الحصص العارضة لها بسبب انتزاع الوجود المطلق من تلك الممكنات ممتازة بعضها عن بعض
بعوارض الاضافة المخصوصة مستند الى وجود خاص بمعنى مبدأ الاثار يكون تخصيصه اي كونه فردا
خاصا ممتازا عن جميع ما عداه من افراد الوجود المطلق بسلب الاضافة الى غيره او بالتجرد عما عداه وانما
دل البرهان على ذلك لانه لو كان تخصيصه بالاضافة فان كانت الى غيره لكان محتاجا الى الغير في وجوده

فى وجوده وان كانت الى ذاته لزم تقدم الذات بالوجود على الوجود الكل مح ومن هنا كانت الممكنات فى تخصصها
مستندة الى وجود خاص اذ لو كانت مستندة فيه الى ذواتها يلزم تقدم ذواتها بالوجود على الوجود وهو مح
واما ذلك الوجود الخاص فتخصصه انما هو بالتجريد عن الاضافة سواء كانت الى ذاته او الى غيره لئلا يلزم احد المحالين
المذكورين ومن هذا التقرير ظهر فائدة اخذ قوله يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستند الى وجود اه لانه اشارة
الى خلاصة برهان الذى اشرنا اليه وفصله فى حواشى التجريد فلا يتوهم ان الاولى ان يقول والبرهان يدل على ان
تخصصه فى الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته اذ لا معنى للاكتفاء المذكور لان البرهان السابق الدال على اثبات الواجب
لذاته يدل على ان كون وجود الممكنات ممتازا بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة مستندا الى وجود خاص
ممتاز عما عداه بالتجرد اذ لو كان امتيازه ايض بعارض الاضافة لكان هو مثل وجود الممكن فلا يتم البرهان المذكور
وتلخيصه ان البرهان السابق كما يدل على اثبات الواجب لذاته دل بهذه الحيثية ايض على كون وجوده عين ذاته فكذا لما ذكرناه
فما قيل عليه من ان البرهان المذكور انما يدل على كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى ذات لا يحتاج فى وجوده الى غيره سواء
كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لا على استناده الى الاول بخصوصه ليس بشئ لانه اذا دل على انه مستند الى
ذات لا يحتاج الى غيره فى وجوده ومن البين انه لا يحتاج فى وجوده الى ذاته للزوم تقدم الشئ على نفسه وهو مح
بداهة يلزم ان يدل على انه مستندا الى ذات وجوده عين ذاته على ان الكلام فى الدلالة بالنظر الى حيثية الممكنات
ومن البين ان وجودات الممكنات انما هى من غيرها وكونها من ذواتها بط قطعا فاذا دل البرهان على استناد الممكنات الى
امر دل بانضمام هذه الحيثية على انها مستندا الى ذات يكون وجوده عين ذاته اذ لو كان وجوده من غيره كالممكنات
لكان ممكنا ولا يخفى على الفطن ان مآل الوجهين متقارب وان فى التوجيه الثانى تعريضا لجمهور المتكلمين حيث غفلوا
عن دلالة دليلهم بمجرد الغفلة عن الحيثية المذكورة على ان الثابت به الواجب الذى وجوده عين ذاته والعجب من بعضهم
انه ترك الوجه الثانى وقصر نظره على الاول ودفع بذلك اعتراض القائل المذكور ولا يخفى ما فيه من القصور ثم ان ذلك
الوجود الخاص عبارة عن مبداء الاثار كما اشار اليه بقوله وهو الوجود الحق الواجب لذاته حيث وصفه بالحق
وهو الامر الثابت ومن البين ان الوجود بمعنى الكون فى الاعيان لكونه عبارة عن المعنى المصدرى لا يوصف بالحق الثابت
ولا بالواجب لذاته ايض فالمراد به ليس الا الذات ومبدأ الاثار وحاصل كلامه ان العقل فى بادى النظر ينتزع
من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الاعيان وزعم ان للكل حصة منه بان يكون كل واحدة من الماهيات عبارة
عن ذلك الكون مع خصوصية ما كما فسره التفتازانى بذلك ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب
حصة منه فى الواقع بل ذاته عين الوجود الخاص بمعنى مبدأ الاثار وان الكون فى الاعيان وكذا الحصة منه هناك
امر اعتبارى انتزاعى كما كان ذلك فى الممكن ايض ولا نزاع فى ذلك وانما النزاع فى الوجودات الخاصة التى هى
مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى فذلك عين الواجب وزائد فى الممكن هذا حاصل قوله وانما يتخصص فى الممكنات
مع قوله فان قلت وقلت اه وهو حاصل ما فى شرح المقاصد ايض ومن خفى عليه هذا المقام واطال فى الكلام قال

كلبنوى م

كفوى م

كلبنوى م

كلبنوى م

وذلك ان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبدإ الاثار الخارجية المشتركة في الواقع بين الكل لا في مجرد بادى النظر وغرضه بذلك تمهيد الرد على الحكيم المحقق على ما في المواقف وعلى الشريف ايضا حيث نصر المحقق في ذلك وما في شرح المقاصد بل على الشيخ ايضا كما سيظهر الكل لكنه مردود اما اولا فلان مبدإ الاثار الخارجية عبارة عن الذات فكيف يكون تفسير الوجود الذى هو الامر الاعتبارى واما ثانيا فلان المشترك بين الكل انما هو مبدإ انتزاع هذا المفهوم البديهى كما سيظهر من السؤال والجواب لا مبدإ الاثار الخارجية والحق انه لم يفرق بين المبدأين واما ثالثا فلانه جعل هذا المعنى عرضا عاما مشتركا بين الكل فقد آل بالاخرة الى معنى الكون في الاعيان فاوجه العدول عن تفسير القوم واما خامسا فلانه بعد المراجعة الى البرهان يعلم اشتراك هذا المعنى ايضا بين الواجب والممكن لانه في الواجب بذاته وفي الممكن زائد عليه فالوجه ما اشرنا اليه اولا هذا وفي هذا التفصيل اشارة الى ان الوجود المطلق مفهوم انتزاعي ومعقول ثان اتفاقا وان وقع النزاع بين المتكلمين في معروض هذا المطلق في الممكنات من الوجودات الخاصة من انها معقولات ثانية او معقولات اولى كما زعمه اكثر المتكلمين في ظاهر كلماتهم فافهم ولا تلتفت الى من قال ان اختلافهم انما هو في هذا المطلق والى ان هذا الوجود المطلق مشترك معنوى بين الواجب والممكن لاندراج الوجودات المتخالفة بالحقيقة تحته لا مشترك لفظى كما زعمه الاسترابادى وانتهى والى انه زائد في الكل كما هو المتفق عليه والى ان وجودات الممكنات امور اعتبارية ووجود الواجب موجود خارجي لان كون هذا الوجود مستند الكل يقتضى كونه موجودا خارجيا ضرورة ان مفيد الوجود لابد وان يكون موجودا في مرتبة الايجاد بخلاف وجودات الممكنات فان الوجود هناك انما هو الممكنات ووجوداتها امور اعتبارية في التحقيق والى ان ذلك الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية كما زعمه الامام الرازى واستدل عليه بان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل لا يختص الا بعوارض الاضافات المخصوصة وما هو كذلك فهو طبيعة نوعية بين افراده والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر لامتناع تخلف مقتضاها فالوجود اما ان يقتضى العروض او اللاعروض او لا يقتضى شيئا منهما وعلى الثالث يلزم ان يحتاج الواجب في وجوده الى امر منفصل عنه وهو محال وعلى الثاني يلزم ان يكون وجود الممكنات غير عارض وهو خلاف الواقع وخلاف ما زعمتم ايضا فتعين الاول فيكون الوجود زائدا في الكل وحاصل ما اشار اليه في الجواب عنه انا لا نسلم ان طبيعة الوجود نوعية لوحدة ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللازم كالنور يصدق على نور الشمس يقتضى عدم ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة تجب الوجود المطلق عليها صدق العرض اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتى بمعنى تمام الحقيقة كالانسانية لافراده ليكون طبيعة نوعية سواء كان معقولية الوجود على افراده بالتواطئ كالمهية على الماهيات او بالتشكيك كالبياض على البياضات وان كان الحق ههنا هو الثاني لكونه في الواجب اولى واشد واقدم منه في الممكن فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات متفقة الحقيقة

ولعل الكاتب نسى ههنا البحث الرابع

الحقيقة واللوازم وأذ فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية فسواء كان الوجود
كليا متواطئا او مشككا لا يلزم تساوي افراده التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها
في العروض واللاعروض وفي المبدائية للممكنات ولا يصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج
وذاك اذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة فيما مأله الى ما ذكرناه انفا وهو انا لا نسلم ذلك بل الوجودات
حصص ولا بالفصول ليكون المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان
بالحقيقة مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر
والعرض المشتركين في الوجود والامكان الا انه لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض نعم
ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك
ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك ثم قال والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حتى في وجود الواجب
والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار وانما في مثل وجود الانسان والفرس
زيد وعمرو فلا انتهى وليس الحصر في قول الشارح هنا وانما يتخصص في الممكنات منافيا لاحتمال تخالف وجود الممكنات
بالحقيقة على ما اشار اليه شارح المقاصد كما توهم الكلنبوي وانما ذلك بالنظر الى ان تلك الوجودات لما لم يكن لها اسم خاص
كان حصول اسم خاص لكل منها انما هو بالاضافة الى الماهية فالحصر المذكور انما هو بالنظر الى حصول الاسم الخاص له
ومن البين الآتي انا لا نسلم تخالف الوجودات بالحقيقة بل الامر بعد ذلك محتمل كما اشار اليه شارح المقاصد ولذا اخرنا
هذا المقام سابقا بتفسيرين فتذكر فما قيل من ان هذا الكلام مما يدل على ان وجودات الممكنات متماثلة متفقة
الحقيقة فلا احتمال للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض عنده فبعد كونه رد الماذكره شارح المقاصد
يرد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التي هي وجودات الممكنات مع
ان شموله للواجب لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها انتهى ففاسد اما اولا فلما عرفت ان
قول الشارح ليس بصافيما ذكره بل الامر فيه محتمل كما اشار اليه شارح المقاصد واما ثانيا فلان شموله للواجب
انما هو قبل التأمل واما بعد التأمل والتوجه الى الدليل العينية فلا وقد سلمه القائل واما ثالثا فلانه لو سلم الشمول
فلم لا يجوز ان يكون الشمول من قبيل شمول العرض العام لملزوماتها المتخالفة بالحقيقة فلا ينافي كونه طبيعة بالنسبة
الى افراده التي هي وجودات الممكنات واما الجواب عنه بان الوجود المطلق شامل لكل مفسر بمبدأ الاثار الخارجية
وهي الكلي المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الاعيان فانه مشترك
في التحقيق وان كان مشتركا في بادي النظر اذ لا حصة منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة
الى وجودات الممكنات فقد عرفت آنفا ما فيه من الابحاث الخمسة فتذكر واما سادسا فلانه لو كان الوجود طبيعة
بهذا المعنى يلزم ان لا يختلف مقتضاها كما هو شان الطبيعة النوعية مع ان اختلاف المقتضى ههنا اظهر وان اراد
بمبدأ الاثار الخارجية المعنى العام الشامل لجميع الوجودات مثل الكون او نحوه فبعد كونه مجرد نزاع في اللفظ

يكون المحذور السابق محذورا له والحق ان الوجود المطلق ههنا مفسر بالكون في الواقع وانه ليس طبيعة نوعية ولو فسر بتفسير
يقرب اليه والعجب من القائل انه لم يقنع بما ذكره من السؤال والجواب بل زاد وقال نعم يتجه على الش في الحصر المذكور وعلى شارح
المقاصد في قوله واما في مثل وجود الانسان والفرس اه ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما اثار متباينة
فكيف يكونان متماثلين في الحقيقة النوعية انتهى ولم يفهم ان تلك الاثار المتباينة انما تترتب على الفرس الموجود
والانسان الموجود لا على وجودهما ولم يدع بان وجود الممكنات عينها الا الاشعري وقد عرفت توجيه كلامه فلا يكون
تخالف الاثار وتباينها دليلا على تخالف وجودات المؤثر ثم ان وجود زيد وعمرو يترتب عليهما اثار متباينة
مع انهما متماثلون متفقان في الحقيقة النوعية ايض هذا ~~اعلم ان وجود زيد وعمرو يترتب عليهما اثار متباينة~~
~~مع انهما متماثلون متفقان في الحقيقة النوعية ايض~~ هذا اعلم انهم اي الحكماء اطلقوا الوجود على الذات البحت
ووصفوه بالحق مع ان المتبادر والحقيقة من الوجود انما هو الكون في الاعيان بناء على انهما مترادفان قطعا
فالوجود حقيقة في الكون ومجاز في معنى الذات والمبدأ من باب ذكر اللازم وارادة الملزوم او من قبيل ذكر
المسبب وارادة السبب ولك ان تقول من ذكر العارض وارادة المعروض والكل ظاهر والقول بانه من باب ذكر
الخاص وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الاثار الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الاثار
الخارجية على الذات الصرف من غير ان يتصف بغيره من افراد الكون في الواقع فاسد اما اولا فلان العام على
ما زعمه القائل انما هو معنى مبدأ الاثار لا معنى الكون مبدأ الاثار فلزم عليه تفسير العرض اعني المعنى المصدري
بالذات القائم بنفسه واما ثانيا فلانه ان اراد بالمعنى العام معنى الكون مبدأ الاثار حذرا عن لزوم تفسير العرض
بالقائم بنفسه يرد عليه ان المعنى المجازي ههنا انما هو الذات ومبدأ الاثار لا ما ذكره واما ثالثا فلان ترتب الاثار على الذات
من غير اتصافه بغيره من افراد الكون في الواقع ولو كان ذلك الاتصاف عارضيا وانتزاعيا مما لا يجوزه عاقل
بل مثله يؤدي الى انكار وجوده تعالى في الخارج واي شناعة اعظم منه وكل ذلك انما وقع القائل فيه لانكاره حصة
من الكون في الواقع في حق الله تعالى ولو كانت تلك الحصة انتزاعية واعتبارية عقلية وغرضه بذلك الرد على شارح
المقاصد وشارح المواقف وعلى الحكيم المحقق الطوسي بناء على ظاهر كلام المص مع ان المص معترف بذلك ايض
في بعض بحثه كما اشار اليه الشريف فلا يرضى بما ذكره احد لا الش ولا غيره ولا يجوزه عقل فتدبر وبالله التوفيق
فان قلت اه منشأ هذا السؤال التفصيل المذكور حيث صرح فيه بان الوجود بمعنى الكون في الاعيان
حقيقة ومتحقق في الواجب والممكن فتوهم منه انه يجب ان يحمل في محل النزاع على ذلك ومورده كون القول
بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي فهو اي السؤال معارضة تقديرية له اذ حاصله بطلان
القول بالعينية على تقدير بطلان كون النزاع معنويا على تقدير اخر لانه اما ان يراد بالوجود في محل النزاع
الوجود المطلق المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد به معنى اخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بعينية
ذلك المعنى المشترك للواجب تعالى بط قطعا ضرورة ان ذلك المعنى عبارة عن معنى مصدري قائم بالغير فكيف

فكيف يكون عين ذات الوجود الخارجي القائم بذاته مع انه يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة متقارنة للممكنات
كما في شرح المواقف وكذا ان نقول انه يستلزم كون كل شئ واجبا وبالعكس فافهم وقوله ولا عين شئ من الموجودات
لا دخل له في اصل الايراد اورده للمبالغة فكانه قال هذا المعنى لا يكون عين الواجب بل لا يكون عين شئ من الموجودات
فضلا عن كونه عين الواجب وانما لم يتعرض لان لابطال كون حصة من الوجود المطلق عين الواجب لظهوره وبطلانه
لان معنى الحصة منه هو الكون مع خصوصيته ما فاذا بطل كون الكون المطلق عين الواجب بطل كون الكون المقيد
عين الواجب بالطريق الاولى ومن لم يتفطن بهذا قال وان اريد الثاني فالقول بكون النزاع بين الفريقين
معنويا باطل لان مراد المتكلمين وزيادة نفس ذلك المعنى على الكل المشترك في الكل ومراد الحكماء حينئذ كون المعنى الذي
اصطلحوا عليه عين الواجب وهم لا ينفون ما ذهب اليه المتكلمون وبالعكس قلت اه يحتمل ان يكون جوابا باختيار
الشق الثاني يعني انهم ارادوا به معنى اخر لكن ليس ذلك بمجرد الاصطلاح منهم اذ لا شك ان المعنى المصطلح عندهم
هو معنى الكون في الاعيان او مطلق الكون سواء كان في الاعيان او في الاذهان بل اراد وا به ذلك المعنى الاخر ولو مجازا
هذا لكن لما كان قولهم اصطلحوا صفة لمعنى اخر فلا بد ان يكون ذلك المعنى الاخر مصطلحا بينهم مع انه لا مصطلح بينهم
سوى الاول فالظاهر انه جواب باختيار الشق الثالث يعني انهم لم يريدوا في قولهم الوجود عين الواجب المعنى المشترك
ولا معنى اخر مصطلح بينهم اذ لا مصطلح بينهم في الوجود سوى الكون بل اراد وا به مبدأ الاثار وذلك المبدأ هو مبدأ
انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون ومثل هذا شايع بينهم كما في قولهم صفات الله عين الذات اذ المراد الاثار
التي ترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة على ذاته كما في حقنا فكذا الوجود
ايضا ولا شك ان الوجود ايضا ~~ان الوجود ايضا~~ وان اريد ~~اثار~~ الاثار ~~التي~~ تترتب عليه كما انه فرد من الوجود المطلق ايضا لا امر
مغاير له بل بذاته كذا في حواشي التجريد واوضحه في بعض منهواته حيث قال للوجود بهذا المعنى اسوة حسنة
لسائر الصفات ولسائر صفاته اسوة حسنة به فانه تعالى عندهم عالم بعلم هو عين ذاته قادر بقدرة
هي عين ذاته وهكذا في جميع الصفات وبالجملة فالوجود بمعنى مبدأ الاثار يحمل على الواجب مواطاة وذلك
الحمل دليل على العينية كما هو مرادهم فيه وفي سائر الصفات ايضا وامثال الوجود بمعنى الكون فلا يحمل على الواجب تعالى
الا اشتقاقا فيقال الله موجود فكان العقل انتزع من الوجود الذي هو عين الواجب وجودا واشتق منه
محمل عليه لكن ذلك الامر الانتزاعي لا يكون زائدا على ذات الموضوع الذي هو مبدأ الاشتقاق في الحقيقة
المحمول عليه مواطاة وهذا امر مجمل فصله الشارح في حواشي التجريد حيث قال في مبحث خواص الواجب بعد ما نقل
اقوال الحكماء المتفقة على عينية الوجود للواجب اقول فتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم
ان الحقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
الغيرية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته حي عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق

اقوال الحكماء مصلحة

المحل فى جميع صفاته هوية البسيطة التى لاكثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيرها موجودا انه معروض لحصة
من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهذا بسبب الفاعل
بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك وذوق المتألهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقى
بالوجود بل ذلك الواجب الذى هو الوجود له علاقة معها اى مع الممكنات مصححة لاطلاق المشتق عليه كما فى زيد متمول اومتشمس وكان فى لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى اول هذا مسلك السادات قدس الله اسرارهم ويفهم منه ظاهرا
ان الوجودات التى يتصف بها الممكنات زائدة عندهم قطعا كما كان كذلك عند المتكلمين ومدار المحل فى قولهم الممكن موجود
مثلا انما هو المعنى الانتزاعى كما اشرنا اليه فى قولنا الواجب موجود لا الوجود الزائد الموجود فيه فثبت فى الممكن امور
ثلثة بخلاف الواجب فان فيه امرين ماهية موجود هو عينها وثانيها هو ذلك الامر الانتزاع الذى هو مدار المحل فى
قولنا الله موجود فعلى هذا يكون النزاع بينهم معنويا قطعا فليحفظ على هذا وقد اعترف به الشارح فى بعض
مواضع كما سننقله ثم قال فان قلت ان كان الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا لاستحالة
قيام الشئ بنفسه حقيقة والا كان تابعا ومتبوعا لنفسه وهو محال بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود
المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة
ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها فى كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون
قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشئ بذاته الذى مرجعه عدم القيام بغيره وكون
اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض انه مجاز فى
عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو على وابو نصر فى مصانيفهما انه اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شئ موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره
انتهى واوضح هذا المعنى فى بعض كتبه وقال صدق المشتق على شئ لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق به وان
كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر اهل اللغة اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المشتق وهو معزل عن التحقيق فان
صدق الحداد على زيد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وكذا صدق
المتمول والمتشمس فعلى هذا يجوز ان يكون الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود امرا انتزاعيا بذاته هو حقيقة
الواجب تعالى ووجوده غيره تعالى عبارة عن انتساب الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة المنتسب اليها
وذلك المفهوم العام امر اعتبارى عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون
تلك الحقيقة موجودة فى الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود اعم من تلك وغيرها قلت ليس معنى الوجود ما يتبادر
الى الوهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية وغيرها بهست وغيرها فانه
فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجود النفس فيكون موجودا بذاته كما ان الصورة المجردة اذا قامت
بنفسها كانت عالما بنفسها وكانت علما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب تعالى الا يرى انه لو فرض تجرد الحرارة

م

الحرارة من النار كانت حارا او حرارة او الحار ما يؤثر تلك الاثار المخصوصة من الاحراق وغيره والحرارة على تقدير تجردها
كذلك فتلخص من هذا ان الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الوجود امر واحد فى نفسه وهو حقيقة خارجية والوجود
اعم من هذا الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب اليه انتسابا خاصا فعلى هذا لا يتوجه على الحكماء ان المعقول من
الوجود امر اعتبارى هو وصف للوجود او هم جعلوه اول الاوائل فاطلاق الوجود على تلك الحصة القائمة بذاتها
انما يكون بالمجاز او بوضع اخر ولا يجدى ذلك فى استغناء الواجب عن عروض الوجود اذ الوجود المذكور امر
اعتبارى فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك ثم ذكر فى مواضع من حواشى التجريد تحقيق هذا المقام وحاصله
ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبداء المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان
يكون هناك امر زائد فاذا قلنا الشمس مضيئة فصدق الحمل فيه انما هو بسبب اتصاف الشمس بضوء زائد على ذات
الشمس الذى هو الموضوع وكذا الحال فى حمل العرضيات واذا قلنا الضوء مضيئ فصدق الحمل انما هو بسبب اتصاف
الموضوع بالضوء الذى هو ذاته وكذا الحال فى حمل الانواع مثلا او حمل زيد على نفسه فاذا عرفت هذا فحمل الوجود
على الممكنات من قبيل الاول من حيث ان صدق الموجود عليها بسبب اتصافها بحصص من الكون المطلق مكتسبة
من الفاعل لا بخصوصية ذواتها من حيث هى هى وحمل الموجود على الواجب من قبيل الثانى من حيث ان صدقه عليه ليس
بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا موجودة بل بخصوصية ذات الموضوع من حيث هى هى فالوجود الذى
تضمنه المحمول فيه عين ذات المحمول ومنتزع منه كما فى قولنا الضوء مضيئ بخلاف حمل الموجود على الممكنات فان الوجود
الذى تضمنه المحمول فيها مكتسب من الفاعل مغاير للموضوع فيها فالوجود المطلق والوجود الخاص فى الممكنات مغايران
للماهيات وآنيان فى الواجب فالاولان اى الوجود المطلق والحصة الانتزاعية منه مغايران له ضرورة دون الثالث
اى الوجود الخاص لانتفائه هناك فان عين الذات تنوب منابه فى كونه مطابق الحمل وتحقيق صدقه فيصح ان
يقال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق لا امر مغاير له بل بذاته فعلى هذا ينصرف الوجود الذى تضمنه
المحمول فى قولنا الواجب موجود من معنى الكون الى معنى المبدأ اعنى الذات وينتزع منه وجود مطلق وحصة
منه ويحمل بطريق الاشتقاق عليه فالوجود المحمول فيه حقيقة عين ذات الموضوع وكذا المراد فى قولهم صفات
الله عين الذات وان الاثار المترتبة على الصفات فينا تترتب على الذات فى الواجب والا فكيف يقول عاقل
بان الامور المتغايرة مفهوما وماهية عين الشئ الواحد هذا فقد ظهر من هذا البيان امور الاول ان انتزاع
الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان وكذا الحصة منه يدور على معنى مبدأ الاثار وجودا وعدما فمتى وجد
مبدأ ينتزع العقل منه الوجود المطلق وحصة منه ومهما لم يوجد فيه كما فى المعدومات لم ينتزع منه فان كان مبدأ
الاثار عين الذات انتزعه منه كما فى الواجب تعالى وان كان وصفا زائدا على الذات كما فى الممكنات انتزعه من
الذات الماخوذة مع ذلك الوصف كما فى الممكنات لا من مجرد الذات فالنزاع بين الحكماء وطائفة من المحققين
وبين المتكلمين انما هو فى ان مبدأ الانتزاع فى الواجب تعالى مجرد ذاته كما قال به الحكماء ومن تبعهم من المحققين

او ذاته مع وصف زائد عليه كما قال به المتكلمون فيكون النزاع بينهم في ان مبدأ الانتزاع في الممكنات ذواتها الماخوذة
مع وجوداتها الخاصة ~~كما لا نزاع بينهم~~ لا في زيادة الوجود المطلق والحصة منه الصادق كل منهما على ذات الواجب تعالى
وعلى الممكنات الموجودة كما هو صريح ما نقلناه عن الش فعلى هذا لا يراد على الحكماء ما اورده المتكلمون من ان الوجود
المطلق وكذا الحصة منه اعني الكون مع خصوصية ما بديهي فلو كان كل منهما عين الواجب لكان حقيقته تعالى ايض
معلومة لكل واحد واللازم بط وذلك لان الوجود المطلق وكذا الحصة منه ليس عين الواجب تعالى ولا عين شيء من
الممكنات وليس كل منهما ايض محل النزاع بل كل منهما عرض عام شامل لجميع الوجودات سواء كان على سبيل التواطئ او على سبيل
التشكيك وهو الحق كما سبق ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة جميع الحقايق المندرجة تحته الثاني ان الوجود
المطلق وكذا الحصة منه اعني الكون مع خصوصية ما من الانتزاعيات وان في الواجب ورائهما فردا من الوجود هو
عين ماهيته وان في الممكن ورائهما فردا من الوجود معروض له ومهيته غير الوجود الخاص معروضة له وان مفهوم
المبدأ الذي اخذه الش ههنا عرض عام كالوجود المطلق والحصة منه شامل لجميع الوجودات الخاصة فما قيل من ان الوجود
المطلق بمعنى مبدأ الاثار عرض عام لافراده الحقيقية التي هي الوجودات الخاصة اعني ذات الواجب والاكوان المخصوصة
القائمة بالممكنات اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون لا امور اخر وراء تلك الحصص في تلك الممكنات فلا حاجة الى
اثبات تلك الامور مع كون اثباتها دونه خرط القتاد كما احتاج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن
ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين
فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا في
الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواقف وشرحه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون
هو ولا ما صدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ فهو كما يعرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية
لا معروض لها وايض على تقدير تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة انتهى
فمردود اما اولا فلانه مخالف لصريح ما نقلناه آنفا من حواشي التجريد حيث اثبت الش هذه الامور وان خفي
على القائل المذكور واما ثانيا فلان الذي اثبت هذه الامور هو الحكيم المحقق الطوسي والمص وان رده في المواقف
لكن شارحه الزمه في ذلك فيما اورده اي المص من الاعتراض على القائل بالزيادة وقال مرجع ايراده عليهم اي على
القائلين بالزيادة اذا حقق الى ما ذكره الحكيم المحقق فراجع واما ثالثا فلان ايراده المردد مردد بان
الحكيم ومن تبعه اراد بالوجود الذي اثبته في الواجب عين ذاته وبالوجود الذي اثبته في الممكن ما يكون وصفا
زائدا على ذاته ولا شك انهما مبدأن مختلفان وان كان مطلق المبدأ شاملا لهما فهذا من قبيل اشتباه العارض
بالمعروض فاندفع الشقان اللذان اوردهما واما رابعا فلان الحصة التي اشار اليها الحكيم والش ايض ليست
حصة موجودة حتى يكون نزاع المتكلمين في ذلك بل هي حصة انتزاعية كما اشرنا اليه من غير مرة ومن البين ان العاقل
لا ينكر مثل تلك الحصة في الواجب وغيره وقد اشار اليه في المقاصد سؤالا وجوابا ولعل السؤال من جانب

جمنوي م

من جانب القائلين بالزيادة والجواب من جانب القائلين بالعينية في الواجب وبالزيادة في الممكن حيث قال فان قلت لو كان الوجود
المطلق عارضا لها لكان في كل منهما حصة من مفهوم الكون كما هو شان الاعراض العامة فيكون الحصة من مفهوم الكون زائدا
على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفي الممكن وجودان ومهية وعلى هذا في الثلج
بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصة من الكون اعني الكون في الواقع مع خصوصية ما
ما على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة
وانما نزاعهم في ان يكون له مهية يزيد عليها الوجود الخاص ح وبعد القول بالتشكيك فمغايرة الوجودات للحصص
من مفهوم الكون ضروري لكن باعتبار العقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص
من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم في الممكن وجودان ولا في الابيض بياضان هذا كلامه وقد
فصله في شرحه وبين منشأ غلط من ظن خلافه وحقق الامر على ما حققناه ولكونه ظاهرا تركنا النقل عن الشرح والقائل
المذكور اصر على خلاف هذا التحقيق في هذا البحث وانكر الحصة الاعتبارية من الوجود المطلق وفسر الوجود
الوجود المطلق في هذا المقام اولا واخرا بمبدأ الاثار مع ان التفسير المذكور فيما سبق فاسد من وجوه ولو صح
ههنا بناء على جواب الش فالمراد به مفهوم المبدأ لا ذاته ولا نزاع لاحد في كون هذا المفهوم عرضا عاما ولا في انه
لا ينفي اعتبار امور اخر ههنا كما عرفت من كلام المقاصد وحواشي التجريد واما خامسا فلانا لا نم بعد ههنا صحة
تفسير الوجود المطلق بالمبدأ كيف والوجود المطلق على ظاهر كلام الش منتزع من ذلك المبدأ فيلزم ان يكون
المنتزع عين المنتزع منه وغرضه بذلك جعل المبدأ طبيعة نوعية بالنسبة الى الممكنات كما سبق مع ان شموله للواجب
المخالف لها بالحقيقة ينفي كونه طبيعة والحق ان كلا منهما ليس بطبيعية نوعية بل كل منهما عرض عام وان الوجود
المطلق فوق مطلق المبدأ فلا يصح تفسيره به ثم تكلم القائل في ترويج ما ادعاه بكلمات دون تصحيحها خرط
القتاد الثالث ان الوجود المطلق انما ينتزع عن المتصف به في بادي النظر وذلك المتصف به هو الماهية لكنه
في الواجب منتزع من نفس الماهية وفي الممكنات بواسطة الاكوان الخارجية العارضة لها اعني انه ينتزع فيها من
الماهيات المتصفة بالوجود الخارجي كما هو صريح كلامه في التفصيل السابق ولا يدل قوله وفي الممكنات اثر
الفاعل على انه منتزع من الحصص حتى يكون هذا منافيا لما سبق كما توهم لان اثر الفاعل اما نفس الماهية او كون
الماهية متصفا بالوجود وعلى كلا التقديرين فمبدأ الانتزاع هو الماهية المأخوذة مع وصف الوجود نعم كان
وصف الوجود هنا سببا للانتزاع لكن لا يلزم ان يكون منتزعا عنه ثم ان ذلك الانتزاع لا بد ان يكون سببه
متعينا ومتشخصا اما اذا كان وجود المبدأ عين ذاته فظ لان الذات هنا تعينت وتشخصت بذاتها
فكانت مبدأ للاثار واما اذا كان وجوده وصفا زائدا على ذاته فلان الماهية هنا وان كانت كلية لكن
جعلها الفاعل متعينة ومتشخصة بالوجود الخارجي وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص وحالة
زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل كما هي نفسها مكتسبة من الفاعل على تحقيق الش فيكون تلك حالة

جنبوي م

كفوي م

مربوط بقوله عين الوجود الخاص وما يليه
من الامرين المذكورين بعده فافهم منه

~~الزائدة فقط كما اشرنا اليه انفا~~ ثم ان تلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص المعين فتكون معروضة لحصة اعتبارية
من الوجود المطلق الانتزاعي على ما حققناه وعارضة للماهية لكن لا في الخارج والا يلزم عروض الموجود للمعدوم في الخارج
وهو بط بل في الذهن او في التعقل على ما حققنا مذهب منكري الوجود الذهني من الاشاعرة لكون تلك الحالة من المعقولات
الثانية في التحقيق كالوجود المطلق وكالموجود ولا يقدح فيه كون بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بها في
وجوده الذهني فقط كمفهوم الجزئي بل من المعقولات الثانية ما كان جميع افراده موجودا خارجيا كالشيء والممكن
ونظائرهما وبالجملة فالوجود المطلق والموجود باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية جدا وان كان باعتبار الفرد
القائم بذاته اعني الوجود الحق تعالى موجودا خارجيا صرح به في حواشي التجريد وفي الممكنات اثر الفاعل اه قال
في حواشي التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى انه الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود المطلق فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول اعني وجود الواجب فانه بذاته
كذلك وفي قوله انه معروض لحصة من الوجود المطلق تسامح بل معنى كون الممكن موجودا انه معروض للكون الخاص المعروض
لحصة انتزاعية من الوجود المطلق وقد اعترف به المص كما نقلناه عنه في الحاشية ولعل لوضوح الامر فيه تسامح
فيه او لكون الكلام في مطلق الممكن وقال فيها ايضا الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث
مكتسبيته من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع
منه الوجود المطلق بخلاف غيره ولعل قوله في الموضعين بحيث اذا لاحظه العقل اه اشارة الى دفع ما يحتاج في الاوهام
من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في الذهن كما هو التحقيق لزم ان لا يكون الموجود الخارجي الذي لم يحصل
في ذهن اصلا سواء كان واجبا او ممكنا موجودا خارجيا وهو ظاهر البطلان وحاصل ما اشار اليه في دفعه انه
لا يلزم عروض الوجود للماهية في الذهن مثل عروض الصفة للموصوف بل اللازم ان يكون الوجود بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود الخارجي وان لم يلاحظه العقل ابدا فلا يلزم المحذور وقيل لقائل
ان يقول ثبوت الحيثية له في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثاني في الخارج او في الذهن فيعود
المحذور جوابه ان تلك الحيثية ثابتة له في نفس الامر ولا نم انحصار ظرف الثبوت الى الخارج والى الذهن ولو سلم فالمدعى انما هو ان
تلك الحيثية ثابتة له في الواقع من غير ان يلتفت الى ان ثبوت تلك الحيثية له في الواقع في اي ظرف هو ثم نقول اذا قلنا زيد
قائم فالقيام ثابت لزيد في الخارج واما ثبوت ذلك القيام له في الخارج فان كان في الخارج يلزم ان يثبت المعقول
الثاني في الخارج وان كان في الذهن يلزم ان لا يثبت القيام له في الخارج وهو خلاف المفروض فما هو جوابه فهو جوابنا والحل
ان الخارج ظرف لثبوت تلك الحيثية له واما ثبوت تلك الحيثية له في الواقع فانما هو في الذهن ولا يلزم من ذلك ان لا يثبت
تلك الحيثية له في الواقع كما هو مدعى الدافع للخلجان المذكور كما ان كون ثبوت القيام لزيد في الخارج لا في الذهن لا يستلزم
ان لا يثبت القيام له في الخارج وهو ظ والعجب منه انه زعم هذا شيئا قويا وقال ولا مخلص الا بما اختاره في كتبه
من كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها كما ذهب اليه جمهور المشائية فاثر الفاعل نفس الماهية

عند الحكماء وعند المحققين من المتكلمين ومنهم المص واما اذا كان موجودا خارجيا على ما ذهب اليه الاشعري على معنى اتحاد الماهية مع الوجود في الخارج كما سبق فمبداء الانتزاع للوجود المطلق هو الوجود الخاص قطعا منه

ولا يلزم من كونه موجودا خارجيا ح ان يكون نفس الوجود ونفس الموجود موجودا خارجيا بل الموجود الخارجي فيه ايضا بنفس القائم بذاته منه فرده

كهنوي م

الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل
اخر يجعله انسانا فمتى لاحظه العقل ينتزع منه الوجود اقول لا كلام في ان هذا امر اختاره الشيخ في كتبه لكن الكلام في
المخلص عن الايراد السابق بهذا المختار وغاية ما يمكن ان يكون حاصل المخلص على ما زعم ان الماهية اذا كانت مجعولة
كانت جميع اعتباراتها مجعولة ايضا من جملتها وجودها فلو كان الوجود معقولا ثانيا لا يلزم ان يكون الوجود
الخارجي الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجي لان وجودها تابع لجعلها فحين جعلها كانت
موجودة فمتى لاحظها العقل ينتزع منها الوجود وانت خبير بما فيه اما اولا فلان جعل الماهية وان كان مستلزما
لجعل سائر اعتباراتها لكن من البين ان الامور الاعتبارية انما تعرض الماهية في الذهن لا في الخارج فيعود المحذور
جدا وان اراد ان جعل الماهية تقتضي جعل سائر اعتباراتها من الوجود وغيره في الخارج فيندفع المحذور فهو
فاسد قطعا اذ الامور الاعتبارية لا تكون مجعولة في الخارج واما ثانيا فلان ما ذكره من المخلص لا يجري في وجود
الواجب تع اذ لا شك انه ينتزع من ذات الواجب وجود مطلق كما هو صريح الشيخ ولا شبهة في انه معقول ثان
عارض له في الذهن فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى موجودا خارجيا اذ لم يحصل في ذهن اصلا وهو قطعي البطلان
ومن البين ان ما ذكره من المخلص لا يجري في هذه الصورة قطعا مع ان الشيخ اعتبر الحيثية المذكورة في حق الواجب ايضا
كما نقلنا انفا حيث قال وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع
منه الوجود وليت شعري ما وجه الغفلة عنه فالحق ان المحذور السابق مندفع بالحيثية المعتبرة في الواجب ولكن
ان المغلطة التي اوردها مندفعة بما حققناه وان فيما اختاره الشيخ ليس لمخلص ثم اقول قد اشتهر بينهم ان
الماهية غير مجعولة تارة هو المجعول اضافتها بالوجود الخارجي فههنا اربعة امور نفس الماهية ووجودها ونفس الاتصاف
واتصافها بالوجود الخارجي فالمجعول انما هو الاخير واما الثلثة الاول فليست بمجعولة فالاختلاف بينهم في ان الماهية
مجعولة او غير مجعولة انما هو بالنظر الى هذه الامور فمن قال بانها مجعولة اراد الاخير ومن قال بانها غير مجعولة اراد
الاول كذا حققه شارح المواقف ويؤيده ما نقل عن الرئيس انه ما جعل الله الشمس شمسا بل جعلها متصفا
بالوجود هذا الذي اختاره في تصانيفه جعل الماهية قال في حواشي التجريد الجعل يتعلق اولا بنفس الماهية
لا بكون الماهية هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها موجودة الى غير ذلك من الاعتبارات
كما هو مذهب الاشراقيين ثم اوضح المقام فقال التاثير قد يكون اختراعيا اعني باضافة الاثر على قابل كالصور
والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا
التاثير يستدعي مجعولا ومجعولا لها وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الاثر عن الليس المطلق وهذا لا يقتضي
مجعولا ومجعولا لها بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثير مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط
وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه اعني كون شيء هو الموجود او غيره
فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصور هذا التاثير نوع غموض

لم يفهم الكثيرون وقصروا التأثير الاول على المعنى الثانى ولم يعلموا ان ما يفيده الفاعل شئ يجب ان يكون له هوية
حتى يمكن ان يفيده شيئا واما ما نقل عن الرئيس فلا منافاة فيما اخترناه اذ لا يلزم من عدم جعل الشمس مشمسا عدم
جعل المشمس الا يرى الى قوله تعالى وجعل الظلمات والنور الاية ولعله نفى الجعل الاول وعبر عن الجعل الثانى بلازمه
لانه لم يفرق بين الجعلين ثم زاد تحقيقا وقال لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه فالجاعل جعل الشمس مشمسا
اذ لو لم يوجده لم يكن مشمسا فمراده انه لم يتعلق الجعل له بالذات فكونه هو مستغن عن تأثير جديد اى بعد وجوده
ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير الجديد اى بعد التاثير
فى الماهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو جعل المجعول اولا وبالذات كما هو فى كونه عندهم انيا فقد اتضح انه
اختار كون الماهية مجعولة على ما هو طريقة الاشراقيه وحمل الكلام المنقول عن رئيس المشائيين اعنى ابا على عليه
فالظاهر ان مراده من قوله وفى الممكنات اثر الفاعل هو هذا ايضا يعنى ان مبدأ الانتزاع فى الممكنات انفس الماهيات
المجعولة ان حمل الاثر على الاثر بلا واسطة او وجوداتها الخاصة ان حمل الاثر على الاثر بواسطة اذ قد عرفت ان جعل
الماهية يلزم جعل ما عداها من اعتباراتها فوجوداتها الخاصة ايضا مجعولة ايضا لكن بواسطة فمن قصر نظره
على الثانى فقد غفل عما فصلناه من نقل كلامه على انه لم يقل احد من الاشراقية والمشائية بان الوجودات الخاصة
مجعولة كما ظهر من تفصيلنا ثم انه اشار الى ما اختاره من تطلعه فى حواشى التجريد حيث قال ههنا نوع مصداق
حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول زائد فى
الجميع بحسب الذهن الا ان الاخرى هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته
بذاته ونحن نقول لعل طريقة الاشراقية الذى اختاره اشبه بما قاله المعتزلة من ان المعدوم ليس
بشئ وطريقة المشائية انسب بما قاله المعتزلة من ان المعدوم شئ متقرر فى نفسه لكن اثر الفاعل انما
يظهر فى الوجود ضرورة ان كل تاثير لا بد له من مؤثر ولا شك ان الماهيات قوابل للوجودات ولذا اتفقوا على تقدم الليس
على الاين بقدما ذاتيا ثم انه لا معنى لجعل الماهية الا جعلها متصفة بالوجود كما يشهد به الوجدان والتاثير
سواء كان اختراعيا او ابداعيا انما يتعلق بجعل الشئ اعنى جعله متصفا بالشيئية ولا فائدة فى التقسيم المذكور
فالحق هو ما اختاره المشائيون وهو الظاهر ايضا من كلمات الاكابر قدس الله اسرارهم وتحقيق كلماتهم خارج
عن هذا المقام فلا وجه لتاويل كلام الرئيس بما اول وقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وكذا قوله تعالى
خلق السموات والارض لا يدل على ما ذكره بل الظاهر من سوق الاية بيان ان الله تعالى جعل ماهيات هذه الاشياء
متصفة بالوجود الخارجى والعجب من الشارح المحقق انه اختار طريقة الاشراقية فى زوراه وجوراه مع
انه وضع هذين التعليقين لبيان طريقة الاكابر قدس الله اسرارهم وهم لا يرضون بكون انفس الماهيات
مجعولة كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم ولاجل ما ذكرنا اختار المحققون ومنهم المحقق الشريف والسعد
وصاحب التجريد على ما وجهه شارحه الجديد طريقة المشائية فعلى هذا يمكن ان يكون مراده من قوله وفى

وفي الممكنات اثر الفاعل ان مبدأ الانتزاع في الممكنات اثر الفاعل الذي هو الماهية المتصفة بالوجود على معنى ان الفاعل جعلها
متصفة بالوجود بخلاف الواجب تعالى فان مبدأ الانتزاع فيه انما هو ذاته بذاته من غير تأثير للفاعل فيه ولا يأبى عنه
كلامه في حواشي التجريد اعني قوله ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الغير اذ يمكن ان يكون مراده ذاته المتصفة
بالوجود من حيث هو مجعول الغير هذا فعليك بالتوجه اللايق مع التجرد الفائق ليتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان
وينجلي لك صبح الصدق عن وفق العيان فان قلت على مذهب جمهور اه اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى
ان النزاع بين الفريقين معنوي بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من الوجود مبدأ انتزاع المفهوم البديهي
والحال انه في الواجب ذاته بذاته فاورد السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين يكون
ذاته بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا بناء على ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات
الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الاثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لاثرها الذي
هو الوجود المعلول فتكون مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها كما في الماهيات الممكنة
الموجودة الا انها لما كانت من الفاعل الخارج لم يكن الانتزاع هنا من ذواتها بذواتها وهو بخلاف وجود الواجب
تعالى فانه لما كان من ذاته كان مبدأ الانتزاع فيه ذاته بذاته اي من غير مدخلية الغير في وجوده كما في ذاته فكان
السائل حمل قوله بذاته في قول المستدل ذاته بذاته على معنى ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود
زائد مكتسب من الغير سواء كان بوجود هو عينه كما في مذهب الحكماء او بواسطة وجود زائد مكتسب من نفسه
كما في مذهب المتكلمين فيكون المذهبان ح متوافقين في القول بان مبدأ الانتزاع في الواجب ذاته بذاته فلا يبقى
بينهم نزاع معنوي فظهر ان منشأ السؤال تعميم قوله بذاته مما يكون مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد لازم
للذات غير مكتسب من الخارج على ان يكون معناه ان مبدأ الانتزاع ذاته بلا واسطة من الغير سواء كان بوجود
هو نفسه او بوجود زائد على ذاته مكتسب من ذاته وموردة دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي على التقدير
المذكور فاما على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب والتقرير ظاهر واما على ان يكون منعا لدعوى ان
النزاع بين الفريقين معنوي على التقدير المذكور ويكون ح قوله لما كان الذات علة لوجودها اه سندا لذلك
المنع ويكون قوله فلا يبقى نزاع بين الفريقين من قبيل تفريع نقيض المقدمة الممنوعة على السند على ما هو العادة الادابية
هذا هو الظ من سوق الكلام فلا تلتفت الى ما طوله بعض الكرام مع ركاكته في تقرير المرام قلت القائلون
بالعينية اي بمعنى ان مبدأ الانتزاع في الواجب تعالى ذاته بذاته وهم الحكماء وطائفة من المحققين وحاصله
اما معارضة على المعارضة او اثبات للمقدمة الممنوعة بان يقال لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوي او لم يلزم ذلك
النزاع على ذلك التقدير لما استدل القائلون بالعينية على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على
بطلانه بان الذات اذا كانت علة لوجودها الذي هو اثره فاما ان تكون معدومة حين الايجاد والافادة
وهو مح بديهية مؤد الى انسداد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون

جمهوري م

بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض وخلاف المفروض
واما ان تكون موجودة بوجود زائد عليها فننقل الكلام اليه فان كان هذا الوجود عين الوجود المعلول نقلنا الكلام
الى هذا الوجود الزائد على الذات فلا بد له من علة هي الذات فاما ان تكون معدومة وهو مح لما عرفت واما ان تكون موجودة
بوجود هو عينها وهو مح لاستلزامه التناقض واما ان تكون موجودة بوجود زائد عليها وهكذا فيلزم اما الدور او تسلسل
الوجودات الزائدة المترتبة المتوقفة بعضها على بعض او الانتهاء الى وجود هو عينه مع لزوم تعدد وجود
شيء واحد فيما اذا لم يكن عينه وهو بديهي البطلان فلزم من هذا ان يكون النزاع بينهم معنويا واشار بقوله على ان
البداهة حاكمة بان اه الى منع بعض مقدمات دليل السائل المعارض اعني الملازمة في قوله لما كانت الذات علة للوجود
ويكون ذاته بذاته اه بناء على ان المعارضة المذكورة كما تعارضه تعارض دليل السائل اياها ايض فلا بد من منع
بعض مقدماته وحاصله انا لا نم انه اذا كان الذات علة لوجودها يلزم ان يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع هذا
المفهوم البديهي كيف والشيء الواحد لا يكون له الا وجود واحد بداهة فكونه بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم
البديهي فيه لا يتصور بما ذكرته من طريق العلية اذ معنى كونه بذاته كونه بنفسه وعينه لا ما زعمته من كونه مكتسبا من الغير
وانما يتصور بطريق العينية كما ذكره الحكماء فمن اين يلزم ان يكون النزاع بينهم لفظيا كما زعمه السائل فيكون
هذا المنع مبنيا على تحرير ان المراد في قول المستدل ان مبدأ الانتزاع في الواجب ذاته بذاته بنفسه وعينه لا ما
لا ما هو اعم منه كما زعمه المعارض السائل فمن حمل هذا الكلام على اثبات الملازمة الممنوعة التي تضمن معارضة السائل
منعها كما زعمه ايض فقد بعد في كلا المقامين عن سوق الكلام وارتكب بما لا وجه له نعم يمكن ان يكون هذا معارضة
اخرى على ان يكون التحرير المشار اليه دليله ولك ان تحمل قوله القائلون بالعينية اه على منع المقدمة الاستثنائية
من قوله لما كانت الذات اه وقوله على ان يكون البداهة حاكمة على منع الملازمة في هذا القول المذكور بعد تسليم العلية
المذكورة وحاصله انا لا نم حقية العلية المذكورة كيف وهم استدلوا على بطلانها بان يقال هكذا ولو سلم
فلا نم ح كون مبدأ الانتزاع ذاته بذاته حتى يرتفع النزاع بينهم والسند هو التحرير الذي اشرنا اليه فان
كان السؤال المذكور استدلالا فالامر ظاهر وان كان منعا مع السند على ما اشرنا اليه يكون المقابلة صحيحا بحسب
الظاهر اذ لا شك في انه وان كان سندا ح لكنه في صورة الدليل وعلى كل تقدير اندفع ما توهم من عدم انطباق
هذا الجواب للسؤال المذكور بناء على ان المذكور في مقام الجواب انما هو ابطال مذهب المتكلمين لا اثبات النزاع المعنوي
بين الفريقين كما هو المط وما قيل في تطبيق هذا الجواب للسؤال من ان المراد منه ان الانتزاع عن الذات بمدخلية
العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع مع ان المراد في التحرير السابق هو هذا فراجع الى ما حققنا
في تحقيق قوله على ان البداهة اه فهو في الحقيقة تحرير مراد الحكماء من قولهم ذاته بذاته اه وابقاء للنزاع المعنوي
بينهم والقول في رده بان انتزاع الوجود المطلق في الكل ليس الا بواسطة العلية ومبدائية الاثار ولو عند
القائلين بالعينية فلا يفيد هذا الكلام بيان الانطباق بل هو بيان ما به الاتفاق ليس بشيء لان كلام القائل

المتوهم جمهور الناظرين كما قيل

كفوي ١

كفوي ٢

القائل صريح في تحرير المراد بان الانتزاع فيما زعمه المتكلمون لا يفيد كون الذات بذاتها مبدأ للانتزاع كما هو عند
الحكماء ومن البين ان العلية والمبدائية فيما ذهب اليه احدى الطائفتين غيرها فيما ذهب اليه الاخرى فلو اشتراك فيها
مع ان كلام القائل اعني قوله بعد علية الموجود يرد الاشتراك ويحقق الانطباق قطعا ثم ان الاستدلال المذكور
على بطلان مذهبهم وكذا قوله على ما بطريق العلية في الواقع اما الثاني فظ واما الاول فلانه اذا كانت العلية المذكورة
بط كان ذلك باطلا بطريق العلية ايضا اذ لا علية ح حتى يوجد هنا كون مبدأ الانتزاع ذاته بذاته بهذا الطريق
واذا كان كون مبدأ الانتزاع ذاته بذاته ههنا باطلا في الواقع كان ذلك بط عند المتكلمين ايضا لانهم عقلاء اذكياء
لا يعتقدون خلاف ما هو الواقع وان زعم السائل صحته وتلخيصه انهم بعد التحرير المذكور لا يقولون بان
مبدأ الانتزاع في الواجب ذاته بذاته لا يكون مبدأ الانتزاع في الواقع لانه لا يكون كذلك عند اهل المذهب اعني
المتكلمين وان كان باطلا في نفسه والنزاع المعنوي انما يرد على الثاني لا على الاول انتهى وذلك لما عرفت ان الاول
مستلزم للثاني او المقصود من الجواب هو الثاني فلا حاجة في الجواب عنه الى التحرير ان المراد ههنا سواء كان من الحكماء او من
المتكلمين ان تكون الذات بذاتها مبدأ للانتزاع في الواقع لا ابداء ونون في الزعم على انه خلاف ظاهر جدا ولو سلم فلا
يمكن خلاص الطرفين ههنا من الزعم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ضرورة ان مفيد الوجود لا بد وان يكون
موجودا في مرتبة الافادة وهذا معنى قوله لان الايجاد فرع الوجود وكل منهما عكس نقيض قوله الشيء ما لم يوجد لم يوجد
وهو ظاهر والكل بديهي لكن اورد الثاني لازالة الخفاء بالنسبة الى البعض لاذهان القاصرة ولكون قوله الايجاد
فرع الوجود اخصر من قوله ان مفيد الوجود موجود اه اختاره عليه فقيل ههنا الاولى ان يقول بان مفيد الوجود
موجود في مرتبة الافادة آما اولا فلان ما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمون من كون الوجود موجودا
خارجيا مع ان التحقيق انه امر اعتباري كما ذهب اليه البعض الاخر وما ذكره لا يشمله وثانيا فلان الايجاد متبادر
في الفعل الاختياري والمراد ههنا بخلاف افادة الوجود انتهى ناشئ من عدم الفرق بين الدعوى وبين التنبيه
عليه ولو سلم فلا نسلم فيما ذكره مخصوص بكون الوجود موجودا خارجيا اذ الايجاد كما يكون للوجود يكون للامر الاعتباري
ايضا قطعا ولا نسلم ايضا ان الايجاد متبادر في الفعل الاختياري ولو سلم فكذلك الافادة مع ان الايجاد بمعنى
افادة الوجود ايضا والحق ان ما ذكره الشارح مع كونه مفيدا للمراد اخصر واوجز ثم اقول قد اورد الامام على
قولهم الايجاد فرع الوجود الذي هو مساو لقولهم مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة ضرورة بانه لم
لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي ويكون تقدمها عليه بالذات لا بالوجود كما ان ذاتيات
الماهيات متقدمة عليها بالذات لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن
علة قابلة لوجوده مع ان تقدم الوجود ايضا ضروري وردّه الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما
يكون علة لوجود امر موجود في الخارج وبداهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلاحظ
كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظه العقل مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلاحظه

العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
فاذن هى المهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود
العقلى لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت هذا فتقدم قابل الوجود ايضا
كذلك لما سيجئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا فى شرح المقاصد وتلخيصه ان الكلام انما هو فيما
يكون علة لوجود امر موجود فى الخارج وتقدم العلة فيه على المعلول بالوجود ضرورى وما ذكر من الصور الثلثة
فالتقدم فيه انما هو بحسب العقل لا بالخارج وليس الكلام فيه مع ان التقدم فيه لا ينفك عن الوجود العقلى ايضا
هذا ثم قال نقول بحثا لا تحقيقا لانم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
ههنا سوى ان تلك المهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهية العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود
الغير ومن هنا يستدل بالعالم على وجود الصانع هذا ويقرب من هذا ما قيل على استدلالهم المذكور من ان
كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع بل التحقيق
ان الوجود من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية فلا يحتاج الى علة موجودة حتى يلزم من كون الذات
علة لوجوده تقدمها عليه بالوجود واجاب عنه الشريف فى شرح المواقف بانه ليس المراد ان الوجود يحتاج الى
علة يجعل بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالمهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة اما
المهية او غيرها والثانى باطل والا لزم كون الواجب واتصافه بصفة معلولا للغير وعلى الاول يلزم كون الذات
موجودة قبل اتصافها بالوجود هو للبداهة المذكورة وبهذا يندفع اعتراض الفناذانى ايضا واما ما قاله
بعض الاذكياء ههنا من ان من قال بان ماهيته مفيدة لوجوده وهم المتكلمون فقد قال بان وجوده عين ماهيته
من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشئ موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون الشئ موجودا
الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون ماهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثر المترتب على وجوده
وهو ذاته منشأ تلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان اثرها تترتب على وجودها فذات الواجب اذا
فرض منشأ لوجوده لكان هو بذاته على هذا التقدير منشأ لاقرى الاثار وهو وجود الواجب فيكون ذاته عين
وجوده وقد فرض غيره فمندفع بان من قال ان وجوده زائد على ذاته وان ذاته مفيدة لوجوده فالوجود عندهم اما موجود
خارجى كما يستفاد من ظاهر كلمات اكثرهم واما امر اعتبارى وهو التحقيق عندنا لكل فمن اين يلزم عليهم من القول
بكون الذات مفيدة لوجوده القول بكون الذات عين وجوده من حيث لا يشعرون على ان من قال بكون
الوجود عين الذات جعل الوجود مبدأ الاثار الخارجية ومن البين ان من قال بكون الذات علة لوجوده انما
جعل الذات مبدأ الامر اعتبارى هو الوجود لا مبدأ الاثار خارجية مع انه فرق ظاهر بين كون الشئ موثرا

ان ارجع الضمير
نبحث للمقام

نقله الكنبوى

مؤثرا وبين كونه مبدأ الاثار خارجية فالمتكلمون جعلوا الذات مؤثرا في الوجود والحكماء جعلوا الوجود مبدأ الاثار
الخارجية فليس على مسلك المتكلمين غبار الا ما استدل به الحكماء على بطلانه وقد عرفت حاله مما نقل عن الامام
وعن التفتازاني وان دفعه الطوسي والشريف وغيرهما من المحققين ونحن نقول معنى كون الوجود عين الذات
في الواجب تعالى عند القائلين به ان العقل لا يفصله الى ماهية ووجود ومعنى كون وجود الممكن زائدا على ما
هية ان العقل يفصله الى ماهية ووجود اذ لا نزاع بين المحققين في كون الوجود من المعقولات الثانية فالعينية
والزيادة انما يظهران في العقل صرح به في حواشي التجريد فح نقول لا نم ان العقل لا يفصل الواجب الى ماهيته
ووجود قائم بذاته تعالى ونحن راجعنا الى وجداننا فوجدنا التفصيل المذكور ايض من غير فرق غايته
ان وجوده الخاص من ذاته تعالى ووجود الممكن الخاص من الفاعل تعالى واما قولهم الايجاد فرع الوجود
~~وقولهم مفيد الوجود~~ وقولهم مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة انما يسلم في ايجاد غيره لئلا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع لا في ايجاده تعالى ووجوده الخاص بمعنى عدم احتياجه تعالى في وجوده الى غيره ولا يلزم
هنا تقدم الذات بالوجود على وجوده فلا يتم الاستدلال المذكور ايض فالحق ههنا ما عليه المتكلمون من كون
وجود الواجب امرا اعتباريا زائدا على ذاته واما كون وجوده موجودا خارجيا زائدا على ذاته فلم ينقل ذلك
عن احد منهم وان تكلموا في حق الوجود في اثناء المباحثة بعد تسليم عدم كونه من المعقولات الثانية بانه موجود
بوجود هو نفسه من غير لزوم تسلسل هنا فذلك كلام منهم بحثا لا تحقيقا والا لجعلوه في الواجب تعالى من الصفات
الحقيقية مع ان القائلين بالصفات الحقيقية للواجب تعالى حصروها في سبع او ثمان فما تكرر في كلام بعضهم ههنا
ان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود خارجي محتاج الى البيان وبالجملة فالبراهين التي اوردوها في عينية
الوجود الخاص للواجب غير تام يشهد بخلافها الوجدان الصادق والمفاسد التي الزموها على المتكلمين مندفعة
كما اشرنا اليه ثم اقول ايضا لا منع من العقل في تفصيله الواجب الى ماهية ووجود فان زعموا انه مستلزم للتركيب
المحال في الواجب تعالى فنقول قد قرر في محله وقد سبق ايضا ان البساطة العقلية في الواجب تعالى لم يقم
عليه برهان فضلا عن استحالة كونه مفصلا عند العقل الى ماهية ووجود فالحق ما عليه المحققون من
المتكلمين من ان الوجود امر اعتباري زائد في الواجب كما في الممكن والعجب من التفتازاني وغيره من المحققين
انهم طعنوا في حق بعض الفلاسفة والصوفية قدس الله اسرارهم في قولهم بوحدة الوجود الذي سبق
تحقيقه اجمالا مع ان الفلاسفة الذين ذهبوا الى عينية الوجود للواجب ذهبوا باسرهم الى القول بوحدة
الوجود كما هو المصرح في الكتب الحكمية وكذا الصوفية ايض فما بالهم طعنوا في القول بوحدة الوجود مع تحقيقهم
مذهب الفلاسفة في القول بعينية الوجود للواجب نعم لا كلام في ان حقيقة الممكن وانما الكلام في ان
وجود الواجب زائدا على ذاته كما في الممكن فمن ذهب الى عينية الوجود للواجب فلا بد له ان يقول ان الوجود
الواجبي مع كونه عين الواجب تعالى انبسط على هياكل الموجودات كما صرح به الفلاسفة باسرهم فيكون

كلبنوى ١

.... الوجود زائد على ص

الوجود زائد في الممكن فهؤلاء المحققون من المتكلمين الذين ذهبوا الى عينية الوجود في الواجب اما ان يسلموا القول بوحدة
الوجود واما ان يرضوا بمذهب المتكلمين من كون الوجود زائدا في الكل هذا هو مقتضى التحقيق في هذا المقام الذي تحيرت فيه
اذهان الاذكياء العظام والحمد لله على نعمه الجسام وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه في كون الوجود عين الواجب
وفي كون الصفات عين الواجب ايضا منها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم
غير المعلوم ومنها ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها فاما ان يكون زائدا في الكل او يكون عينا في الكل
ولما بطل الثاني بالبراهين يثبت الاول ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبدأ بل عدمه وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود وان تخلف الحكم في بعضه
لانتفاء شرط الذي هو التجرد ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير
ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته ومنها ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق
لزم تعدد الواجب وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح
جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون
في الاعيان فان كان بدون الكون فهو محال وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال او خارجا عنه
وهو المطلوب وحاصل انكشاف هذه الشبه بالتقرير المذكور انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ما هو حقيقة
الواجب وانما النزاع في زيادة الوجود الخاص والذي يدعيه انه عين الواجب هو وجود الخاص هذا عصارة
ما في الشرح الجديد للتجريد والوجوه المندفعة المذكورة وان ذكرت مع دفعها في اثناء البحث لكن لخصناها
مع دفعها ثانيا لتلخيص المقام وانما اطنبنا الكلام في هذا المقال لانه معركة عظمة بين الاعلام الكمل واهل
الكمال وقد حقق الله الجلال بحيث يندفع عنه القيل والقال ولا يتضح مرامه الا ببسط الجمل وتفصيل الاجمال
وان كان تحقيق الحق في ذلك على ما هو عليه مربوط بعناية الله الملك المتعال قال المص لا خالق سواه على تقدير
وجود واو العطف هنا يكون عطفا على خبر ان فالمعنى واجمعوا ايضا على انه تعالى لا خالق سواه ومتصف بصفات
اه كما قرره البعض فعلى هذا يكون عطفا على خبر ان فالمعنى واجمعوا ايضا على انه تعالى لا خالق سواه ومتصف
بصفات له كما قرره البعض فعلى هذا يكون المراد بالسلف فيما سبق اهل السنة والجماعة كما حققناه سابقا
واذا لم يتفطن له ذلك البعض حيث جعل السلف فيما سبق اعم من اهل السنة والجماعة والتزام بهذا العطف
تخصيصهم بهم اذ لا اجماع في هذه المسئلة لغيرهم فقد تناقض من حيث لا يشعر والحق ما قررناه من التخصيص
باهل السنة والجماعة هذا وآما على تقدير عدم وجود الواو هنا كما في النسخ عندنا فهو خبر بعد خبر لان او جملة
استينافية ثم الخالق المنفي اعم من ان يكون بالاستقلال كما هو المتبادر ففيه رد على المشهور والحكماء من كون
العقل خالقا للعقل والعقل خالقا للاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يوافقهم تحقيقهم
كما ذهب اليه المحققون ومنهم الشيخ والطبيعيين ايضا والمعتزلة ايضا حيث زعموا ان العبد لا خالق لافعاله

كلبنوكرم

استقلالا صح

لافعاله او بالاشتراك ففيه رد لعبدة الاصنام والمشركين حيث زعموا شركة معبوداتهم الباطلة في خلق بعض الاشياء
وان لم يزعموها في الجميع على ما دل عليه النصوص وللحكماء والمعتزلة ايضا اذ اثبات خالق سواه يقتضي الاشتراك ولذا
اعترضوا على المعتزلة في هذه المسئلة بلزوم كونهم مشركين وان دفع ذلك عنهم فالاشتراك بهذا المعنى اعم من الاستقلال
كما قررناه ولما ذكرناه عم الشر المخلوق ههنا من الجوهر والعرض واما ما قيل من انه اذا عمم الخالق المنفي من الاستقلال
ومن الاشتراك كما هو الظاهر يكون فيه رد المذهب الاستاذ لا يقول بشركة العباد في الخالقية غايته انه يجعل قدرة
العبد جزء المؤثر فمن اين يلزم منه شركة العباد لله تعالى في الخالقية مع ان تاثير قدرة العبد مشروط عنده بتاثير
قدرة الله تعالى في ذلك الفعل مع كونها قوية غالبة وقدرة العبد ضعيفة عاجزة وقد جرت العادة الالهية بانضمام
قدرة العبد العاجزة الى انضمام تلك القدرة الغالبة فظاهر انه ليس في مثله شركة قبيحة يليق ان ينفى والحق
انه لا شركة في مذهب الاستاذ ولو سلم فليست بشركة مذمومة فلا ينبغي ان يدرج في هذا الكلام والعجب من هذا
القائل انه كيف يسوغ له ادراج الاستاذ في زمرة المشركين مع انه من اكابر اهل السنة والجماعة المحققين وسنحقق
ان مسلك الماتريدية مسلك الاستاذ فكيف يزعم بهذا الكلام تحقيق مذهبهم وتنويه شانهم حفظنا الله واياكم
عن مثل هذا الزلل للادلة النقلية التي هي العمدة لاسيما في هذا المطلب واما العقلية فلا يعتد بها الا بعد
تاييدها بها ولذا قدمها حجة الاسلام على الادلة العقلية كما سياتي وتركها ههنا كما اشرنا اليه واما لان المدعى ههنا هو
الحكم المجمع عليه وهو لا يثبت بالادلة العقلية نعم لو كان قوله لا خالق سواه منفصلا عما قبله لساغ ذلك ثم ان
مدار الاستدلال بالاية الاولى هو ان الشيء المستغرق اما بمعنى الموجود كما هو معناه الحقيقي عند الاشاعرة
وعند اهل الشرع ايضا فيشمل كل موجود جوهرا كان او عرضا اولا وهو الواجب فيستثنى هو منه عقلا اذ لا يتعلق
به الخلق قطعا بالبراهين القاطعة واستثنائه منه عقلا لا ينافي قطعيته في الباقي كما تقرر في الاصول واما
بمعنى ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه موجودا كان او معدوما على ما هو معناه المجازي عند الاشاعرة وقد ذهب اليه الحكماء
ومن تبعهم فيستثنى منه الواجب والممتنع وسائر المعدومات الصرفة عقلا ومداره بالاية الثانية على كون الاستفهام
للانكار فيفيد انكار خالق سوى الله تعالى سيما مع كلمة من الاستغراقية قيل فالاية الثانية نافية لمذهب الاستاذ
وفيه انه يشعر بان الاية الاولى لا تنفي مذهب الاستاذ وكانه بنى ذلك على ان اشتراك العباد له تعالى في خلق
بعض الاشياء عند الاستاذ لا ينافي كونه خالقا لكل شيء على ما هو مفاد الاية الاولى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الاستاذ
لا يقول بشركة العباد بالمعنى المتنازع فيه ههنا كما حققناه واما ثانيا فلان قوله تعالى خالق كل شيء موجبة
كلية تنافي السلب الجزئي قطعا فكيف لا ينفي مذهب الاستاذ على تقدير صحته على ان الاية لله وردت في مقام التمدح
ولا مدح مع ثبوت الخلق بالاشتراك واما ثالثا فلانه لا يتم التقريب ح اذ الخالق المنفي اعم كما زعمه فاللازم من
الدليل ح ينفي خالق سواه استقلالا والمطلوب ليس ذلك مع انهم صرحوا بتمامية التقريب فالحق ان يطرح
هذا الكلام من هذا المقام قال امام الحرمين في الارشاد من هذا النقل يظهر انما اشتهر عنه من انه متحد

كلبنوي م

كلبنوي م

لله
مع ان ترتب قوله فاعبدوه على سابق الاية يقتضي ان خالق هنا سواه
لا استقلالا ولا اشتراكا على تقدير صحته لان معناه انه تعالى خالق
كل شيء من الموجودات والمنافع والمضرات فلا شيء في ايدي العباد حقيقة
فلا يكون التذلل والخضوع الا له تعالى ولو لم يكن الاية المذكورة
نافية كما زعمه لم يصح ترتب قوله فاعبدوه على ما سبق وهو مح ولهذا
الوجه اخذ الش هنا قوله تعالى فاعبدوه

متحد مع الفلاسفة فى هذه المسئلة غير صحيح ثم الغرض منه الاثبات لمدعى المص من كون الحكم المذكور مجمعا عليه على تقدير وجود الواو
فى المتن او الاثبات للمدعى بالاجماع على تقدير عدمها على انه لا مانع ايض فى الصورة الاولى من كونه مثبتا للمدعى بالاجماع
وغاية ما يتوهم لزوم اثبات الاجماع بالاجماع وذا ليس بلازم اذ الثابت به ح انما هو المدعى المجمع عليه لا الاجماع على انه
يجوز ان يكون ح تفصيلا للمدعى وبيانا له لا مثبتا له هذا من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا
يتعلق به بان الثانى مخلوق له تعالى والاول غير مخلوق له تعالى بل الكل مخلوق له تعالى وانما ذلك الفرق وقع
فمن بعدهم من المعتزلة بمجرد اهوائهم والحكم بعقولهم وهذا المعنى صريح فى كلام الامام حيث قال بعد المنقول المذكور
واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم
المتقدمون منهم يمنعون من تسمية العبد خالقا واجترء المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه
فى الارشاد واما ما قيل من ان معنى كلامه ههنا انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد وسلبها عنه بالكلية او باثباتها
مع سلب التاثير عنها اشتراكا او استقلالا فقد رد بانه حمل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور
حادثا بعد السلف وقد عرفت انه مخالف لتصريح الامام لكن مع ذلك لا يضر اصل المق الذى هو ثبوت الحكم
المجمع عليه بالاجماع الذى اشار اليه وقال الامام حجة الاسلام تلميذ امام الحرمين لما بطل الجبر المحض وهو
ان لا فعل للعبد بل للحيوان مطلقا اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجماد لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار
واحترز بقوله المحض عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما يقول به الاشعرى بل الماتريدى على ما ستعرف
بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا فى افعاله بالمعنى المذكور لم يكن فرق بين حركة الماشى اختيارا وبين
حركة المرتعش اضطرارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها ذلك بط بداهة لانا نفرق ضرورة
بين الحركتين المذكورتين بان الاولى مقارنة للقصد والارادة دون الثانية لكن لا يحكم الضرورة بان
المقارنة لقدرة العبد تحصل بتاثيرها استقلالا او اشتراكا بل يحتمل ان تحصل تلك المقارنة بتاثير
القدرة القديمة استقلالا او اشتراكا كما احتمل حصولها بتاثير قدرة العبد استقلالا او اشتراكا كما ذهب
اليه المعتزلة فلا يتم مدعانا ههنا الا بابطال الاحتمال الاخير ولذا قال وبطل اى ولما بطل ايض كون العبد
خالقا لافعاله الاختيارية للادلة النقلية قدمها لكونها مرجعا للادلة العقلية من حيث
الاعتداد بها وللاشارة الى رجحانها على ادلة الخصم وان كانت لهم ادلة نقلية على مدعاهم ومن ادلتنا
النقلية ايضا قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون سواء كانت كلمة ما مصدرية او موصولة ومنها قوله
تعالى هو الله الخالق واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور والذين تدعون من دون الله
لا يخلقون شيئا ماذا خلق الذين من دونه ومنها نحو ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلنى مقيم الصلوة
واجعله رب رضيا ومنها مثل فعال لما يريد يفعل ما يريد ويحكم ما يشاء ومنها نحو كل من عند الله وما
بكم من نعمة فمن الله وانما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب فى قلوبهم الايمان وانه اضحك

عـ١١
لا يقال قوله لا خالق سواه من الاحكام
العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع
وذا لا يثبت بالاجماع لانا نقول معنى ثبوته
بالاجماع هو ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم
قاطعا فيه وان لم نعرفه بالتفصيل
لا بمعنى اثباته فى نفسه بمحض
الاجماع حتى يرد ما ذكر
فى شرح المقاصد
منه

كفوى م
كلنبوى م

اضحك وابكى وهو الذى يسيركم فى البر والبحر وما يسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها الاحاديث الواردة فى ان كل كائن
بتقدير الله ومشيته وادلة الخصم السمعية كثيرة وقد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من
ان يحصى من قوله تعالى الذين يؤمنون ويقيمون اه الى المهتدون قلنا لكنه غير المتنازع الثانى الايات الواردة فى
الامر والنهى والذم والمدح والوعد والوعيد وقصص الماضين للاتعاظ والاعتبار قلنا ايضا غير المتنازع لانا
لا ننكر كسب العباد وانما تقوم هذه الادلة على الجبرية النافين له الثالث اسناد الافعال الموضوعة للايجاد
الى العباد من عمل صالحا فلنفسه وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون
اصابعهم فى اذانهم فنبذوه وراء ظهورهم حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز فى
الاسناد توفيقا بين الادلة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل
فانه بمعنى التصيير او نقول على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر فى الفعل ان ذلك المجموع بخلق الله
من غير اعتبار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الايات الدالة على انه لا مانع
من الايمان والطاعة والالجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى فالهم لا يؤمنون
لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك قلنا المراد الموانع الظاهرة
التى يعرف بها الكل والموانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بها الخامس تعليق افعال العباد بمشيتهم
دون مشيته نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيتهم بمشيته تعالى قال الله
تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله كذا فى المقاصد وشرحه والادلة العقلية المبسوط منها ان فعل العبد
لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على الشمول قدرة الله تعالى لجميع الممكنات ومنها انه لو كان فعل العبد بقدرته
لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر فى النائم والماشى والناطق والكاتب ومنها معلوم الله من فعل
العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى فى مكنة العبد وان كان ممكنا فى نفسه فان قيل المعلوم وقوعه
بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك فيعود المحذور ونقض بفعل البارى تعالى وقد يستدل ايضا
بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله
كخلق الايمان احسن من فعل البارى كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه هذا وللخصم ايضا ادلة
عقلية ذكرت مع اجوبتها فى الكتب الكلامية وجب ان يعتقد جواب لما اى وجب الاقتصاد فى الاعتقاد
وهو الذى اشار اليه الخ كذا فى شرح المقاصد والمراد من الاقتصاد هو التوسط بين افراط المعتزلة اى
التفويض الى العباد وبين تفريط الجبرية وهو سلب الكل عنهم وهو المنقول عن السلف حيث قالوا الاجبر
ولا تفويض بل امر بين امرين ويحتمل ان يكون المراد التوسط بين افراط الجبرية حيث فوضوا الكل الى الله
تعالى وبين تفريط المعتزلة حيث قصروا فى حق الله تعالى وفوضوا الامر الى العباد هذا واعلم ان هذا المقام
مما تحير فيه الافهام ونحن نقرر لك اولا ما عند بعض الناظرين ههنا وبينا عليه ثم نحقق الامر على ما تقرر

حنفى

عند اولى الالباب بعون الله الوهاب قال ذلك البعض ما حاصله الصفة التى يتمكن بها الحيوان من مزاولة افعال
شاقة تسمى قوة ويقابلها الضعف وتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقا عند البعض
وبشرط ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لا على نهج واحد عند الاخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد صار بحيث
يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحا والا فالقدرة شانها
التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس كذلك فالمراد مبدأ تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند
الاشعرى ولما كانت الاعراض متجددة عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل قدرة من
شانه التاثير ويصير العبد بحيث يصح ان يوجد الفعل بتاثير قدرته وان لا يوجده ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه بل يوجده الله
تعالى عقيبه بطريق جرى العادة فحصول ذلك الفعل بتاثير قدرة الله تعالى استقلالا نعم العبد يصرف
ارادته الى ذلك الفعل لكن ذلك الصرف ايضا مخلوق الله تعالى عنده فلم يكن للعبد مدخل فى ذلك سوى
كونه محلا له وان كان لقدرته مدخل فى ذلك بمعنى ترتب ذلك الفعل عليه عقيبه عادة وكذا الحال فى مذهب
القاضى ابى بكر الذى هو مذهب الماتريدية بعينه بالنظر الى اصل الفعل الا ان فى قدرة العبد ان يجعله
طاعة او معصية عندهم كما فى لطم اليتيم بنية التأديب او بنية الاذى بناء على ان الارادة الجزئية التى
هى عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارا غير
مخلوقة لله تعالى لكونها اما من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال
المتوسطة بين الموجود والمعدوم فلا يلزم ان يكون موجد البعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها
وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادى لتأثير قدرة الله تعالى بخلاف ذلك عند الاشعرى
لانها وان كانت سببا عاديا للتاثير الا انها من الموجودات المخلوقة له تعالى فليس فى قدرة العبد تاثير عنده
لا فى اصله ولا فى وصفه بخلاف ما عند القاضى والماتريدية ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة
او المعصية حاصلا بالقدرة القديمة وحدها على مذهبه وبمجموع القدرتين على مذهب القاضى على ان
يكون قدرة الله تعالى مؤثرة فى اصل الفعل وقدرة العبد فى الوصف الاعتبارى لا بمعنى ان العبد
يجعله طاعة او معصية لان ذلك مذهب الاعتزال بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضى
او غير مرضى فبسببه يخلق الله ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالطاعة او المعصية ثم
قال الباء السببية او الاستعانة فى قوله وبقدرة العبد اه وان كانت ظاهرة فى انطباق كلام
الامام على مذهب القاضى لكنه منطبق على مذهب الاشعرى انما يتم بابطال مذهب القاضى ودونه
خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاد بافضائه الى شركة العباد الا ان يقال كلام الامام شامل
لمذهب الاشعرى والقاضى معا لانهما سيان فى الاقتصاد كما هو الظاهر من كلام شارح المقاصد انتهى
مع بعض الاعانة منا ونحن نقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما اورده من المقدمة فى بيان معنى القوة

ايضا نعم يتجه عليه ان وجوب اعتقاد الاشعرى صح

القوة والقدرة بعد تسليم صحتة لايخفى مافيه من الكدرة وآلاقرب ماأورده شارح المواقف نقلا عن الرازى
حيث قال ماحاصله القوة لفظ وضع اولا للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه ان يصدر عنه افعال شاقة
ثم ان للقوة مبدأ ولازما أما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم
فهو ان لاينفعل عن الشئ بسهولة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى اللازم وهو اللاانفعال
ثم ان للقدرة وصفا كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم وهو الامكان لان القادر لما صح منه ان
يفعل واذ لايفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم فيقال للابيض
انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود هذا فظهر منه ان تفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير باللازم
لان الصحة بمعنى الامكان وقد عرفت انه لازم لها والمراد المبدأ وظهر ايضا انه يطلق القوة على القدرة وعلى اللاانفعال
وعلى الصفة المؤثرة وعلى الامكان فلو قيل القوة صحة الفعل والترك لم يكن فيه مجازا وآما ثانيا فلانا لانم اتحاد القاضى
والماتريدية فى المذهب ههنا وقد حقق اصحابنا الماتريدية ومنهم صاحب التوضيح الى ان القدرة العبد مدخلا
فى اصل الفعل وجعلوها جزء المؤثر كما هو صريح فى التوضيح ولذا جعلوا مذهبهم مسلك الاستاد وقد قال المولى
الخيالى فى تحقيق هذه المسئلة والمراد ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب
الاستاذ ومداوحضا كما هو مذهب الاشعرى هذا فقد جعل مذهبا لاشعرى مقابلا لمذهب الاستاد وهو فى
صدد تحقيق مذهب الماتريدية والاشعرى فدل ذلك قطعا على ان مذهبهم مذهب الاستاد لامذهب القاضى
على انهم اى اصحابنا انما اعتبروا الارادة الجزئية الاعتبارية ههنا ليخرج علة ذلك الفعل من الايجاب الى الاختيار
اذ من البين انها لو لم تتغير فى اصل الفعل كما هو مذهب القاضى يكون صدور اصل الفعل اضطراريا لكونها
علة التامة امورا موجودة مخلوقة لله تعالى فلا يوجد منا افعال اختيارية مع ان الكلام فيها بل يلزم من
ذلك ان يكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله تعالى الله تعالى عن ذلك وهذا هو السبب لاعتبار الارادة الجزئية
الاعتبارية جزأ من كل علة كما حققه صاحب التوضيح ولهذا اعترضوا على الاشعرى ان مذهبه جبر محض وان
ادعى انه جبر متوسط فالجبر المحض لازم للقاضى فى صدور اصل الفعل من الفاعل واذ لم يلزم له ذلك فى صدور
الوصف مع ان القاضى من الاشاعرة ولا يقول بتأثير القدرة فى شئ فما معنى انكاره فى اصل الفعل واثباته
فى الوصف وهل هذا الا مخالفة منه للاشعرى على تقدير صحته وآما ثالثا فلانا لقاضى مع كونه من الاشاعرة
المنكرين للحال قال بالحال فعلى تقدير اثباته للارادة الجزئية يكون قولا بالحال فما معنى التردد فى كون الارادة
الجزئية عندهم من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وتخصيص الثانى بصاحب التوضيح تخصيص بلا مخصص
لان كثيرا منهم اثبتوا الحال وبنى الماتريدية باسرهم تحقيقهم ههنا على القول بها وآما رابعا فلان الباء سببية
او الاستعانة ظاهرة فى مذهب الاشعرى دون القاضى اذ الكلام ههنا فى الافعال لا فى الاوصاف على ان كلمة
الباء ليست ظاهرة فى السببية او الاستعانة بل يحتمل ان تكون للملابسة والمصاحبة على ما هو الظاهر من اصل

الاشعرى وهو الظاهر من تفسير الكسب بالمقارنة عنده كما فى شرح المواقف وان كانت تلك القدرة سببا عاديا لصدور
الفعل عن قدرة الله تعالى وذا لا يقتضى كون الباء للسببية او الاستعانة وتلخيصه ان الكسب ههنا عنده مقارنة
الفعل بالقدرة والباء داخلة على الثانى دون الاول وكلا منا بقولنا وبقدرة اه انما هو فى الاول فافهم واما
خامسا فلانا لو سلمنا ان وجوب اعتقاد الاشعرى انما يتم بابطال مذهب القاضى لكن لا نم ان دون ابطاله خرط القتاد
على ما حققناه وليس فى مذهب الاستاذ شركة العباد اذ لا بد فيها من تفرد كل من الشريكين بما له دون الاخر وذا
غير موجود فى مذهبه على ما سنحققه وآما سادسا فلانه لو سلم ان الظاهر من كلام شارح المقاصد شمول كلام
الامام لمذهبى الاشعرى والقاضى وسلم ايضا تساويهما فى الاقتصاد لكن لا يتم بذلك غرض الامام من وجوب اعتقاد الاشعرى
اذ لا يتم ذلك الا ببطال مذهب الماتريدى ومذهب الاستاذ الذى هو مذهبهم ولعله بنى ذلك على ان مذهب الماتريدية مذهب
القاضى وقد عرفت ما فيه بل الظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام الامام شامل لمذهب الاشعرى والماتريدية ومذهب
القاضى المغاير للاولين وان كان شموله للثالث اشبه ولكون القاضى من اتباعه وان خالفه فى بعض المواضع كما
ههنا فى الوصف وسر الشمول ان الكل سواء فى الاقتصاد اذ لم يوجد فيه تفويض الافعال الى العباد كما فعله اهل الاعتزال
والعناد هذا ثم نقول فى تحقيق المذاهب الثلثة وان ظهر مما فصلناه ان الاشعرى لا يقول بتاثير قدرة العبد اصلا
لا فى الاصل الفعل ولا فى وصفه بل مذهبه ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل ارادة جزئية وهى المتعلقة
بالفعل او الترك واستطاعة على الفعل مهما يخلق عقيبها ذلك الفعل مع وصفه فلا تاثير لقدرة العبد ههنا
فى شئ وانما الكسب عنده مقارنة ذلك الفعل لقدرة العبد فبالنظر الى العبد لا يوجد هنا مدخلية ما لكون
قدرة العبد سببا عاديا لخلق ذلك الفعل ومن هنا اختلفوا فى تقرير مذهبه فمنهم من اقتصر على مجرد المحلية
ومنهم من زاد عليه وجود مدخلية ما ههنا وقد عرفت الحال والماتريدية يقولون بتاثير قدرة العبد فى
اصل الفعل على ان يكون جزأ المؤثر لانهم يقولون العبد متى اراد فعلا صرف قدرته المخلوقة له تعالى فى العبد
اليه فذلك الصرف امر اعتبارى غير موجود ولا معدوم وهو المسمى بالارادة الجزئية والكسب وقد يسمى
بالقصد كما اشار اليه الخيالى فى شرح النونية فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل عقيبه فلو لم يكن ذلك الصرف
المذكور لم يخلق الله تعالى عقيبه مجرد القدرة المخلوقة فيه ذلك الفعل عادة وان كان قادرا على ذلك اذ لا
يلزم منه محال وهذا معنى كون القدرة جزأ المؤثر عندهم وبهذا يظهر كون الفاعل مختارا اذ لا اختياره الصادرة
منه مدخلا فى ذلك الفعل قطعا ولو لم يكن الامر كذلك لكان الفاعل موجبا لا مختارا وهو خلاف المفروض وخلاف
الواقع ايضا ومن هنا قيل على الاشعرى ان مذهبه جبر محض وان ادعى انه جبر محض اذ لا اختيار للعباد عنده
بل هو خلق الله تعالى ايضا كما سبق ولذا قالوا اى الاشعرية نحن مختارون فى افعالنا مضطرون فى اختيارنا
فالماتريدية والاشعرية متحدان فى اثبات القدرة لله تعالى والقدرة للعبد وفى كون قدرة العبد على وفق
قدرة الله تعالى وفى كون فعل العبد كسبا له وفعل الله تعالى خلقا له وفى دعوى الجبر المتوسط ومفتر

ومفترقان فى كون قدرة العبد جزأ المؤثر على وفق عادته تعالى وكون الفعل صادرا عن العبد بالاختيار
وفى اثبات الارادة الجزئية الاعتبارية لان هذه الثلثة ثابتة عند الماتريدية دون الاشعرية فظهر ان فعل
العبد عند الماتريدية انما هو بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل كما هو مسلك الاستاد
والله الهادى الى سبيل الرشاد ويؤيده ان الش اورد مسلك الاستاد عقيب مسلك الاشعرى ورجحه
على مسلك القاضى هذا واما مسلك القاضى فقد ظهر حقيقته وبين ما عليه فلا حاجة الى بيانه ثم اقول
يمكن توجيه مذهب الاشعرى بحيث ينطبق على مسلك الماتريدية بان يقال تلك الارادة الجزئية التى اعتبرها الماتريدية
بل التى اثبتها الاشعرى هى التى كانت من المبادى الضرورية للافعال الاختيارية لان لها مبادى كالتصور
الملايم للشئ والشوق المنبعث منه والارادة المنبعثة عنه بل هى تاكد الشوق وكلها ضرورية اما عقلية
كما هو مذهب الحكماء او عادية كما ذهب اليه الاشاعرة فالذى ذهب اليه الاشعرى من كون الارادة الجزئية مخلوقة
لله تعالى هو هذه الارادة الضرورية وعنده يخلق الله تعالى عقيبها قدرة فى العبد التى سماها استطاعة
فيحتمل عنده ايضا ان يكون تعلق للقدرة المذكورة تعلق من الامور الاعتبارية صادر من العبد فح يكون
للقدرة عنده مدخل فى الفعل كما ذهب اليه الماتريدية فح يرتفع النزاع بين الفريقين ولعل لهذا قال شارح المقاصد
فى هذا المقام ونحن نقول الحق ما قاله بعض الائمة الدين من انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره
والانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال
الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى هذا واما الارادة الجزئية الاعتبارية التى اشار اليها
الماتريدية ههنا فالظاهر انها تعلق القدرة فى العبد كما قررناه وتسميتها ارادة لكون الصرف المذكور
حاصلا بالارادة ويحتمل ان تكون هى الارادة الجزئية التى ذهب الاشعرى الى ضروريتها كما اشرنا اليه
وانما الضرورى عند الماتريدية ههنا هو الارادة الكلية القابلة للتعلق بكل من الجانبين اذ لا شك
انها مخلوقة لله تعالى قطعا ومآل الامرين متقارب فلذا ترى كثيرا من الماتريدية اخذوا تعلق القدرة
ههنا فى تقرير مذهبهم كما فعلناه انفا ولو قرر مسلكهم باخذ تعلق الارادة الكلية ايضا فلا يلزم على
المقرر شئ بل ذلك يدل على سعة حاله فى فهم كلام امامه وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لانه مما يلزم
فيه الاهتمام وقد غفل عنه كثير من الكرام والله ولى الانعام اى مقدورة بقدرة الله تعالى
اختراعا
اى ايجادا والمعنى انها حاصلة بقدرته تعالى لا ايجابا بل بحيث يصح على الفاعل تعالى ان يوجدها
وان لا يوجدها وبقدرة العبد اى حاصلة بها حيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فالفعل المذكور
مثلا مقدور له بمعنى انه حاصل بمدخلية قدرته لما عرفت ان خلق قدرة العبد اولا فيه سبب عادى لتاثير
قدرة الله فيه عند الاشعرى من غير تاثير لقدرة العبد فيه عنده ومع تاثير قدرة العبد فيه ايضا عند

تعلق سه

الماتريدية فتعلق الفعل بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لقدرته مع الارادة الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا
عند الاشعري وعند الماتريدية عبارة عن مقارنته لقدرته وكونها جزء المؤثر وتأثيرها عبارة عن تعلقها
باحد الطرفين الذى هو المسمى بالارادة الجزئية وتلك المقارنة الخالية عن التاثير هى الوجه الاخر من التعلق المسمى
~~بالارادة الجزئية وتلك المقارنة الخالية عن التاثير هى الوجه الاخر من التعلق المسمى~~ بالاكتساب عند الاشعرى
قال شارح المواقف والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته واراداته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل
فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ الاشعرى انتهى وقد عرفت مرارا ان لقدرة العبد مدخلا
فى ذلك الفعل وان لم يكن للعبد نفسه مدخل فيه كما اشار اليه الشريف فلا منافاة بين ما ذكره الشريف
وبين ما ذكرناه وعند الماتريدية الوجه الاخر من التعلق المسمى بالاكتساب هو تاثير قدرته فيه بصرفها الى
ذلك الفعل فيكون للعبد مدخل فيه بحث صرف قدرته باختياره الصادرة منه تفنى كون القدرة مؤثرة
عندهم هو هذه المدخلية لا ان قدرة العبد جزء المؤثر اذ العلة اذا كانت مركبة كما ههنا فلا بد ان يكون بعض
اجزائه من الامور الاعتبارية والا لزم الايجاب كما حققه صاحب التوضيح فعلى هذا ينطبق كلام الامام على المذهبين
وان اورد الشارح بعده مذهب الاستاذ ويمكن تعميمه على مذهب القاضى ايضا لكنه بعيد جدا اذ الكلام ههنا فى
الفعل لا فى وصفه ومن لم يفرق بين مذهبى القاضى ومذهب الماتريدية وادعى اتحادهما وحمل كلام الامام
على مذهب القاضى فساده لا يخفى على الرانى والقاضى ثم اقول الا ليق بالاكتساب الذى هو مدار الثواب
والعقاب والمدح والذم هو ما حققه ائمتنا الماتريدية كما حققناه لا ما ذهب اليه الاشعرى من مجرد المقارنة
والمحلية ولذا اعترضوا عليه بانه جبر محض وان ادعى انه جبر متوسط لكن قد عرفت قريبا انه يمكن تقرير
مذهبه بحيث يرتفع النزاع بينه وبين الماتريدية واما ما قيل من ان هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعرى لكن
تحقيق مذهبه موافق لما ذهب اليه الماتريدية ففيه ما فيه لان ما هو التحقيق لا بد ان يكون مبنيا على اصل
من اصوله واصوله تأبى عن الموافقة مع الماتريدية مثل ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى اولا
وبالذات والقول بعدم الاستحقاق فى شئ وبعدم الوجوب ولو بمقتضى الحكمة والقول بالحسن والقبح
الشرعيين مطلقا وغير ذلك مما لا يقول به الماتريدية وكل ذلك يابى عن القول بتاثير قدرة العبد بالمعنى
الذى ذهب اليه الماتريدية فغاية التوفيق انما هو صرف كلام الاشعرى بالوجه الذى قررناه الى ما ذهب اليه
الماتريدية كسبا له اى مكسوبا له وكذا قوله خلقا اى مخلوقا له وفى قوله ووصف العبد اشارة الى
دفع ما اورده المعتزلة ههنا من انه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب
وغير ذلك لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وحاصل الدفع ان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده
كما ههنا فان القدرة مخلوق له تعالى وهم لا ينكرون لكن مع انها قائمة بالعبد ووصف له فكذا فى سائر المواضع
وانما الافعال انما يسند حقيقة الى من قامت هى به لا الى من اوجدها الا يرى ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض

كهنوى ٢

نقله الكهنوى ٢

والبياض وغير ذلك من الاعراض ولا يتصف بذلك وبالجملة ما نحن فيه دليل قاطع لشبههم كما اشرنا اليه ولبس
كسبا له اى القدرة ليس كسبا للعبد كما ان الفعل كسب اذ الظاهر ان هذا الكلام انما اورده لبيان الفرق بين
الفعل كالحركة وقدرة العبد له وذلك لا يكون الا بكسبية العبد فى الاول دون الثانى اذ لا فرق بينهما فى كون
كل منهما بخلق الله وفى كون كل منهما وصفا للعبد وانما لم يكن القدرة كسبا للعبد اذ الكسب انما يكون بالقدرة
ولا قدرة قبلها مع ان كون قدرة العبد مكسوبة له بط ايضا لانه المناسب لمذهب المعتزلة وان لم يقولوا به
فى ارجع الضمير فى قوله له الى الله تعالى ثم علل الكلام بما لا يناسبه ايضا فقد خبط خبط عشواء فى الليلة الظلماء طبنوى
واكثر المعتزلة على اه معطوف على مقدر اى الاشاعرة على ما ذكره حجة الاسلام واكثر المعتزلة على انها ولك
ان تقول هذا ما عليه الاشاعرة واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها اختيارا لايجابا اذ الايجاب
مسلك الحكماء وانما قال اكثر المعتزلة لان بعضهم كالنجار مع الاستاد وبعضهم كابى الحسن البصرى مع الحكماء
والاستاد ابو اسحاق من كبار الماتريدية على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد على
ان يكون تعلقها اى تعلق القدرتين جميعا بأصل الفعل واما وصفه فامرا اعتبارى لازم لا حاجة فيه الى اعتبار
التعلق وفى سلكه المذكور احتمالات كون كل من القدرتين مستقلة فى التاثير وهو بط لاستلزام توارد
العلتين على معلول واحد وهو ح وما اشتهر عنه من انه مجوز للتوارد كما اشار اليه شارح المواقف ههنا فغير صحيح وانما
لشاء ذلك من عدم تحرير مراده ههنا ومنها كون قدرة الله تعالى غير مستقلة فى التاثير فاذا انضمت اليها قدرة الله
تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة وهذا هو الحق فى تحرير مراده كما اشار اليه الشارح المحقق ولا
يلزم على هذا عجز الواجب تعالى وهوط بل العجز فيه انما هو فى قدرة العبد واما قدرة الله تعالى فلا عجز فيها اصلا وغايته
انه تعالى تعلقت ارادته بايجاد ذلك الفعل فى العبد بانضمام قدرته الى قدرته تعالى ولا محذور فيه اصلا اذ
التطبيق لرفع شئ ربما يرفعه بمعيته الغير للمصلحة فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى افعال عباده بمعيتهم لمصلحة كون ذلك مدارا
للثواب والعقاب من غير عجز من الملك الوهاب ثم اذ هذا ليس بتشريك اذ لا بد فيه من تفرد كل منهما بما هو له دون
الاخر كشركاء القرية والحلة وكالشركة فى مذهب المعتزلة اذ قد عرفت انه لا يمكن هنا تفرد العباد واذا امكن
تفرد رب العباد والبلاد ولو سلم فليس بشركة قبيحة بل هى الحاصلة بتعلق ارادته تعالى كما قررناه والحق ان الشركة
المذمومة انما هى الشركة المستلزمة للعجز وليس فليس ومن نفى الثانى ههنا واثبت الاول فقد وقع فى ضلل وخلل طبنوى
والشارح قرر فى رسالته المعمولة لهذه المسئلة فى صورة الحصول بمجموع القدرتين احتمالات ثلثة الاول ان يكون
المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد الثانى ان يكون بالعكس الثالث ان يكون المؤثر مجموعهما من غير
تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالآلية ثم قال الاحتمال الثانى لم يذهب اليه احد والاول والثالث سلك
الاستاد ولا يخفى ان المراد بالواسطة فى قوله بواسطة قدرة العبد فى الاحتمال الاول الآلية كما دل عليه قوله والاخرى
بالآلية فيرد عليه ان كون قدرة العبد واسطة وآلة لتاثير قدرة الله انما هو مسلك الحكماء على تحقيق مذهبهم

كما يشير اليه فلا ينبغي ان يكون تحرير المذهب الاستاد وان اراد من الواسطة فيه كون قدرة العبد جزء المؤثر والضمها
الى قدرة الله تعالى بالمعنى الذي حررناه فيكون هذا عين ما حققناه ههنا فلا وجه لجعلهما مغايرا للثالث بل
مآلهما واحد هذا قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقل في خلق وصف الطاعة اقول لما كان وصف
الطاعة هو المعصية اعني كون الفعل طاعة او معصية امرا اعتباريا قطعا وكان لفظ الظاهر بمعنى الراجح
على ما اشتهر من ان المعرف باللام من هذه الكلمة بمعنى الراجح والمنكر بمعنى البديهي اشكل امر الكلام حيث يفيد ان
المرجوح كون القدرة مستقلة في خلق ذلك الوصف مع انه غير قابل للخلق فضلا عن المرجوحية فوجهه بعضهم بوجهين
الاول ان يكون لفظ الظاهر بمعنى البديهي بالقرينة المذكورة الثاني ان يكون الكلام مبنيا على ما ذهب اليه الحكماء
من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات فالكل مختل اما الثاني فلان حمل كلام القاضي الذي
هو من كبار الاشاعرة البررة على مسلك الحكماء الفسقة خارج عن طور البطلية فضلا عن طور الكملة واما الاول
فلانه لا يرفع الاشكال لانه يفيد انه لم يرد استقلال قدرة العبد في الخلق المذكور بداهة وظاهر ان
الاشكال باق بحاله اذ النفي انما يتعلق بالارادة وقيده الذي هو الاستقلال وجعله مستحبا ايضا على قيد الخلق
خروج عن مزاق العبارة وعن قانونهم فلا فائدة في جعل الكلمة المذكورة بمعنى البديهي والحق ان لفظ الظاهر
ههنا بمعنى الراجح المطابق للواقع بقرينة قوله والا لزم اه وقد اشتهر ان المرجوح بمنزلة المعدوم قطعا لا سيما
اذا انضم الى الراجح وجه قوي كما ههنا فيندفع الاشكال المذكور هذا وما قيل الاولى في دفعه ان يقال المراد من
الوصف المذكور ما يوجب من النسبة والارادة الجزئية فحاصل كلامه ان الظاهر انه لم يرد ان العبد خلق الارادة الجزئية
استقلالا والا لزم عليه ما على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل عقلا ونقلا
بل اراد ان لقدرته المخلوقة لله تعالى مدخلا في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة كما قال الاشعري والا لما كان
الفعل حاصلا بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر من العبد
باختياره وليس بمخلوق لله تعالى في قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين واذ لا يصرف
فسقط الاوهام انتهى فنظور فيه اما اولا فلان لفظ الظاهر يصح اذا كان بمعنى الراجح فقط يرد الاشكال
المذكور ايضا لانه يقتضي ان المرجوح انه اراد ان العبد خلق الارادة الجزئية لا عبثا ورته فوقع فيما هرب عنه فلا
بد اما ان يكون ح بمعنى البديهي او بمعنى الظاهر المطابق للواقع كما اشرنا اليه واما ثانيا فلان التقدير المذكور خلاف
الظاهر ان النفي في قوله لم يرد انما يتعلق بقيد الاستقلال لا به مع قيد الخلق فيوهم ذلك الاشتراك في الخلق
سواء قدم قيد الخلق كما فعله او آخر كما في الشرح في ظاهر العبارة ركاكة بالنظر الى ما هو الظاهر فضلا عن
المرجوح الذي يفهم منه واما رابعا فلانه جعل القدرة بمعنى القوة وليس النزاع في الثاني بل في الاول مع ان
اطلاق القدرة على القوة غير معروف بل الامر بالعكس كما نقلناه قريبا فمن اي موضع اندفع اعتراضاتهم ههنا
على القاضي حتى فرع عليه قوله فسقط الاوهام والحق ان الركاكة السابقة في العبارة المذكورة لا تندفع الا

كلنبوي م

كلنبوي م

لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القدرة التي خلقت

علا ولو كان لفظ الظاهر بمعنى الراجح المطابق للواقع كما حققناه كما لا يخفى وانما ذلك التحقيق بالنظر الى سوق العبارة وبالنظر الى الاشكال المذكور مع البحث عليه هناك فلا تغفل

الا ان يكون المراد من الوصف المضاف اليه الحاصل بالمصدر من معنى الكون طاعة او معصية اذ كل من المعنى المصدري لابد له من
حاصل موجود فلفظ الظاهر على ظاهره لكن يلزم فيه قيام المعنى بالمعنى اعني قيام ذلك الحاصل باصل الفعل مع
ورود بعض الاعتراضات ح على القاضي بان يقال ان قال بالتاثير فهو مذهب الاشعري والا فلا وجه لعدة مذهبا مستقلا
هذا او يكون الخلق في الكلام بمعنى التقدير والتعيين فحاصل الكلام انه لم يرد استقلال العبد في تعيين ذلك الوصف
والا لزم عليه ما على المعتزلة من الاستقلال في تعيين اصل الفعل بل اراد لقدرته مدخلا بالتاثير في تعيين ذلك
الوصف وان لم يكن لها مدخل به في تعيين اصل الفعل فعلى هذا لا يراد على العبارة المذكورة شئ بل لا يرد على القاضي
فيما ذهب اليه شئ من المحذور فيندفع اوهامهم فهذا هو التحقيق في هذا المقام لكن يرد عليه بعض ما اشرنا اليه سابقا
من لزوم الجبر المحض على القاضي في اصل الفعل كما لزم ذلك على الاشعري ومن ان ذلك الوصف امر اعتباري لا يلزم
لاصل الفعل فلا حاجة فيه الى اعتبار تعلق القدرة به ومن ان القاضي ممن يقول بالحسن والقبح الشرعيين فلا
وجه لاعتبار تاثير القدرة بالمدخلية في اصل الفعل دون وصفه ولذا لم يلتفت جمهور الاشاعرة الى مذهبه فاحفظ
هذا المقام فانك لا تجده في صدور الكرام وقال حجة الاسلام في قواعد العقايد ان مذهب الحكماء
والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد قدرة وارادة اه اقول فرع شارح المقاصد هذا المنقول
على عدم الفرق بين اهل الاعتزال والحكماء وردّ بذلك صاحب المواقف والامام حيث قال اولا وعند الحكماء
بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشارح في كلامهم
انه تعالى خالق القوى والقدر فلو عيتار مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان
المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد
وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة و
الاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب يعني ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما توجبان
وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى مجرد القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة
والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة
والحكماء جميعا هذا ثم قال نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد انتهى اقول ويعلم بهذا اشارة الى الفرق بين المذهبين وعرض بذلك حجة الاسلام بل الامام
الرازي وصاحب المواقف ايضا وحاصل ما اشار اليه ان المعتزلة لما لم يقولوا بالاستعداد وحكموا بجدوث
العالم ويكون الواجب تعالى مختارا في افعاله كان ايجاد القوى والقدر عندهم بالاختيار والا لما صح لهم
تلك الامور الثلثة فيكون افعال العباد عندهم واقعة بقدرتهم واختيارهم لان الاختيار لما كان داخلا
في ايجاد القوى والقدر في الفاعل تعالى كما صرحوا به فلا جرم يكون ذلك داخلا في ايجاد العباد افعالهم والا
لزم الايجاب في افعالهم فيلزم الايجاب في ايجاده تعالى ايضا لامتدار كون العلة مختارة على دخول بعض الامور

الاعتبارية فيها فلو لم تكن داخلة في ايجاد العباد افعالهم كان العلة هنا امرا موجودا فينقل الكلام الى علة تلك العلة
الى الواجب فيلزم الايجاب في كل مرتبة كما حققه صاحب التوضيح فلزمهم القول بالايجاب الذاتي بل القول بالقدر اختيارا
القول بكون افعال العباد بقدرتهم واختيارهم فظهر انهم يقولون بكون الارادة الجزئية الاعتبارية جزاء من العلة في
صدور الافعال من العباد كالماتريدية بل هم احق بذلك منهم واما الحكماء فلما حكموا بوجوب الافاضة عند تمام الاستعداد
وحكموا بناء على ذلك بقدم العالم والوجوب الذاتي لزمهم ان يقولوا ان الله تعالى يوجب للعبد قدرة وارادة عند
تمام الاستعداد ثم هما توجبان فعله بتمام الاستعداد فليس للارادة والقدرة عندهم تعلق وامر اعتباري يكون العبد
بذلك في فعله مختارا عند تمام استعداداه فغايته ان يكون العلة هنا عندهم امرا موجودا قطعا حتى الى الواجب
تعالى فالازم ح في كل مرتبة وهم لا يتحاشون عن ذلك فلا حاجة هنا عندهم الى اعتبار قدرة الله تعالى في
ايجاد ذلك الفعل كما اشار اليه صاحب المواقف نعم لو بنى الكلام ههنا على تحقيق الحكماء لساغ ذلك لان تمام
الاستعداد الذي اشاروا اليه كما اوجب تاثير القدرة القديمة في قدرة العبد كذلك اوجب تاثيرها في ارادة
العبد وفي تاثير قدرتها ايضا فح يكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل ايجابا وقدرة الله تعالى مؤثرة في
تاثيرها فيكون الفعل حاصلا بتاثير قدرة تعالى فقط في الحقيقة لكن صاحب المواقف لا يرضى بذلك التحقيق
عندهم واذ بنى ذلك على ان علة العلة لشئ علة لذلك الشئ فيكون الفعل عندهم مجموع القدرتين على ان يتعلق
قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل فانظر ان الامر كذلك عند المعتزلة فلا فائدة في الفرق المذكور
وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ههنا على شارح المقاصد اما اولا فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب
تاثير القدرة القديمة في القدرة الحادثة نفسها اوجب تاثيرها في ارادة العبد وفي تاثير القدرة الحادثة
فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله
بتمام الاستعداد فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المص في المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا
بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه الاصلح والاقدار والتمكين كما صرحوا به فيندفع
ما اورده على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى اه فلا وجه ما في المواقف لا ما في شرح المقاصد ولا ما في قواعد العقائد
انتهى اما الاول فلانا قد اشرنا الى ان ما ذكره هذا القائل اثبات تاثير القدرة القديمة في فعل العبد لان
القدرة القديمة اذا كانت مؤثرة في تاثيره القدرة الحادثة لم يبق هنا تاثير للقدرة الحادثة حقيقة فيؤل
هذا الى تحقيق الحكماء مع ان صاحب المواقف لا يقول به ولا يمس هذا كلامه قطعا وان بنى على ظاهر كلامهم فلا
يحصل الفرق بما اشار اليه كما اشرنا اليه انفا واما الثاني فلان الاقدار والتمكين لو كانا واجبين عليه تعالى
يضمحل الفرق الذي نقله من صاحب المواقف وقد اختاره مع ان كون الاقدار والتمكين واجبين عليه تعالى
عندهم غير مسلم واذ قالوا بوجوب الاصلح عليه تعالى يكون العبد موجبا في افعاله عندهم لانا قد اشرنا ان العلة
لا بد فيها من ان يكون امرا اعتباريا حتى تخلص العلة من ان تكون موجبة بالذات اذ لم يقولوا بالايجاب الذاتي

كتبوه

قطعا فمن اين يلزم من قولهم المذكور كون العبد موجبا فى افعاله فالوجه عندك ما اشار اليه شارح المقاصد
لا ما فى المواقف ولا ما فى قواعد العقايد هذا بقى فى كلام شرح المقاصد شئ وهو انه نقل كلام الرازى وردّه وفرّع
عليه ما فى قواعد العقايد لكن ردّه غير تام لان المعتزلة لا يقولون بالايجاب الذاتى بالقياس الى تمام القدرة
والارادة وانما ذلك مشرب الفلاسفة وانما لازم ان مطلق الوجوب هنا ينافى الاختيار وهل الكلام الا فيه وما ذكره
الرازى من ان العبد عند المعتزلة موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب
كلام لا ينبغى ان ينازع فيه بل هو الذى حققناه فيما اشار اليه غاية الامر ان لفظ الصحة فى كلام بمعنى الامكان الذاتى
وان لم يقع او بمعنى الاختيار بقرينة عطفه عليه وعلى كل تقدير لا يلزم عندهم ان يكون العبد موجبا بالايجاب
الذاتى فى افعاله عند تمام القدرة والارادة كما ذهب اليه الحكماء فيظهر الفرق بما ذكره الرازى جدّا واعلم انه
لو كان المراد من المعتزلة فى قواعد العقايد بعضهم كابى الحسين البصرى ومن تبعه لا يرد عليه شئ لانه ومن تبعه
مع الحكماء فى القول بالايجاب فتدبر فى هذا المقام فان هذا مما يستصعبه الاقوام قلت هذا اى قوله
ثم هما يوجبان القدرة اه واما قوله ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة اه فموافق لتحقيقهم وظاهر مذهبهم فيه
هو ان العقل العاشر يوجد طبايع الاجسام وهى توجد آثارها المخصوصة كما يشير اليه ولعل هذا هو الباعث
لتحقيق الشارح مذهبهم فيندفع المنافاة بين قولى الحكماء لكن الظاهر انهم اراد وا فى الاول اسناد المجازى اذ
الامام حجة الاسلام لا يرضى بالتحقيق المذكور وانما ذلك للطوسى ومن تبعه فان تحقيق مذهبهم اه يعنى انه
كمذهب الاشعرى فى القول باستناد جميع الاشياء الى الله تعالى الا انهم لا يقولون بالاستناد اولا وبالذات
كما قاله به الاشعرى واتباعه بل يقولون بكونه تعالى موجبا فى التاثير والايجاد بتمام الاستعداد مستندا الى ذلك
الايجاد الى الشروط والآلات ومن ثم دام التوفيق بين مذهبى الاشعرى والحكماء من كل وجه فقد خبط كما بيناه فى
بحث النظر هذا فى هذا الكلام اشارة الى ان جميع العقلاء حكمائهم ومتشرعهم متفقون فى كون افعال العباد مخلوقة
لله تعالى الا المعتزلة كما صرح به فى بعض رسائله نسبوا ايجاد المعلولات الاخيرة كالعقل العاشر الى
العقل الثانى حيث قالوا العقل الثانى الذى هو معلول متوسط بالنسبة الى العقل الاول الذى لا معلول
فوقه موجد للعقل الثالث الذى هو معلول اخير بالنسبة الى العقل الاول والعقل الثالث الذى متوسط بالنسبة
الى الثانى موجد للرابع الذى هو اخير بالنسبة الى الثالث وهو موجد للخامس الذى هو اخير بالنسبة الى الرابع
وهكذا الامر الى العقل العاشر الموجد له وكذا الامر فى الافلاك التسع غير الفلك التاسع معلول اول عال
للعقل الاول المعلول العالى وهكذا كل فلك معلول لما قبله من العقول الى الفلك الاول الذى هو فلك القمر وكذا
جعلوا طبايع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعلولات الاخيرة والطبايع من
المتوسط لكونها صادرة من العقل العاشر فظهر ان كثيرا من المراتب يطلق عليها العالية والمتوسطة والاخيرة
واما العالى الحقيقى فلا يطلق الا على العقل الاول والاخير الحقيقى فى مراتب العقول هو العقل العاشر وفى

مراتب الافلاك الفلك الاول وفي مراتب الاجسام اثارها المخصوصة بها والمتوسطة اه اى ونسبوا ايجاد المعلولات
المتوسطة الى المعلولات العالية كالعقل التاسع الى العقل الاول فان العقل الاول علة لما بعده الى التاسع الذى
ينتهى فيه المراتب المتوسطة من مراتب العقول وكالفلك الاول الى الفلك التاسع الذى هو معلول عال فى مراتب الافلاك متوسطة
فى مراتب المعلولات اذ العقل الاول علة له وكذا النفوس الفلكية وما قيل من انه يحتمل ان يكون المراد من العالية المبادى
العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب فى العالية فبعيد لفظا ومعنى اما الاول فيأباه قوله المعلولات التى فى المراتب
اه وكذا سياق كلامه جدا واما الثانى فلان الكلام ههنا فى المراتب والمبدأ الاول خارج عنها قطعا ولك ان
تقول الكلام ههنا فى مراتب الماهيات وليس للمبدأ الاول عندهم سوى الوجود الذى هو عين ذاته والواجب
اى والحال ان اللازم على الحكيم العالم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخيرة
ليوقفه عليها فى الافاضة والايجاد وذلك اللزوم لان المبدأ الاول تعالى عالم بالعقل الاول قطعا فيعلم
معلوله اى العقل الاول قطعا لان العلم بالعلة للشئ علة لذلك الشئ فلزم ان يكون جميع الاشياء معلومة له تعالى
وذلك العلم عندهم علم فعلى مؤثر فى وجود المعلوم كما حققوه ايضا وعبروا عنه بالعناية الازلية وجعلوا ارادته
عين علمه فلا يسوغ للحكيم ان يترك التحقيقات المذكورة وينسب التأثير الى ما عدا المبدأ الاول تعالى اذ يلزم
من ذلك احد الفسادين اما جهله بما عدا العقل الاول واما اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد والكل
محال هذا وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية التى تنشأ من اللفظ بان يقال ان معنى اللفظ
هذا لا ذاك وما قيل ان يعترف المعترض مراد القائل لكن يورد الاعتراض على ظاهر اللفظ ففاسد اذ لا
يعترف المعترض ههنا بان مرادهم ما ذكره الشيخ الطوسى والا فلا يصح نسبة التشنيع اليه فافهم
فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على صدور جميع الممكنات منه تعالى ومصرحون باستناد جميع الاشياء
الى الله تعالى وانما قالوا بالتوقف والنسب المذكورة من قبيل المساهلة قال بعض الافاضل ما حاصله
ودعوى هذا التصريح لا تقبل بدون التصحيح كيف وكتب علماء الكلام مع تتبعهم فى هذا المرام مصرحة بخلاف
هذا الادعاء بل الكتب المعتمدة عليها فى كتب الحكماء مع ان الحكمة الشايعة بين الجنوب والشمال انما هو من كتب
الى نصر وابى على بلا جدال وقد صرحا فى كتبهم بما هو المشهور واغترهما بالله الغرور وما ذكروه من كلام الطوسى
للتاييد فهو مثله عند من له راى سديد فعادتهم انهم يقولوا فى مثل هذا المقام هذا تصريحهم واشاراتهم
وليسلكوا سبيل التاويل بما يأبى عنه عباراتهم ثم ذلك التاويل ميل الطلاب الى الاباطيل فظنوا بان ما
نقل عنهم ما ظاهره باطل له معنى وجيه ومحمل صالح لا يعرفه الا العالم الفاضل وهذا فتنة فى الدين يزول بها
الاعتقاد اليقينى مع ان تولد ما عدا الوسول صلى الله عليه وسلم الا كل ما يجب اجراؤه على مقتضى ظاهره
عند الكل وكيف يصح التوجيه المذكور لكلام الفلاسفة الشرورة اذ لهم مسائل كثيرة مقررة بنوها على ان

الجنوب

وهو تصحيح الفاضل الشارح المحقق في حواشيه اللاري وقد اوردناه هناك ايضا منه

ان الوسائط علل مؤثرة منها كون المبدأ الاول واحدا من جميع الجهات لا يوجد الا عقلا واحدا هو اول الممكنات ومنها كثرة
العقول وترتيبها ومنها كثرة الافلاك الصادرة عنها مع ترتيبها ومنها كون القوة المحركة للفلك غير جسمانية ومنها اثبات
الصور النوعية مع تاثيرها في الاثار الصادرة الجسمانية الى غير ذلك مما لا يكاد ويضبط مما وقعوا في هلك وشطط ثم
انهم اوردوا على هذه المطالب دلائل زعموا افادتها يقين المأرب وتصدوا لدفع ما اورد عليها من الكتائب فهل يكون
مثل هذه المعركة العجيبة لما يكون ظاهره مجازا غير مبني على الحقيقة ولو كان الامر كما ذكره هؤلاء المتفلسفة الذين كانوا
في اعانة الفلاسفة لاضمحل كثير من ادلتهم الموردة في كون بعض الاشياء في بعض مؤثرة لان تلك الادلة تقتضي كون
ما عدا العقل الاول من الممكنات متأثرة بعضها عن بعض في حصول الكمالات وح كيف تتم تلك الادلة على تقدير كونها
موقوفا عليها بكونها شروطا والات فسياق هذا البيان على كذب التاويل المذكور دليل وجعله تحقيقا غير لائق بشان ما هو
جليل ولو صح منهم هذا التصريح فهذا تلبيس منهم وتستر عن القبيح وعصمنا الله عن مثل هذا التاويل والبيان لكلام من
كان في تضليل وخذلان هذا مع زيادة فقر كثيرة منا وقيل هذا مدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب
ان ينسب الكل اه على ان بعضهم قال مرادهما اي الش والطوسي محققوا الحكماء كما اشار اليه في رسالة مسئلة خلق الاعمال
فلا اتجاه له اصلا يعني ان القول المذكور من ابي البركات يدل على ان ادلتهم على ما ادعوا في كل موضع تامة على تقدير
كون المراتب شروطا والالات ايضا اذ لو تتم على ذلك التقدير لحكم ببطلان النسبة المذكورة منهم فحاصله انه وان تم
ادلتهم على التقدير المذكور ايضا لكن تركوا ما هو الواجب عليهم من نسبة الكل الى الله تعالى لانه مقتضى اصولهم القطعية
فح يكون كلام الطوسي لبيان النكتة في الترك المذكور وهو المساهلة في التعليم هذا ولا يخفى ما فيه لانا لا نم ان
ادلتهم المذكورة تامة على التقدير المذكور والا فما وجه المباحثة في كونهم مع المتكلمين في تحقيق مطالبهم ودفع اعتراضاتهم
عليها كما اشرنا اليه في اثناء الفقر ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان لفظ الواجب في كلام ابي البركات بمعنى الحري واللائق
بل الواجب في كلامه بمعنى اللازم عقلا كما اومأنا اليه وتحقيقه مرامه ان كلماتهم متناقضة فحيث حكموا بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وثبت ذلك بالبرهان عندهم لزمهم كون الواجب تعالى مؤثرا في جميع الاشياء بناء على ان العلم
الفعلي عندهم مؤثر في وجود الاشياء كما حققناه ثم انهم مع ذلك نسبوا الايجاد الى المراتب وهل هذا الا تهافت
وليس هذا اول حادثة وقعت منهم ومن ذلك انهم مع قولهم بان العلم بالعلة يوجب بالمعلول ان المبدأ الاول تعالى
لا يعلم الجزئيات المتغيرة وهذا تناقض منهم كما اعترف به شارح الاشارات وان اوله هو ايضا ومن تبعه كالش
فالحق ان مراد ابي البركات ابطال مسلكهم ههنا وربما يؤيد ما قررناه قوله شنع اي نسبهم الى القباحة والشناعة
والجهالة هذا واما كون المراد من لفظ الكل محققيهم فمع كونه مخالفا لقوله فان تساهلوا اه لان تلك المساهلة
وقعت من الكل لا نم اتفاق محققيهم على ذلك وهل الكلام الا فيه وتصريح الش لا يكون دليلا ههنا ثم اقول العجب
كل العجب من المحقق الطوسي ومن تبعه مع ذكائهم كيف ساغ لهم الاعانة للفلاسفة فانهم حكموا بقدم العالم وانكروا
كون الانبياء مرسلين من الله تعالى الى عامة عباده جميعا وكون نبوتهم اختصاصا الهيا فضلا من الله تعالى لهم

كفوى م

وجعلوا اممهم واكابر صفيائهم ومحققيهم عوام الناس وحاشاهم عن ذلك كما شحن الطوسي بالتعبير المذكور شرح
الاشارات وانكروا الحشر الجسماني والقيمة الكبرى وانهدام السموات والارضين وكل ذلك ثابت بالنصوص
القاطعة فكيف يمكن لهم التحقيق المذكور ولو كان الكل بتاثير قدرة الله تعالى عندهم لاعترفوا بالانبياء ونبوتهم
الوهبية والقيمة الكبرى وما فيها وحدوث العالم فاذا لم يقولوا بكل من ذلك لزمهم ان يسندوا الاشياء الى
طبايعها والطبايع الى العقول بمقتضى الاستعداد كما شحنوا به كتبهم فالحق ان اراجيف الفلاسفة ههنا لا تقبل
التأويل واما ما قاله الامام في المطالب العالية من انه كلما بالغت في التفتيش والفحص عن الكتب الالهية لم اعثر على
نص على حدوث العالم وان اشتهر بين المتاخرين ان تعدد الذوات القديمة كفر بالاجماع فلا يكون دليلا للفلاسفة
اذ لم يلزم من عدم وجود نص في الكتب الالهية على حدوث العالم ان لا يوجد الاشارة والدلالة والاقتضاء والكل
ادلة الهية شرعية بل نقول ايات الحشر الجسماني والقيمة الكبرى ادلة قطعية على حدوث العالم ضرورة انما
ثبت قدمه امتنع عدمه ويلزم ان ما لم يمتنع عدمه كالعالم لا يثبت قدمه وبالجملة لا بأس في كلام الامام هذا
واما ما يفهم من كلمات قدوة المتصوفة من قدم العالم كما قيل ط فليس ذلك مثل القول بالقدم في كلام الحكماء بل لانهم
قالوا العالم هو الانسان الكبير وهو ظل الله تعالى فلا بد ان يكون الظل موجودا متى وجد صاحب الظل فالظل
لا يفارق عن صاحبه لكنهم مع ذلك اعترفوا بالانبياء وشرايعهم بل كانوا من كمل ودشتهم واعترفوا بالقيمة
الكبرى وانهدام الاجرام العلوية والسفلية حين وقع التجلي الذاتي الذي يضمحل عنده كل الاشياء فكيف يرضى
هؤلاء السادات بما قال به الفلاسفة المنكرون للانبياء والنبوات فاحفظ هذا المقام فانه من نفايس
المباحث وان الوجود اي وجود الممكنات اذ الكلام فيها وهذا اولى مما قيل اي والموجود او اتصاف
الموجود بالوجود على ان يكون في الاول مجازا لغويا وفي الثاني مجازا حذفيا هذا معلول له تعالى على الاطلاق
سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا اذ لا فرق بين الوجودين الا في الاثار الخارجية ثم فيه رمز الى ان
الماهيات ليست مجعولة وانما المجعول وجودها بمعنى كونها متصفة به فان تساهلوا في تعاليمهم
اي فان تسامحوا في كتبهم المؤلفة لتعليم مبتديهم باسناد التاثير والايجاد الى تلك المراتب التي هي من قبيل
الشروط المعدة للافاضة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى الاسباب والشروط والالات
لم يكن ذلك التسامح لاجل تفهيم طلبة الحكمة منافيا لما اثبتوه وقع في شرح الاشارات عندنا المصحح بخط
السيد السند ومطالعته لما اسسوه وهو المناسب للمقام وبنوا مسائل الحكمة عليه وهو الذي حققناه
في شرح كلام ابي البركات ففي هذا الكلام اشارة الى بيان منشاء غلط ابي البركات حيث حمل ذلك الاسناد على
الاسناد الحقيقي مع ان الاسناد المذكور اسناد مجازي فلو عرف ابو البركات مرادهم لما اعترض عليهم ولو كان
الاسناد المذكور حقيقيا لاعترفوا بورود الاعتراض فلا نزاع بينهم في المعنى مع كونه نزاعا متعلقا باللفظ
وهو قليل الجدوى هذا وقد عرفت اندفاعه مما حققناه ثم اقول الشارح المحقق الطوسي لم يقنع بذلك الرد

س
اي رؤسائهم كالشيخ العربي
وابن الفارض وجمال الدين
القاشاني وغيرهم منه

ط
القائل الفاضل البردعي في مدينة العلم
ففي سياق هذا الكلام رد له ايضا حيث
يفهم من سياق كلامه هناك اتحاد قدوة
المتصوفة مع الفلاسفة في القول بالقدم
وحاشاهم عن ذلك
منه

كفوعم

الواد بل ذاد التشديد على الامام فى شرح قول ابن سينا فالاول مبدع جوهر اعقليا هو بالحقيقة مبدع بفتح الدال
وبتوسطه جوهر اعقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر
عقلى لا يلزم عنه جرم سماوى حيث قال الطوسى وادعى انه الفاضل اعنى الامام ان قول الشيخ انصدور العقل
الثانى عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول
بتوسطه بل هو العقل الاول فقط ثم قال انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذب به تخصيص الشيخ العقل الاول بانه
المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما فسره هو الايجاد من غير توسط فح لو كان موجد العقل الثانى هو
العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا يستند الى شئ غير علتها
القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يظهر ان ما توهمه ابو البركات من كلامهم ليس
بشئ انتهى ولا يخفى ما فيه من الوقاحة على ذوى الفطانة لانا لا نم ان الامام لم يؤيد دعواه ببينة فان الكتب
مشحونة بذلك على ما حققناه ثم انه وان فسر الابداع بالايجاد من غير توسط لكن لا يلزم من ذلك ان يكون العقل
الثانى مبدعا حين ايجاد العقل الاول اياه وكذا سائر المعلولات بالنسبة الى عللها القريبة لانا نجزم ان العقل
الاول لو كان موجد العقل الثانى فانما يوجد بتوسط المبدأ الاول لان علة العلة علة قطعا فلم يكن
العقل الثانى مبدعا بالحقيقة وكذا سائر المعلولات بالنسبة الى عللها القريبة ضرورة ان التأثير فى كل مرتبة
يتوقف على ما قبله من العلل وهذا هو مراد الامام من التوسط المنفى فى تفسير الابداع والحق ان التأثير بعد المبدأ
الاول ويتوقف على شئ غير علة القريبة بخلاف تأثير المبدأ الاول فى معلوله فلم يوجد الابداع الحقيقى بعده
على ما فسره الامام فبعد القول بان العقل الاول مؤثر فى العقل الثانى كما صرح به الشيخ فى كتبه يكون قوله
وبتوسطه جوهر اعقليا كلاما مجازيا قطعا وهنالك يتبين ان ما اشار اليه ابو البركات من تشنيعهم كلام
لا يجدى عنه للطوسى وغيره وقال بهمنيار هو تلميذ ابى على حسين بن عبد الله بن سينا فى كتابه المسمى
بالتحصيل وان سئلت الحق فى هذه المسئلة او الحق تعالى فى انه موجد للكل او العقل الاول فقط وهو الثانى
وهكذا فلا تغفل فاعلم انه لا يصح ان يكون علة الوجود اى وجود الممكنات مطلقا الا ما هو برئ من كل وجه
فى ذاته وصفاته وآثارها من الكمالات عن معنى ما بالقوة اى الشئ الذى هو برئ فى ذاته وصفاته الكمالية
عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كمالاته الذاتية والصفاتية بالفعل فليس له كمال متوقع ذاتا وصفة وهذا
اى كون جميع كمالاته المذكورة بالفعل لا بالقوة موضعه اى محله هو المبدأ الاول تعالى لا غير ولك ان تقول
اى معنى ما هو برئ من كل وجه عن معنى القوة موضعه اى ما صدق عليه هو المبدأ الاول لا غيره هذا والناظرون
ههنا غفلوا عن تفسير قوله من كل وجه بما فسرناه لان منا من جهة ذاته ومن جهة صفاته ولما اورد
عليهم ان هذا الكلام من بهمنيار منافى لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فلا
يثبت بذلك الكلام كون المبدأ الاول علة للكل وفر ساقه لذلك دفعوه بان يقدروا هنا قيدا اخر وهو فى

وفسروا قوله من كل وجه بجميع صفاته وكماله
فتعالى وتبعه الكلنبوى وغيره

ذاته وقالوا ان العقول وان لم يكن لها كمال متوقع عندهم لكن ليس برأتهم عن معنى ما بالقوة فى كمالاتها بالنظر الى ذواتها
بل بالنظر الى علتها بخلاف المبدأ الاول فان برائته عن ذلك المعنى بالنظر الى ذاته وصفاته وعلى ما قررنا لا حاجة الى هذا التكلف البارد
الموهم للتكرار بل معنى قوله من كل وجه فى ذاته وصفاته والعقول غير بريئة عن معنى ما بالقوة فى ذواتها وان برئت فى صفاتها
واثارها بخلاف الاول مع على انا نقول ان القوة يطلق على لازم القدرة اعنى الامكان كما حققناه فمعنى الكلام انه لا يصح ان
يكون علة الوجود الا ما هو برئ عن ان يكون بالامكان وظاهر ان هذا لا يوجد فى غير الاول تعالى فيندفع الايراد المذكور
جدا وعلى هذا اشار الشارح المحقق فى بعض رسائله والعجب ان بعض الناظرين عبد الرحمن سلم ورود الايراد المذكور واندفاعه
بالقيد الملحوظ وقال لكن الشان فى ان هذا القيد مراد بهمتيار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه
مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا لما ادعاه الشارح واجيب عنه بان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود اه شامل
لوجود الممكنات الموجودة باسرها فلا بد ان يلاحظ القيد المذكور هذا والكل ناش عن الغفول عما قررناه فى توجيه
كلامه على ان قوله وهذا موضعه الاول لا غير بطريق الحصر صريح فيما قررناه فلا حاجة الى التكلف الذى اعتبروه ثم
اقول يحتمل ان يكون مراده مخالفة سائر الحكماء فى هذه المسئلة وقد خالفهم فى كثير من مسائلهم او يكون مراده الرد
على منكرى الواجب الوجود فان كان الوجود فى كلامه وجود المعلول الاول فقط فالامر ظاهر وان شاملا لوجود
الممكنات فمقصوده انما هو بيان لزوم انتهاء السلسلة الى قديم يكون بريئا من كل وجه عن ان يكون بالقوة وعلى كل
تقدير فلا دليل فى كلامه لما ذكره الطوسى والشارح وما نقل عن افلاطون قيل جوابا لقوم استاذنوا منه
ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من السموات والارضين كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض
جواز الانسان من كرة الارض والارض مركز اى كمركز تلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها اذ المركز هى النقطة
فى وسط الدائرة بسكون السين والافلاك اى التسع من جميع الجوانب قسى متوجه الى نحو المركز والقسى جمع
قوس على قووس ففعل به القلب فصار قسو وقلبت الواو الاخيرة ياء لوقوعها رابعة ولم ينضم ما قبلها
ثم قلبت الواو الاولى ايضا ياء بقاعدة انه اذا اجتمع الواو والياء فى كلمة والاولى منهما ساكن قلبت الواو ياء ثم ادغمت
الاولى فى الاخرى ثم بدلت ضمة السين الى الكسرة لتصحيح بناء الياء فبدلت ضمة القاف الى الكسرة ايضا اتباعا لكسرة
السين هذا ولعل قول بعضهم ههنا فاعلت بالقلب شامل لهذه القلوب وانما كان الافلاك كالقسى لانها لا تشاهد
منها فى اى موضع الا نصف الكرة فصارت فى كل قطر من اقطار الارض كالقسى وان كانت كرة يعنى انها من جميع
جوانبها كقسى يرمى منها سهام القضاء على من كان فى جهتها والحوادث سهام اى كالسهام فى الجرح والاهلاك
والانسان هدف اى كالهدف وهو الذى يرمى اليها السهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله
لا غير لان الرامى علم مما سبق وانما الاشتباه فى الحكم بكونه هو الله لا فى العكس لكنه قدم المسند وجعل مسندا اليه
للاهتمام بشانه من حيث انه لا يخطأ ابدا كما هو مقتضى المقام والظاهر ان هذه العبارة من قبيل زيد هو البطل
المحامى ومعناه ح كانه يقول هل سمعت بالرامى وهل حصلت معنى هذه الصفة فان كنت تصورته حق تصوره فعليك بالله

كلنبوى م

م

على ان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسيا عندهم م

بالله فانه لاشئ له وراء ذلك كما حققه شارح التلخيص في المثال المذكور وهذا معنى دقيق مناسب لهذا المقام فلا
حاجة الى اعتبار التقديم والتاخير وحاصل كلامه ان الحوادث سهام مبرمة واسباب الرمي والاصابة مهيأة فاين
المفر والفرار وكلمة الاستفهام للانكار فكتب بعض الاكابر تحته قوله تعالى ففروا الى الله تعالى هذا وليس المقصود
منه ان افلاطون انكر الفرار بل بيان مقصوده بانه لما لم يمكن الفرار عن قضاء الله تعالى فلابد من الرضاء بقضائه
والتسليم اليه وهذا معنى قوله ففروا الى الله تعالى فالفرار معه نع ليشعر بذلك ايض لان تعريف المسند على المسند
اليه حقيقيا وان لم يمكن ذلك في عكسه لتعذر الاحاطة بصفات الشئ ولك ان تقول ان الله تعالى عين الرامي
على ما اشرنا اليه في معنى القضية فلا حقيقة للموضوع غير المحمول فالاشعار المذكور حقيق بالقبول فان قيل بل الظاهر
من كلامه ان المؤثر في الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلية للعباد هو الله تعالى ولا يلزم منه ان يكون
مؤثرا في الحوادث الارضية التي من جملتها افعال العباد قلنا اجيب عنه بان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية
لان الكلام انما ورد في حق الطاعون وهو زجر وخبر اعدائنا من الجن فاذا كان الله تعالى مؤثرا في افعال عباده من
الجن فكذا هو مؤثر في افعال البشر اذ لا قائل بالفصل ولو سلم الا افلاطون لا يقول بالجن بل يقول ان الطاعون
من تعفنات الهوى فهو لا ينكر ان جميع الحوادث بقضاء الله تعالى وتقديره فهي عنده شاملة لافعال البشر
كالقتل والجرح والضرب اذ الاعتبار انما هو لعموم الوارد لا بخصوص المورد وهذا وفيه بحث اذ لا ينكر احد
ان الحوادث انما هي بقضاء الله وتقديره وليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في حصول المقتضيات والمقدرات
ووصولها الى العباد فلم لا يجوز ان تصل الى محالها بايدي العباد كما ذهب اليه المعتزلة والحق ان كلام افلاطون
ظاهر في ان الحوادث كلها بتقدير الله تعالى وقضائه ووجودها مجملة في العالم العقلي ومفصلة واحدا بعد واحد
في موادها الخارجية كما ذهب اليه الحكماء كما يشير اليه قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
لكنه غير ظاهر في ان الواصل منها الى العباد هو فعل الله تعالى حقيقة فلا دليل فيه ايض على ما ادعاه ولذا قال ليشعر
دون يدل ولا كلام في الاشعار فتدبر بالاعتقاد وقد شنع المعتزلة اه الظاهر ان هذا الكلام مربوط
بكلام الامام حجة الاسلام في تقرير مذهب الاشعري وقيل لعل الغرض منه الاشارة الى رد ما نقله حجة الاسلام في قواعد
العقايد عن المعتزلة من قولهم بالايجاب بعد الاشارة الى رد ما نقله عن الحكماء وفيه انه لا يلزم من القول بالقدرة
المؤثرة القول بالاختيار حتى يتم الرد والا لكان هذا الكلام من الش اثباتا للقول بالايجاب للاشعري ولا يقول
به هو ولا غيره من الاشعرية بل الاولى في الربط ح ان يقال قصد بذلك دفع التشنيع على الاشعري بعد دفع
~~التشنيع على الاشعري~~ بعد دفع التشنيع على الحكماء فيكون مربوطا بكلام شارح الاشارات فتدبر وبان
الفرق اه هكذا فيما عندنا من النسخ فعلى هذا يكون معطوفا على قوله بان قدرة اه فيكون وجها ثانيا
للتشنيع وفي بعض النسخ فان الفرق اه فح يكون علة لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة وحاصله على الاول
انهم فرقوا بين العلم والقدرة بوجود التأثير في الثاني دون الاول فلو لم يكن القدرة مؤثرة على ما زعمتم يلزم

بقيد حصر المسند اليه

كلنبوي

عدم الفرق بينهما وهو خلاف ما زعمتم وحاصله على الثانى ان التاثير لازم للقدرة على ما عرفوها فلو لم يكن القدرة مؤثرة
على زعمكم لانتفى القدرة ح لان انتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم وان زعمتم ان هنا معنى اخر مسمى بالقدرة فلا يفيد
لكم لان نزاعنا معكم انما هو فى القدرة التى اثبتناها ومن قصر على الثانى فقد قصر وبانه لما لم يكن للعبد اختيار
اه هذا هو الوجه الثالث او الثانى من التشنيع وحاصله انه لو لم يكن للعبد اختيار بمعنى صحة الفعل والترك وكان مجبورا
فى فعله لم يكن مستحقا للثواب والعقاب عند الطاعة والمعصية بل لا يصح التكليف ح لان مبناه على الاختيار واللازم
بط فكذا الملزوم قيل هذا الوجه من التشنيع لا يتوجه على القاضى بخلاف الوجه الاول فانه يتوجه عليه ويندفع
بالدفع الآتى واما الاستاد فلا يتوجه عليه شئ لا هذا ولا ما سبق وفيه انه لا فرق بين الوجوه فى التوجه على القاضى اما
السابق فظاهر واما هذا الوجه فلانه انكر القدرة فى اصل الفعل فيكون مجبورا فيه والتكليف بانما هو بتاتا ذ صفة ثم ان
عدم ورود هذه الوجوه على الاستاد ولو دفعت عن الاشعرى ايضا دليل على قوة مذهبه فى هذه المسئلة فكاد
الخصم رضى بذلك ولذا جعلنا مذهب الاستاذ مذهب الماتريدية ودفعنا عنه الشكوك فتذكر لما هنالك قوله
والجواب ان القدرة اه جواب عن الوجه الاول بانا لا نم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانها
التاثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر فى الازل على ايجاد العالم
ولا تاثير فيه بالفعل والا لكان قديما كذا قيل ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الكلام ههنا فى القدرة الحادثة وليس
لها تاثير بالفعل ولا من شانها ذلك ايضا عند الاشعرى نعم كون التاثير من شانها وقع فى كلام الامدى وليس ذلك
مذهبا للاشعرى على ما اشار اليه الخيالى واما ثانيا فلان التنظير الذى اورده غير مناسب ههنا لما ذكرناه
ولان عدم تاثير قدرة الله تعالى فى الازل على ايجاد العالم انما هو لعدم تعلقها به فيه والقدرة مع الفعل عند
الاشعرى فلو كان التاثير من شانها لاثرت فيه قطعا فالحق ان هذا التقرير مع كونه مخالفا لمسلك الاشعرى
لا يقتضيه عبارة الشم ايضا بل توجيه كلام اذ يقال ان القدرة مطلقا لا يلزمها التاثير بل اللازم لها انما
هو الاعم من التاثير كما فى قدرة الله تعالى ومن الكسب كما فى القدرة الحادثة فان شانها انما هو الكسب وهو
واقع بها قطعا قوله والفرق اه اشارة الى الجواب عن الوجه الثانى او من تتمة الجواب الاول يعنى ان القدرة
لما لم تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب فالفرق بينها وبين العلم انما هو بان القدرة تستلزم
هذا المعنى ولا يستلزمه العلم فليس فى العلم تاثير ولا كسب الا يرى ان الانسان يعلم ذاته مع ان ذاته ليس
باثر له ولا مكسوب بخلاف الافعال فانها مع كونها معلومة للعبد مكسوبة له اذ الكسب عند الاشعرى مقارنة
الفعل القدرة من غير ان يكون لها مدخل سوى المحلية للفعل كما سبق فلقدرة العبد مدخل فيها مسمى بالكسب من غير
ان يكون لها مدخل سوى المحلية فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التاثير والايجاد
والكسب عبارة عن مقارنة القدرة لافعال العباد بلا تاثير سوى المدخلية قيل هذا ان الكسب ما يقع به المقدور فى محل القدرة
ولا يصح انفراد القادر به فى وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما وفيه بحث اما اولا ان فلان مذهب الاشعرى لا يابى عن هذا

كلنبوى ١

كلنبوى ٢

هذا الكلام انما يتم لهذا الفاضل والا فالمحقق عندى ان القدرة القديمة لم تتعلق فى الازل بوجود المقدور بل الاول بوجوده فيها لا يزال كما سبق منا مرارا فتدبر وسنزيد لهذا البحث تحقيقا ان شاء الله تعالى

كلنبوى ٣

الفرق بينهما على مذهب القاضى رح

عن هذا الفرق بينهما في شرح العقايد العبارتين المذكورتين بعد بيان كيفية صدور الافعال من العباد والظاهر ان بيانه هنالك
اما على مذهب الماتريدية كما هو الظاهر او على مذهب الاشعري كما صرح بهما المولى الخيالي فالفرق بامثال تلك العبارات
انما هو على احد المذهبين او كليهما جميعا والظاهر من شرح المقاصد هو بيان الفرق بينهما على مذهب الماتريدية لا على
مذهب القاضي ودعوى اتحاد المذهبين دون اثباته خرط القتاد كما حققناه واما ثانيا فلان العبارة الثانية
اعني قوله لا يصح انفراد القادر به في وجود المقدور بخلاف الخلق لا تصح لبيان الفرق بينهما على مذهب القاضي
اذ مدخلية القدرة عنده انما هو في الوصف لا في الاصل وقد سبق ان ذلك الوصف امر اعتباري فكيف يصح انفراد
الخالق به اذ لا يتعلق به الخلق به ولعمري ان هذا فرية واما عدم استحقاق اه جواب عن الوجه الاخير
بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم مم اذ لا يلزم من عدم الاستحقاق ان لا يثاب ولا يعاقب اذ لا يقول الاشعري
بالايجاب على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين فالثواب فضل من الله والعقاب عدله وكل ذلك فعل له
تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يسأل هنا عن شيء كما لا يسئل عن لمية الاحراق
عقيب النار فلا يلزم من عدم الاستحقاق ان لا يثاب ولا يعاقب حتى يلزم المح وانما يقدح ذلك في اصول المعتزلة
حيث قالوا بالايجاب وبالحسن والقبح العقليين فالثواب والعقاب عندهم للمطيع والعقاب واجب على الله
تعالى فيلزم المحال الذي هو ترك الواجب على الله تعالى عندهم من عدم الاستحقاق ومن عدم الاثابة والعقاب
وبيان هذا ان الاشعري لما ذهب الى ان الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ذهب الى الحسن والقبح الشرعيين والى
كون الاثابة والعقاب فضلا من الله تعالى وعدلا فعدم الاستحقاق عنده غير مضر بالنظر الى اصوله المتفرعة على
اصل كون افعال العباد مخلوقة له تعالى والمعتزلة لما ذهبوا الى كون افعال العباد مخلوقة للعبد ذهبوا الى الحسن
والقبح العقليين والى كون الاثابة والتعذيب بالايجاب على الله تعالى في حق المطيع والعاصي فعدم الاستحقاق
عندهم محال فبطلان اللازم عندهم وعدم بطلانه عنده انما يتفرع على كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى او غير
مخلوقة وهذا معنى قوله فلا يقدح في اصول الاشعري فكون افعال العباد مخلوقة له تعالى عنده داخل في تلك الاصول
ايض بل هو الرئيس لكثير من اصوله فمن زعم انه غير داخل فيه اذ الكلام ليس الا فيه فقد غفل عما قررناه لان الكلام ههنا
انما هو في بيان بطلان عدم الاستحقاق كما اشار اليه المعترض وعدم بطلانه وان كان بالاخرة راجعا اليه فلا
مانع من دخول ذلك الاصل الكلي في قوله في اصول الاشعري على ان القائل سلم دخول بعض الاصول فيه مثل الحسن
والقبح الشرعيين ومثل الفضل والعدل مع ان الكل من فروع ذلك الاصل الكلي فيلزم دخوله فيها قطعا قوله ولنا
في مسئلة خلق الاعمال رسالة اه ذكر فيها ان هذه الشبهة الاخيرة التي اوردها المعتزلة على الاشعري واردة
عليهم ايض ولا تندفع عنهم باثباتهم التأثير في القدرة وذلك لانهم لو قالوا ان ترتب الثواب والعقاب على افعال
العبد لكون قدرة الله مؤثرة فيها فللسائل ان يعود ويقول تلك القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله
وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون القدرة والارادة وتعلقهما منه تعالى ونسبة صدور الفعل بعد

كلبنوي م

تعلق القدرة والارادة المتعلقتين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة
غير منحسمة اذ مثل العبد فكونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى القى الى ذهنه
صورة الامر الملايم ثم صار سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل فتلك الاسباب منساقة الى مسبباتها بالضرورة
العقلية عندهم فلا فائدة في اعتبار تأثير القدرة لكونه مستحقا للثواب والعقاب وترتبهما على افعالنا باختيارنا
واقول هذا لا يراد عليهم جدا لانهم لا يسلمون كون تعلق القدرة والارادة من الله تعالى نعم الشوق والانبعاث
امر ضروري لا ينكره احد ليس ذلك عبارة عن التعلق كما يفهم من كلامهم بل التعلق امر صادر من العبد بعلم فلا يكون
نسبة صدور الفعل بعد التعلق الى العبد كنسبة المقبول الى القابل عندهم والانصاف ان هذه الشبهة منحسمة
عندهم على ما بسطوه ولو لم يندفع عنهم فاولى ان لا تكون مندفعا عن الماتريدية وقد حققناه اندفاعه في اول
المبحث فراجع ثم قال في دفع الشبهة عن الاشعري ان الممكنات لما لم تكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد
من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب
ظلم تعالى عن ذلك وليس مثله كمثل من تملك عبدين ثم عذب احدهما من غير جريمة وتنعم الاخر من غير سابقة استحقاق
فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان له تعالى وبناسبه بوجه ان الانسان
اذا تخيل صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصور بالعذاب وتلك
بالنعم والحق الذي يلوح انواره من كنوز التحقيق ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على الماهيات الممكنة بحسب
ما يسعه ويقبله وكما ان المنع في احدى المنشأتين ممكن فكذلك المعذب فيهما وكذا المنع في احدهما دون الاخر وعطاؤه
تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فان يد الله تعالى وسحائه مملوة بالخير والكمال وخزانة كرمه مملوة من نفائس جواهر
الجود والافضال فلا بد ان يوجد جميع الاقسام وسر هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضي البروز وتأبى
الاستتار كذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور والاظهار وكما ان اسم الهادي يتجلى في مجالي نشاة
المؤمنين والابرار وكذلك اسم المضل والمذل يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك في جميع الاسماء
والصفات حتى ينكشف لمحة من اللمحات هذا كلامه ولا يخفى ان الكل مقدمات صوفية كشفية لا تكون في مقابلة
الخصم ولئن تنزلنا عن ذلك فلا ينحسم الشبهة كليا وذلك لان قدوة المتصوفة صرحوا بان الفيضان من الملك
المنان انما هو على حسب استعداد الاعيان فلا يمكن هنا الافعال في مجالهم ومظاهرهم خلاف ما يقتضيه
قابليتهم وقد قالوا في تفسير مثل قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم وهو ما كنت به في شؤننا ظهرت
له في وجودنا وقد قال رئيس[6] السادات قدس سره فاعطيناه ما يبدو به فينا واعطانا فصار الامر
مقسوما بايانا وايانا فان قيل فيلزم الجبر على الله تعالى من ذلك قلنا للاعيان استعدادات متفاوتة
تخصيص بعضها ببعض ليس الا بارادة الملك المتعال كذا حققه ذلك الرئيس قدس سره في بعض تصانيفه
فظهر من هذه التحقيقات ان للعبد مدخلا فيما يظهر في مظهره ولا شك ان الفاعل هو الله تعالى لما ثبت ذلك بالبراهين

[6] وهو الشيخ الاكبر والكبريت الاحمر قدس الله سره

بالبراهين فذلك التقسيم الذى ابرزه ذلك الرئيس انما يتم بان يكون للعبد مدخل فى فعله وهو صرف قدرته واراداته الى ذلك الفعل كما حققه الماتريدية فيندفع التشنيع عنهم بل يندفع ذلك عن الاشعرى ايضا ولا يلزم الايجاب على الله تعالى لما عرفت ان تخصص بعض الاستعدادات بالبعض انما هو بارادة الفاعل المختار كما حققه ذلك الرئيس خلافا للحكماء فلا وجوب على الله تعالى ولا اضطرار للعبد ولا يلزم عدم الاستحقاق ايضا ولو سلم فليس ذلك بمحذور لان الله تعالى يفعل ما يشاء بمقتضى قابلية العباد فتدبر نقل عن ابن تيمة من اجلاء الحفاظ وزهادهم يتبرك بزيارة قبره الشريف وجربت استجابة الدعوة عند قبره المبارك بدمشق الشام من جهة غربه رحمه الله تعالى واسلافه اجمعين وما نقل عن الشيخ ههنا من انه من المجسمة وانه متصف بكذا وكذا فغير صحيح ولو سلم فغايته ان ابن تيمة رحمه الله ذهب الى عدم جواز تاويل المتشابهات كما هو مذهب السلف ورئيسهم احمد بن حنبل رحمه الله ومن البين انه لا يلزم من القول بعدم جواز التاويل كونه من اصحاب التضليل ثم ان مقصود ابن تيمة ان هذه المقدمة القائلة بان الله متصف بجميع صفات الكمال منزه عن سمات النقص مما اتفق عليه كافة العقلاء وزعموه وان كان بعض ما زعم منهم من انه صفة كمال صفة نقص فى الواقع وبالعكس كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار مع ان الاول صفة نقص فى الواقع والثانى صفة كمال وكاثبات المعتزلة الوجوب على الله تعالى فى بعض الاشياء وسلبهم الاختيار فيه مع ان الامر بالعكس فى الواقع وكنفى الفلاسفة والمعتزلة الصفات الزائدة بزعم ان الكمال فى نفيها وان اثباتها نقص مع ان الامر فى الواقع بالعكس كما ذهب اليه اهل السنة وكاثبات المكان والجهة لله تعالى من المجسمة بزعم ان الكمال فيه مع ان الكمال فيه فى تنزيهه عنه تعالى كما ذهب اليه من عداهم وكنفى رؤية الله تعالى من المعتزلة بزعم ان الكمال فيه مع ان الكمال فى اثباتها له تعالى كما ذهب اليه اهل السنة والحاصل ان جميع الفرق يعتقدون تينك المقدمتين وان اختلفوا فيما هو الكمال وفيما هو النقص حسبما استعدادتهم وكل حزب بما لديهم فرحون لكن بمعونة المقام حمل الشيخ المقدمة الاولى على الاتصاف بصفات زائدة وان نفاها الفلاسفة فلا يضر ذلك اجماعهم فى اصل المقدمة كما هو المنقول عن ابن تيمة رحمه الله وما قيل ان المراد بهذه المقدمة اعنى المقدمة الاولى لان ابن تيمة من المجسمة فيلزم ان يكون مخالفا لاجماع العقلاء وليس بشئ قول الشيخ حتى ان بعض اهل حيث ذكر فيه الاولى لا الثانية فمبنى عن الغفول عما ذكرناه لانا لا نسلم انه من المجسمة والسند عرفى فما ذكر انفا ثم انك قد عرفت ان الاتفاق المذكور مبنى على زعمهم وان لم يكن فى الواقع على ان المقدمة الاولى تستلزم للمقدمة الثانية فالاجماع فيها اجماع فى الثانية ولذا ترك الشيخ الاشارة الى البيان فى حق الثانية ثم ان غرض الشيخ الاعتذار عن ترك الاستدلال عليها لان المقصود من الاستدلال فى هذا الفن انما هو الزام المعاندين وردّ شبههم حيث اجمعوا عليها ولم ينكروها لم يبق حاجة الى الاستدلال عليها وتسمية مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام لاندراج كثير من المقاصد تحته فكانه مقدمة لها فيكون مقدمة المسائل كما حققه بعضهم من ان النظر فيها الى ما يضاف

عصام فى شرح الوضعية م

اليها كمقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الباب ومقدمة الفصل ولا مانع في كون بعض المسائل مقدمة للاخرى ولذا فرع
عليه قوله فهو عالم بجميع المعلومات اه حتى ان بعض المصنفين المحققين قيل وهو شارح التجريد هذا وكله حتى
ابتدائية مسببة عما قبلها اى بسبب ان تلك المقدمة مما اجمع عليها العقلاء استدل بعض المصنفين على وحدة الواجب
بجعل تلك المقدمة المجمع عليها في الدليل كبرى التي هي مدار كل دليل وان اخذ هنا مقدمة اخرى ماخوذة من تلك الكبرى
فظهر بهذا السببية المشار اليها بكلمة حتى واندفع ما قيل او يقال والمراد بوحدة الواجب الوحدة بمعنى عدم النظير له
لا الوحدة العددية بمعنى انه واحد لا اثنان اذ كل فرد واحد بهذا المعنى فلا كمال بل لا فائدة في اثباتها بهذا المعنى في
مقام التوحيد والتنزيه والفرق بينهما ان الوحدة بمعنى عدم النظير اخص من الوحدة العددية ولا يلزم من اثبات
الاعم اثبات الاخص بخلاف العكس والمقصود هنا اثبات الاخص ولذا اثبتوها ههنا كما قال الامام الاعظم في
الفقه الاكبر الله تعالى واحد لا من طريق العدد بل من طريق انه لا شريك له فاثبتا الوحدة بمعنى نفي النظير ونفى
الوحدة العددية لا يقال قد قررت ان الوحدة العددية اعم من الوحدة اللانظيرية ويلزم من نفي الاعم نفي الاخص
فما وجه نفي الوحدة العددية واثبات الوحدة بمعنى عدم النظير له لانا نقول المراد هنا نفي الارادة لا نفي المراد
ولا يلزم من الاول الثاني يعني انا لا نريد من ان الله تعالى واحد انه واحد لا اثنان اذ كل واحد واحد بهذا
المعنى فلا فائدة ولا كمال في اثباته بل نريد انه لا شريك له ولا نظير له وهذا ما اشار اليه المستدل بقوله
ان كون الشيء منفردا اكمل وفي بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا للغير في الذات
والصفات اى ان كونه لا نظير له اكمل من اذ يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال والا
لم يكن منزها عن جميع سمات النقص وهو بط اجماعا فظهر بهذا التلازم بين المقدمتين المنقولتين عن ابن
تيمة هذا قيل المقدمة الاولى في قوة قولنا الانفراد كمال والمقدمة الثانية في قوة قولنا وكل كمال صفة للواجب
ثم قال واما المقدمة الاولى فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى فمما اجمع عليها العقلاء فقوله انه
كلام خطابي خطأ وقوله بل شعري اشد منه وردّ بان الحق انه قياس مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه
خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال
الزامي فلا يرد عليه شيء ونحن نقول بل الحق انه قياس جدلي مركب من المشهورات كقبح الظلم وحسن العدالة
والمقصود منه ههنا انما هو اقناع القاصرين عن ادراك البرهان والزام الخصم ولذا لم يعدوه من جملة براهين
التوحيد فكونه خطابيا صحيح وغير محذور ههنا واما كونه شعريا فانه وان كان ممكنا كما ستعرف لكن لا يحصل
منه الالزام ايضا مع انه المقصود في هذا المقام هذا قيل يمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه ان اريد بالصغرى
ان الانفراد كمال في الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال في نظر العقل فيجري الدليل فيما اختلفوا فيه مثل
ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس في كماله وتنزهه عن النقايص مثل العلم بذاته وبجميع المعلومات والقدرة
على جميع الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود وكنفي الشريك والولد والمكان الى غير ذلك مما زعم بعض

فصل ماضي

الكلامي

نقله

قوله

الملحدين

قوله واحد لا من طريق العدد اى لا من طريق ان له بعضا وذلك لان نفي الشيء
الشيء يقتضي ان يكون له بعض ليصح نفيه عنه وانما
المنفي هنا هو انحصار النوع المشترك
في الواحد العددي فافهم اه منه
اراد هو الطيبي رحمه

بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشئ فى نظر العقل من كونه مما يختلفون فيه فلو صح هذا الكمال الواجب تعالى
على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس فيه وهو خلاف الواقع والمنصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار
المقدمة الاولى لا ان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية
قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى
منه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما تخيليا انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلان حاصل
الجزء الاول من الترديد عدم القطعية بالصغرى وهو لا يضر كونه خطابيا لكن لا يفيد شعريته وحاصل
الجزء الثانى منه نقض الدليل باستلزامه خصوص الفساد وهو لزوم عدم الاختلاف فيما اختلفوا فيه او بالجريان
والتخلف وذلك كما ينفى كونه خطابيا ينفى كونه شعريا ايضا اذ اللازم ح بطلانه لا تخيل صحته وان لم يكن فى الواقع
مع انه بصدد التوجيه على ان النقض الذى اورده جار فى كل ما تخالف فيه الفرق فيما بينهم ولا تخصيص له فيما
اعتقدناه كما لا يخفى واما ثانيا فلان النقض المذكور ان كان باستلزامه خصوص الفساد كما هو ظاهر قوله
فلا وصح هذا اه فلا حاجة الى ما ذكره من التطويل بل يقال لو كان كل كمال ثابتا لله تعالى فيلزم ان لا يختلف فيه
لاجماعهم على تلك المقدمة مع ان الاختلاف فيه واقع قطعا وان كان بالجريان والتخلف كما يشير اليه اول كلامه
فيرد عليه ان النقض غير تام ايضا لانهم ان اتفاق الناس فى شئ اكل له من الاختلاف نعم الانفراد فى حقه تعالى كمال له
لكن فرق بينه وبين اتفاق الناس فيما هو متصف به واما ثالثا فلان ما فرعه عليه من قوله فظهر ان كونه خطابيا
او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى غير صحيح لان قوله فلو صح هذا اه صريح فى ان مدار النقض انما هو
الكبرى لا الصغرى فكيف يكون كونه خطابيا او شعريا باعتبار الاولى لا الثانية واما قوله بان المقدمة
الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال فليس شئ فى تأييد ما ذكره لانا لا نسلم ان وجوب الوجود
معدن كل كمال لكون الكلام ههنا فى تلك المقدمة المجمع عليها وقد عرفت ان اجماع العقلاء فيها انما هو بحسب ما يزعمون
انه كمال لا فى نفس الامر من الكمال فى تلك المقدمة ولو كان وجوب الوجود معدن كل كمال بهذا المعنى لزم ان يكون
كل ما زعموا انه كمال ثابتا لله تعالى فى الواقع وهو محال والحق ان المراد من ذلك القول ان وجوب الوجود معدن
كل كمال فى نفس الامر ويؤيده لفظ المعدن ايضا بخلاف ما نحن فيه كما سبق واما رابعا فلان قوله وقد اشار
الامام الى كون الانفراد كمالا اه بنا قض صريحا ما سبق من قوله ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار
المقدمة الاولى اذ لا معنى لكونه شعريا الا كونه حكما تخيليا هذا فالحق فى توجيه كونه خطابيا او شعريا ان يقال
اذا ريد من الصغرى ان الانفراد كمال فى الواقع فغير مقطوع بها واذا ريد انه كمال فى نظر العقل فح اذا ريد
من الكمال فى الكبرى الكمال فى الواقع فلا يتكرر الوسط واذا ريد الكمال فى نظر العقل فح اذا ريد من الثبوت
فى جانب المحمول الثبوت فى الواقع فلا شك انه حكم مخيل اورد ههنا لترويج المذاهب فلكل خصم ان يقول
بها وان لم يكن حقا فى الواقع واذا ريد منه الثبوت فى نظر العقل ايضا فيكون حكما خطابيا او شعريا

ط وبهذا انسد فم ايضا ما ذكره فى تأييد هذا القول من ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه
لان ذلك انما هو على زعمهم لا فى نفس الامر وظاهر ان هذا لا يريد قطعا كون وجوب الوجود معدن كل كمال
فى نفس الامر كما هو المقصود منها فافهم

اتفق فيه جميع الفرق لترويج مذهبهم فظهر من هذا ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الثانية واما
المقدمة الاولى فمما يجزم به الوجدان اذ لا الذ من الانفراد في كمالات العباد بل في كمالات رب الارباب ولذا قال
الحكماء اجل المبتهج هو المبداء الاول تعالى لتلذذه بكمالاته الغير الموجودة في مخلوقاته وقد قال الله تعالى في مقام
التمدح وهو حقيق بذلك ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وغير ذلك من الايات المصرحة وهذا هو وجه ما اشار
اليه الامام الاعظم من كون الانفراد كمالا لكن لما لم يقم الوجدان حجة على الغير وكان قياس الانفراد في حق الله تعالى
على الانفراد في حقنا من قبيل اثبات الغائب بالشاهد ولم يكن قول الحكماء دليلا في ذلك وكان يمكن ان يوجد للنصوص
في ذلك محمل قلنا بعدم قطعية كون الانفراد كمالا فتدبر في هذا المقام اذ قد سهى عنه اقوام بعد اقوام ومنهم من غفل
عن هذا التحقيق وقال في توجيه كلام الش اولوية كون الشيء منفردا محل تامل وان اثبتت بدلائل التوحيد كانت
تلك الدلائل كافية فيها ولا حاجة الى هذا ورد بان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا وايض الثابت بدلائل التوحيد
نفس التوحيد لا اولويته والكل غفول عما حققناه اما الاول فلان القضية المذكورة وجدانية لا تقبل المنع ثم انه
لا ينافي كون الاولوية ثابتة بدلائل التوحيد الثبوت بهذا الدليل ايض اذ قد يكون للشيء دلائل والكثرة لا تورث
الخطابية واما الثاني فلانا لا نم ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا اذ غاية المنع الشك والاستفسار
كما حقق في فن الاداب ولا يضر كونه من الخطابيات وهذا ظاهر وان خفي عليه وايض كما ان دلائل التوحيد تثبت التوحيد
تثبت الاولوية ايض بل الوجوب على ان ما يثبت لله تعالى يثبت له على طريق الاولوية والوجوب اذ ليس هذا من
الصفات الفعلية ثم ان كلا من القولين مبني على ان الظنية والخطابية نشأت من المقدمة الاولى وقد بينا
فساده بما لا مزيد عليه ولا خلاف بين الحكماء تمهيد لبيان الاختلاف الواقع في حق الصفات واشارة
الى تاييد ما هو المنقول عن ابن تيمية واما الاجماع الواقع في اول الكتاب فهو اجماع اهل السنة والجماعة فكما يوافقه
قوله ولا خلاف اه فكذا قوله لكنهم تخالفوه اه فلا يلتفت الى ما قيل ههنا لكنهم تخالفوا في كون الصفات عين
ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره الذي يظهر من السياق ان الاول مذهب الحكماء والثاني مذهب جمهور المتكلمين
والثالث مذهب الاشعري ومن تبعه وان لفظ الغير في الثاني بمعنى ما يطلق عليه في الشرع والعرف واللغة
انها غير ذاته بمعنى انها ليست عينها على ما هو مقتضى المقابلة ايض سواء جاز انفكاكها عن الموصوف او لا
اذ جواز الانفكاك بين الغيرين من مصطلحات الاشعري فعلى هذا فلفظ الغير في قوله او لا هو ولا غيره انما وقع
على اصطلاحه والمعنى انها لا عين ذاته ولا منفكة عنها فالتقابل بينه وبين لفظ الغير في الثاني من قبيل
تقابل الخاص بالعام وقد قرر ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص فالمراد بالغير في الثاني ما عدا جواز
الانفكاك بين الغيرين نعم يبقى الواسطة ح بين نفي العين وبين نفي الغير في قوله او لا هو ولا غيره لكنه ليس
بمحذور بل ذلك يرتفع منه توهم ارتفاع النقيضين من ظاهره واجتماع النقيضين من باطنه كما حقق بل هو
المدار الكلي لاصطلاح لفظ الغير ههنا فيما اصطلح فاندفع ما قيل ان اريد بالغير في الثاني المعنى

احمد بن حيدر م

المراد هو الكلنبوي م

المعنى المصطلح اعنى جائز الانفكاك فهو غير صحيح لان الثانى كما عرفت لكن قوله اولا هو ولا غيره محل تامل لانك قد عرفت
ان ذلك مذهب الاشعرى ومن تبعه وهم لا ينفون المغايرة بهذا المعنى عن صفات الله تعالى مع انه يلزم ح اجتماع
النقيضين وارتفاع النقيضين كما اومأنا اليه هذا ووجه الاندفاع ظاهر مما قررناه
والفلاسفة حققوا عينية الصفات اه مع قوله واما المعتزلة اه لما كان بين الحكماء والمعتزلة اتفاق فى
القول بالعينية مع التفاوت الجزئى بينهما فى تقرير مرامهم لضروره لتشرع المعتزلة دون الحكماء اشار بهذا
الكلام الى ما كان بينهما من التفاوت الجزئى وان لم يكن فى ذلك تفاوت حقيقة ~~مرامهم وعينوه~~ بالكلام المذكور
وهو ان الاتحاد فيما يقولون بالعينية انما هو بالذات وان اختلف بالحيثيات والاعتبارات يعنون بذلك ان
ذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم ومن حيث انه ينكشف الاشياء عليه عالم ومن حيث انه
مبدأ للتأثير فى الاشياء قدرة ومن حيث انه يؤثر فى الاشياء قادر ومن حيث انه مبدأ لترجيح احد الطرفين والترك
على الاخر ارادة ومن حيث انه يرجح احدهما على الاخر مريد وهكذا فى سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان
ظاهر كلامهم ان تلك الصفات اعتبارات عقلية زائدة على ذات الموصوف لاثباتهم العالمية والقادرية
والمريدية ونحو ذلك لضرورة النصوص الدالة عليها وعدم الفرق بينها وبين العلم والقدرة والارادة التى
هى من الامور الاعتبارية على تقدير عدم تحققها وان كان باطن كلامهم انكار العلم والقدرة والارادة التى هى
من الامور الاعتبارية حيث انكروها على ما اشار اليه المولى الخيالى حيث قال فى توجيه قولهم عالم لا علم له ان
قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايض
حيث سوى بين العلم وبين العالمية فلا وجه لتخصيص الاول بالنفى دون الثانى على ما هو الظاهر فى كلام الخيالى
والحاصل انه لا فرق بين العلم والعالمية فى كون كل منهما صفة اعتبارية فلا وجه لتخصيص الاول بالنفى دون الثانى
فالمراد من قولهم انه عالم لا علم زائد على ذاته صفة حقيقية او اعتبارية وان كان عالمية زائد على ذاته فيلزم
من انكار العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك انكار العالمية والقادرية ونحو ذلك ايض لان العالمية
مثلا عندهم عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات كما صرح به المص فى المواقف وظاهر ان العلم على تقدير
عدم وجوده ليس الا العالمية التى اثبتها المعتزلة كما قال الخيالى فى قول التفتازانى ودل صدور الافعال
المتقنة اه على وجود علمه اه فيه تامل بل المدلول انما هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة
عالمية وقد قال صاحب المواقف لا ثبت فى غير الاضافة انتهى كلام الخيالى فسوى بين العلم بمعنى الاضافة
وبين عالمية المعتزلية مثلا ومن البين انه يلزم من انكار احد المتساويين على ما اشرنا اليه نقلا عنه انكار
المساوى الاخر قطعا فظهر من هذا البيان ان المعتزلة يجعلون تلك الصفات امورا اعتبارية فى ظاهر
كلماتهم حيث اثبتوا العالمية والقادرية مثلا فيلزم ثبوت العلم والقدرة مثلا وينكرونها فى باطن كلامهم
رأسا وان لزمهم ايضا انكار العالمية والقادرية مثلا فهم مترددون بين الاثبات الظاهرى والانكار الباطنى

.... مذهب جمهور المتكلمين ولم يذهب احد منهم الى ذلك وان اريد المعنى اللغوى اعنى نقيض هو هو فهو صحيح صح

.... بين مرامهم وعينه صح

.... من الفعل صح
نعم بعض المعتزلة زعموا ان ارادته تع حادثة قائمة بذاته تع لا بمحل لكنه شرذمة قليلة هذا صح

وان كان له توجيه اخر اشرنا اليه فى المعالى صح

فيه لطيفة

واما الحكماء فلم يتعرضوا بشئ من ذلك بل بينوا حقيقة مرامهم بالاتحاد في الذات والاختلاف بالحيثيات فالكل
متفقون في القول بالعينية وان اختلفوا في التقريرات والتعبيرات على ان الحيثيات التي اعتبرها الحكماء لا يبعد
ان تكون اشارة الى الصفات الاعتبارية التي اعتبرها المعتزلة في ظواهر كلماتهم متفقون ظاهرا وباطنا
واما على الاول فهم متفقون في الباطن فقط في القول بالعينية وبهذا التحقيق ظهر ان لفظ حققوا بمعنى بينوا
حقيقة مرامهم بذلك الكلام وان كلمة الباء في قوله بان ذاته تقريرية وتبيينية لا بمعنى انهم اثبتوا العينية
اثباتا محققا لا ريب فيه حاكين بان ذاته اه او مقرين بان ذاته اه على ان يكون كلمة الباء متعلقة بالتحقيق
بتضمين معنى الحكم او التقرير للعينية كما توهم اذ لم يثبتوا العينية اثباتا ظاهرا فضلا عن كونه محققا لا ريب
فيه غاية انهم اثبتوا عدم الغيرية كما سيجيء فيلزمه العينية انتم فاين الاثبات المحقق منهم وسياق قوله قالوا
وهذه المرتبة اعلى اه صريح في انهم اكتفوا في ذلك بادعاء الاولوية الكافية فيما زعموا وان استدلوا على نفي
الغيرية ايضا بل سياق كلامه في توجيه دليلهم يخرج بالاخرة الى القول بالصفات الزائدة الواجبة كما ذهب اليه
الاشاعرة فلا وجه للتقرير المذكور قطعا وظهر ايضا فساد ما توهم من توجيه قوله واما المعتزلة اه في مقابلة
الحكماء حيث قال بعد التقرير المذكور بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وباطنه
عينية ما جعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة
بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة في اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الاتي انهي
من وجوه اما اولا فلان الباطن على هذا يكون عين الظاهر اذ لا يلزم من القول بعينية ما جعله الاشاعرة صفات
حقيقية وزيادة الصفات المعللة انكار كون الصفات امورا اعتبارية لان القول بزيادة الصفات
المعللة عين القول بالصفات الاعتبارية الزائدة كما حققناه فلا معنى لجعل احدهما ظاهرا والاخر باطنا
مع بقاء الشبهة التي ادعاها ظاهرا وباطنا وأما ثانيا فلان العالمية مثلا عندهم واجبة والواجب لا يعلل
كما حققوا واثبتوا بذلك عالمية تعالى كما صرح به شارح المقاصد والقول بان العلم عندهم لما كان
عين الذات كانت العالمية مثلا معللة بالذات عندهم غير صحيح اذ لا يعلل العالمية عندهم بالعلم ولو كان
العلم عين الذات بل يقولون عالمية واجبة لا يعلل بالعلم بل هو عالم بالذات على انه اذا كان باطن كلامهم
ما توهمه يكون العلم الذي اثبتته الاشاعرة عين الذات لا مطلق العلم الذي يكفي في تعليل العالمية مثلا بالعلم
انما يتم على رأي شرذمة الاحوالية منهم كابي هاشم ولا يتم على رأي غيره فالحق في توجيه كلامهم ههنا ما حققناه
من انهم يثبتون الصفات الاعتبارية في ظاهر كلامهم حيث قالوا عالمية وقادريته ونحو ذلك واجبة ولزومهم
قطعا القول بالعلم والقدرة ونحو ذلك من الامور الاعتبارية التي لا تثبت في غيرها كما صرح به صاحب المواقف
وينكرونها في باطن كلامهم حيث نفوا العلم واثبتوا العالمية مع التساوي بينهما قطعا فلا بد ان يحمل كلامهم
على نفي العلم رأسا حتى يصح ذلك الاثبات والنفي او نقول لو لم يحمل مرادهم على نفي العلم رأسا لكان معنى

معنى العالمية التي اثبتوها هو الاتصاف بالعلم فيكون العالمية معللة بالعلم عندهم وهم لا يقولون به على ما اشار السكوتي
في توجيه كلامه الخيالي نعم على هذا لا يبقى العالمية ايض عندهم اذ يلزم من نفي العلم بمعنى الاضافة نفي العالمية التي هي عبارة
عن الاضافة والانكشاف عندهم كما حققناه لكن هذا محقق للقول بالعينية في الباطن لا مناف له هكذا ينبغي ان يحقق
هذا المقام ثم نقول ايض بهذا التحقيق ظهر اندفاع ما قيل ان قوله واما المعتزلة فظاهر اه ينافي ما سبق من انها عين
الذات عندهم كالحكماء وهذا ظاهر ولا حاجة في دفعه الى ما قيل من ان المراد من العينية فيما سبق نفي الغيرية بقرينة
قوله الاتي واستدل اه اذ لا ضرورة الى هذا التأويل ههنا وان كان صحيحا وما قيل من ان هذا لا يدفعه اذ لا واسطة
بين العين والغير عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي الغيرية بالاستدلال الاتي يستلزم العينية فيقع فيما هرب فليس
بشيء اذ كل من العين والغير من اقسام الموجود والامور الاعتبارية واسطة بينهما قطعا وما اثبته الاشعري من الواسطة
بينهما فهو موجود قطعا وهي الصفات الحقيقية عند الاشاعرة ثم انا لا نم ان نفي الغيرية بالاستدلال الاتي يستلزم
العينية حتى يقع فيما هرب وهل الكلام الا فيه واما ما قيل من ان قول الشارح لا خلاف في كونه عالما قادرا اه يدل
على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة في اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرهما من الاعتبارات العقلية الزائدة
وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقي لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا فمدفوع بما حققناه ايض من
ان تلك المخالفة انما هو في ظاهر كلامهم كما قال به الش في حق المعتزلة والا فهم كالمعتزلة في القول بانه تعالى عالم
لا علم له وله عالمية بل هم احق بذلك منهم فيلزمهم ايض انكار العلم والعالمية في الباطن كما حققناه وهو معنى قولهم انه
تعالى واحد حقيقي اه على انه لا نزاع منهم في القول بالتغاير باعتبار الحيثيات كما هو صريح كلام الش في تقرير مرادهم وكل
ذلك انما هو للمضايقة في التعبير ولا ينافي القول المذكور منهم قطعا فلا حاجة في دفع المخالفة الى ما يقال مراد الحكماء
من نفي التعدد الاعتباري ففيه قبل صدور شيء من معلولاته مطلقا وان صدر عن هذا الكلام عن الش بل لا وجه
له اذ لا قبل هنا في صدور المعلولات القديمة عن الواجب عندهم وان اريد القبلية الذاتية فنقول لا بد ان يكون
في الواجب قبل صدور المعلولات القديمة قبلية ذاتية مثل الكون عالما والكون قادرا ونحو ذلك على انه لا شك ح
في اتصاف الواجب بالكون عالما والا لما امكن له ايجاد العقل الاول والحق ان مراد الش من ذلك الكلام ان الواجب
تعالى عندهم بسيط حقيقي لا تعدد فيه اصلا فكونه عالما انما هو بذاته لا باعتبار امر اخر حقيقي او اعتباري وكذا
كونه قادرا او مريدا ونحو ذلك كما فصله في حواشي التجريد وقد نقلناه في مبحث الوجود فلا مخالفة بين قولهم
المذكور وبين ما يفهم من هذا بقي انهم لا يقولون بكونه تعالى متكلما اذ كلام الله تعالى انما يثبت بالاجماع والتواتر
عن الانبياء وكل ذلك ليس بحجة عندهم الا ان يكون المتكلم بمعنى خالق الكلام وموجده في الغير فيكون موافقا لما زعمه
الش من تحقيق مذهبهم من ان المؤثر في الكل هو الله تعالى فهو عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته وهكذا صرح
به الشيخ الاكبر قدس الله سره في تصانيفه وكثير من المحققين يميل الى هذا وقد صرح شارح المقاصد بان الامام
الرازي مائل في هذه المسئلة الى مذهب الاعتزال وان كان بينه وبينهم فرق على ما حققناه ولعل الش

كفوي م

كلنبوي م

كلنبوي م

المحقق يميل الى هذا ايضا حيث قدمه وروج ولا نلهم بدفع الاعتراضات الواردة عليها فتدبر وبالله التوفيق
ولذلك اى لاجل ما اوضحنا مرادهم بما بينا قيل محصول اه القائل هو شارح المواقف حيث قال ليس مرادهم بالعينية ان
هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا
ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى
فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم بالذات بل المفهومات باسرها منكشفة عليه
لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهكذا فى القدرة وسائر الصفات وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة فى الحقيقة مغايرة بالاعتبار والمفهوم ثم قال ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها
انتهى ولما كان فى هذا الكلام نوع تطويل ونوع مسامحة حيث ترك الاشارة الى اعتبار كون الذات عالما قادرا
مثلا تصرف فيه الش المحقق واخرجه على ان يكون كلاما له وعزا اخر الكلام اليه فقال ولذلك اه فلا يلتفت الى
ما قيل والاولى ان يقول كما قيل بدل قوله ولذلك اه اذ يفهم من صنيعه انما سبق كلام للش مع ان الكل قول شارح
المواقف ~~على ان التعبير ههنا والفلاسفة حققوا اه~~ لان كلا منهما سواء فى افادة المراد فكما لا يجوز ان يكون
لفظ حقق فى كلام الشريف ~~كذلك~~ بمعنى الاثبات كذلك لا يجوز ان يكون لفظ حققوا ههنا بمعنى اثبتوا اثباتا محققا
وان غفل عنه ثم ان هذا الكلام اشارة الى ما اورده على القول بالعينية من انه كيف يتصور ان يكون صفة
الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مخيل لا يمكن
ان يصدق به كما فى سائر المخيلات وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ اثار العلم والقدرة وغيرهما عين الذات
لا ان الصفات عين الذات ولا يقال فح يرتفع النزاع بينهم وبين جمهور المتكلمين لانا نقول بل النزاع باق بينهم اذ
لا يجوز حمل مبادى الصفات على الذات عندهم خلافا للحكماء وبالجملة فالمراد بالعلم عندهم مبدأ اثار العلم ~~القدرة~~
وهكذا ومفهوم المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب تعالى وعلى الصفات الزائدة فى الممكنات ومعلوم انه لا مانع
فى صدق العرضيات المتخالفة مفهوما على ذات واحدة ولا فى اختلاف الحقايق المندرجة تحت كل منهما كما حققناه فى
مبحث الوجود من ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع المفهوم البديهى اعنى الكون فى الاعيان عرض عام شامل لوجود الواجب
الخاص ولوجود الممكنات مع ان كلا منهما حقيقة مختلفة مندرجة تحته فاذا عرفت هذا فقولنا الانسان عالم بمنزلة
الشمس مضيئة لوجود الضوء الزائد فى الشمس كالعلم فى الانسان وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضيئ اذ لم
يوجد الضوء الزائد بل الضوء الذى تضمنه المحمول امر انتزاعى محض بل هو عين الذات عندهم بالمعنى الذى حققناه
واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية بناء على ما حققناه من انه لما لم ينكروا
الشرع والنصوص الواردة فى حق الصفات قالوا انها امور اعتبارية عبارة عن العالمية والقادرية مثلا
وان كان باطن كلامهم انكار العلم رأسا حيث قالوا عالم لا علم له وقادر ولا قدرة له الى غير ذلك ~~مع اثبات~~
~~العالمية والقادرية مثلا~~ اذ الكل عبارة عن اضافة التمييز والانكشاف ولا فرق بينهما الا فى التعبير فباطن

والعالمية مثلا

فباطل كلامهم انكارا لكل قطعا وآما ما قيل من ان باطل كلامهم هو ان الصفات التى جعلها اهل السنة والجماعة صفات
حقيقة زائدة مثل العلم والقدرة عين الذات عندهم والتى جعلوها صفات اعتبارية ليست بتلك الصفات بل الصفات
المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة وهكذا فلما لم يكن العلم والقدرة مثلا عندهم عين
الذات كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم نعم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هى تعلق الذات
بالمعلومات والمقدورات لكن لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل من العالمية والقادرية المعللة
بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة انتهى فقد اشرنا اليه الى فساده فى
تقرير هذا المقام آما اولا فلان العالمية والقادرية ونحو ذلك امور اعتبارية متحدة مع العلم والقدرة والارادة
التى هى من الامور الاعتبارية فاذا كان باطل كلامهم ما فهمه يلزم اتحاد الظاهر مع الباطل وآما ثانيا فلان العالمية
مثلا لا تعلل بالعلم عندهم ولو كان العلم عبارة عن الذات كما صرح به شارح المقاصد نعم العالمية مثلا تعلل بالعلم
عند مثبتى الاحوال منهم لكون العلم عندهم ليس عبارة عن الذات بل عن امر اعتبارى يعلل العالمية به مثلا عندهم كما صرح
به شارح المواقف فى بحث الحال وآما ثالثا فلان الباطل لو كان كما ذكره من عينية ما جعله الاشاعرة صفات
حقيقة كالعلم والقدرة والارادة التى هى من الامور الاعتبارية باطنا لهم فيلزم ح مع عدم صحة المقابلة
بين ما ذكره من زيادة الصفات المعللة بها وبين ما اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة هى تعلق الذات بالمعلومات
والمقدورات حيث جعلها ايضا من الصفات المعللة بالعلم والقدرة مع ان الاول رأى مثبتى الاحوال منهم والثانى
رأى جمهورهم الذين انكروا الاحوال والتعليل بها وقد افصح عما ذكرناه ههنا شارح المقاصد فى تقرير بعض
استدلالات المعتزلة على نفى الصفات سؤالا وجوابا حيث قال قالوا ان عالمية واجبة لاستحالة الجهل
ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله فاعلا وكذا البواقى والواجب لا يعلل بالعلم بل هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا
فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأى مثبتى الاحوال اذ وجوبها ليس
بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معللة بصفة
ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط انتهى فهذا صريح فى انهم ينكرون التعليل الا من اثبت الاحوال
منهم وظاهر ان العلم عندهم ليس امرا موجودا حتى يكون التعليل به تعليلا بالذات واشارة الى ان العالمية ليس
امرا وراء العلم فاثباتها اثباته وانكاره انكارها كما حققناه ومن تعشق بكلام نفسه فليقل بكل ما خطر فى
ذهنه والله الهادى الى سواء سبيله بقى ههنا ما يتعلق بالقائلين بالعالمية والقادرية ونحو ذلك من قدماء
من البحث وهو كما اشار اليه شارح التجريد ان المعتزلة قد بالغوا فى التوحيد فنفوا القدم الزمانى ايضا عما
سوى الله تعالى ولم يقولوا بالصفات القديمة الزائدة لكن القائلين منهم بالاحوال اثبتوا لله تعالى احوالا
اربعة العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزادوا بعضهم
حالة خامسة هى علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فيلزم القول بتعدد القدماء وكما اشار اليه الامام

في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واجاب عنه المحقق الطوسي بانهم
يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما
لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته ثم قال وكان في قوله ولا نعني بالقديم الا ذلك دفعا
لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته
حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت انتهى والانصاف ان ليس فيما ذكره الامام اشارة الى ذلك الرد ولو
اراده لا يتم ذلك ايض كيف والاشاعرة لا يريدون بالثبوت الا ما يريدونه بالوجود بخلاف المعتزلة فان المعدومات
عندهم متميزة ثابتة ولا يعرف من احد اطلاق القديم عليها فاندفع اعتراض الامام جدا فظهر من هذا البحث ايض ان العالمية
والقادرية عند مثبتي الحال منهم غير العالمية والقادرية عند منكريها وان ما ثبت في الازل لا يلزم ان يكون عن علة عندهم
فضلا عن الاعتبارات العقلية وان غرضهم ههنا انما هو نفي الغير القديم لا نفي الغير مطلقا وان التعبير بالزيادة
في حق الصفات الاعتبارية غير مقبول لانهم مع مبالغتهم في التوحيد ونفي الزيادة اثبتوا احوالا اربعة بل خمسة ولم يعبروا
عنها بالزيادة فما وقع منا ههنا في اثناء البحث انما هو مماشاة مع بعض الناظرين فليكن هذا على ذكر منك
واستدل الفريقان اي الحكماء والمعتزلة على نفي الغيرية بانها لو كانت غير الذات لكانت زائدة ولو كانت زائدة لكانت
ممكنة لاحتياجها في وجودها الى الموصوف بها بداهة وكلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجدها بناء على ان كل ممكن محتاج
الى علة كما حقق في محله فتلك العلة اما ذات الواجب واما غيره فعلى الثاني يلزم استكماله تعالى بالغير وعلى الاول
يلزم امران صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وكون الشيء قابلا وفاعلا والكل مح هذا واعلم ان الاستدلال على هذا
المدعى بلزوم اللازمين الاخيرين مع بطلانهما انما هو للحكماء كما حققوا به ولان المعتزلة لا يقولون ببطلانهما حتى يكون
ذلك استدلالا لهم واما الاستدلال بلزوم الاستكمال بالغير فقد جعله المص في المواقف استدلالا للمعتزلة
وشارح المقاصد استدلالا للحكماء ثم اتفقا في الجواب عنه وهو ان الاستكمال بالغير الذي هو تلك الصفة
الكمالية انما يكون محالا لو لم يكن تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامها وليس كذلك هذا ولعل وجه
الاختلاف في نسبة الدليل المذكور الى احد الفريقين انهما لما حملا الغير في هذا الدليل على تلك الصفة وكان المعتزلة
ممن جوزوا تعليل افعال الله بالاغراض وح لا باس بالاستكمال من الغير عندهم وكان استدلال المص مخالفا
لظاهر ما عليهم تفطن له شارح المقاصد وعزاه الى الحكماء الذين لم يجوزوا التعليل في افعاله ولا استكماله
تعالى من الغير اصلا ليكون محاليته ظاهرا جدا والمص نظر الى ان جواز الاستكمال من الغير عندهم انما هو فيما لم يكن
صفة كمال واما اذا كان فيها فهو مح عندهم قطعا لاستلزامه شائبة النقصان في حقه تعالى وكان في قول
الش وبالجملة اه اشارة الى هذا وبالجملة فالاستكمال بصفة الكمال مح عند الفريقين وان كان يستفاد من جعل
الحكماء عند التحقيق كما زعم الش المبدأ الاول علة للكل والوسائط من الشروط والالات تجويزهم تعليل افعاله

جواب من طرف المعتزلة للامام رحمه الله عليه ورد للطوسي عليه

افعاله بالاغراض واستكماله من الغير فى كالاته الفعلية فلذلك جعل الشق هذا الاستدلال مشتركا بين الفريقين
بالنظر الى الجزء الاول ولا بأس فى ذلك لعدم خفائه على الناظر فى المقدمات ولما كان العلة فى هذه الاضافات
هى الكمالات لتلك الاوصاف ضرورة انها اقتضت اضافات البارى تعالى تلك الاوصاف كانت انفس تلك
الاوصاف عللا لتأثير الذات فيها مع غيريتها للموصوف بها قطعا كما ان العلل الغائية علل لعلية العلل الفاعلية
فى وجوداتها الخارجية نقوله او غيره فى قوله وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره ليس المراد به غير الذات
وغير الاوصاف الخارج عن المجموع اذ لا موجود هنا قبل ايجاد الاوصاف قطعا بل المراد به تلك الاوصاف المقتضية
لاتصاف الذات بها فليس فى كلام الشق قدح لما ذكره ذانك المحققان كما توهمه بعض الناظرين فبعد هذا لك
ان تخص الجزء الاول بالمعتزلة كما ذكره المص فى المواقف فح يظهر الاشتراك بينهم فى الاستدلال قطعا على انا نقول
يحتمل ان يكون قولهم او غيره اعم من الصفات ومن الخارج من مجموع الذات والصفات فيكون استدلالا شاعما
ذكره المص وشارح المقاصد ومن خصصه بالثانى فقط وقع فى حرج ومرج فاحفظ هذا المقام فانه من
مواهب العلام والله الهادى الى اقصى المرام

اه اعترض عليه بانهم اذا ارادوا بالغير ما ليس بعين سواء كان موجودا خارجيا او امرا اعتباريا فلازمه انها
لو زادت لكانت ممكنة لم لا يجوز ان يكون من الاعتباريات العقلية لذات الواجب فلا تكون ممكنة اذ الممكن
ما يحتاج الى العلة خارجي قطعا موجود وان ارادوا به الموجود الخارجي الذى ليس عين الذات فتلك
الملازمة مسلمة لكن التقريب غير تام ح لان غرضهم نفى مطلق الغيرية حقيقيا او اعتباريا مع اثبات العينية
والدليل انما ينفى كونها غيرا حقيقيا لا مطلقا وأجيب باختيار الشق الثانى بحمل الاستدلال على مجرد
نفى الغيرية الحقيقية والدليل يثبته قطعا وباختيار الاول بتعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء
على ان كل صفة ولو اعتبارية فهى فى وجودها فى نفس الامر محتاجة الى الموصوف بها والى علة توجدها فيها
هذا ونحن نقول فى الجواب الاخير بحث لانا لا نسلم ان كل صفة ولو اعتبارية فهى فى وجودها فى نفسها محتاجة
الى علة موجدة اياها وهل الكلام الا فيه الا يرى ان اصحاب الاستدلال المذكور يقولون بثبوت الاعدام وتمايزها
فذلك التمايز والثبوت وان احتاج الى الموصوف به لكن لا يحتاج الى العلة الموجدة له اذ لو احتاج الى العلة
الموجدة له لاحتاج بثبوت ذلك الثبوت ايضا الى علة لان ما كان صادرا عن علة فهو ثابت فى حد ذاته فينقل الكلام
اليه فاما ان يدور او يتسلسل والكل محال آما الاول فظاهر وآما الثانى فلجريان برهان التطبيق فى الثابتات على ما صرح
به شارح التجريد وهكذا فى كل امر اعتبارى على ان القوم صرحوا بان المراد من قولهم كل ممكن محتاج الى علة
كل ممكن موجود محتاج الى علة موجودة احترازا عن الممكنات المعدومة صرح به شارح حواشى رسالة اثبات
الواجب فالحق ان نختار الشق الثانى ونحمل الاستدلال على مجرد نفى الغيرية الحقيقية لا مطلقا فلا كلام فى
الملازمة ولا فى تمامية التقريب ويؤيده ايضا لفظ زادت اذ الزيادة انما كانت معروفة فيما هو موجود

التعبير بالجزء الاول فى الموضعين فكون ذلك اخف عنه لزوم الاستدراك بالعدول عنه اولا فى فقره الدليل والا فهو تشقيق كان من الخرد بيد فتطا مل

الجواب هو الفاضل الطبنوى

الطبنوى ١

الطبنوى ٢

خارجي وقد سبق قريبا ان مثبتي الاحوال منهم انما قالوا بثبوت الاحوال الاربعة لا يزيادتها لانهم هم المبالغون في التوحيد
على انا نقول الجزء الاول من الدليل وكذا الثالث انما ينفي كون الصفات موجودة مغايرة للذات ولا ينفي كونها من الاعتبارات
العقلية اذ لا يلزم من اتصاف الذات بها استكمالا بها ولا يلزم ايضا من اتصاف الذات بها كونه فاعلا وقابلا نعم الجزء
الثاني ربما يشعر بنفي كونها من الاعتبارات العقلية لكن لا نسلم وجود الصدور ههنا ايضا حين الاتصاف بها بل الظاهر
ان الصدور في اصطلاح الحكماء انما يطلق على صدور ما هو موجود في الخارج فالحق ان المقصود من الاستدلال المذكور
انما هو نفي الغير الحقيقية والدليل المذكور انما يقوم عليه لا على المطلق هذا وتلك العلة اي الموجبة لتلك
الصفات على ما هو الظاهر المتبادر مع ان الكلام فيها بمقتضى السياق والسباق ويحتمل ان يكون على اطلاقها فيندرج
فيها الشرط والواسطة ايضا اما ذات الواجب او غيره لا يخفى انه فيه احتمالات اربعة كون كل منهما مفيدا بقيد بالذات
وعدم تقييدهما به وتقييد الاول دون الثاني وبالعكس ويرد على الاول والثالث انه يجوز ان يكون العلة ذات
الواجب بواسطة شيء اخر وعلى الثاني ما قيل على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد اه من ان اللزوم المذكور
لم لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقي بواسطتها على نحو ما قاله الحكماء في صدور المعلولات
المتكثرة عن ذات الواجب تعالى من غير لزوم ذلك المحذور وما قيل ايضا على هذا لا ينحصر محذور الاستكمال بالغير
في الشق الثاني اذ على تقدير كون ذات الواجب علة بواسطة شيء اخر يلزم الاستكمال المذكور مع ان الشق خصصه
بالشق الثاني هذا وهذه المحذورات الثلثة من شق واحد وان اختلف مواردها فانهم قال الفاضل المحشي
ما حاصله فالاولى ان يحمل العلة على مطلق العلة ومختارا لاحتمال الثالث اعني تقييد الاول يقيد بالذات
دون الثاني واذا فيد الاول بهذا القيد يكون منحصرا في العلة الموجبة والا لم يكن علة بالذات وقد فرضناه
فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي فيندفع المحذور الثاني واذا بقي قوله او غيره على اطلاقه كما هو مقتضى
اختيارنا الاحتمال الثالث يكون المعنى واما غيره بالذات او بالواسطة والاول بان يكون الغير علة موجبة
لها والثاني بان يكون شرطا اذ الكلام على هذا في مطلق العلة وعلى كل تقدير يلزم الاستكمال بالغير فيندفع المحذور
الثالث بل الاول ايضا ثم قال لكن يرد عليه ايضا ان كون الاستكمال بالغير محالا لم ار صدوره عن بعض الصفات
الذاتية عن ذات الواجب بواسطة البعض الاخر اللازم للذات ايضا لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما ان
استناد العوارض الى المعروضات بالوسائط المستندة الى الذات لا يقدح في كونها عوارض ذاتية كما صرحوا به
ولا يوجب ذلك ايضا النقص والاحتياج في كمال الذاتي الى الغير المنفصل وهو المتفق على استحالته ونسلم
ان الاحتياج في كماله الذاتي الى مطلق الغير محال باتفاق العقلاء فلم لا يجوز ان يكون الاحتياج فيه راجعا
الى تلك الصفات المتاخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرين عن الحيوة وكالارادة المتاخرة
عن الكل لا راجعا الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كما لا محذور في صدور الافعال بواسطة الصفات
الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون الصفات غير الذات لان ذلك لاحتياج تلك الافعال الى تلك

تلك الصفات لا لاحتياج الفاعل وآثر بل لامحذور في امثاله عند الاشعري ومن تبعه اذ قد سبق منا انه جوز التزايد
في افعاله تعالى واذا لم يجوزه في افعال العباد فلا محذور في الاحتياج الى الاسباب لان ذلك لاحتياج المسببات
اليها لا الى الفاعل مع هذا ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان قياس الصفات الذاتية على العوارض الذاتية قياس مع الفارق
ولو سلم فكون الاحتياج ههنا راجعا الى تلك الصفات على التقدير المذكور غير صحيح اذ الصفات عند من يثبتها ليس
الا بطريق الايجاب كما سيجيء تحقيقه واذا كان كل من الموقوف عليه والموقوف واجبا يكون الاحتياج فيه راجعا
الى الفاعل لا ذ الكل لازم الصدور عن الذات بخلاف ما عدا الصفات من الممكنات فان الفاعل تعالى فيها مختار
لا يلزم عليه ايجاد شيء منها فاذا وجد الاحتياج فيها يكون ذلك راجعا الى المنفعل لا الى الفاعل وهذا هو مدار
الفرق بين محقيق الاشعري ومذهب الحكماء كما حققناه في بحث النظر والقائل المذكور معترف بذلك ايضا وآما
ثانيا فلان صفات الباري تعالى لا تقاس على صفاتنا وما جوزه من الترتيب المذكور بين الصفات فانما هو
في الصفات الحادثة واما في الصفات القديمة الذي كلامنا فيها فلا ضرورة اذ ايجاد الحيوة موقوف على العلم
والقدرة والارادة وهذا مع وضوحه خفي عليه وعلى غيره فقاسوا صفات الباري تعالى على صفاتنا والخفي ان
الاحتياج في حق الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى والمحذورات التي اوردوها ههنا فاسد لعدم
امكانها في صفاته تعالى وآما ثالثا فلان الاولوية التي ادعاها في حق الاحتمال الثالث يحمل العلة على مطلق
العلم فقط بل الظاهر من سياق قوله وعلى الاول يلزم اه ان المراد بالعلة الموجدة وهو الظاهر ايضا من قوله فلا
بد له من علة اذ العلة اللازمة للممكن انما هي الموجدة وقد عرفت ان مبنى الملازمة ههنا على ان كل ممكن فله علة
وقد صرحوا بان المراد كل ممكن فله علة مؤثرة فلا وجه لحمل العلة ~~حتى يندرج محذور الاستكمال بالغير في~~
~~الشق الثاني~~ والحق عندي تقييد كل من الشقين بقيد بالذات فيندفع المحذور الثاني والثالث واما
المحذور الاول فيندفع ايضا بان كون ذات الواجب علة ههنا بالواسطة شيء اخر كما حققناه انفا هذا هو الكلام
على مذاق الناظرين حيث حملوا الغير ههنا على ما يغاير الواجب ما عدا الصفات على ما فهم من ظاهر تقريراتي
تقريضا منه بصاحب المواقف وشارح المقاصد وآما على ما حملناه جمعا بينها وبينه من ان الغير ههنا هو كل
الصفات الالهية ومعنى العلية فيه كونه باعثا لايجاد الواجب تعالى اياه بناء على ما قالوا من ان العلل الغائية
علل للعلية العلل الفاعلية فلا يرد عليه شيء من المحذورات اذ الصفات متساوية الاقدام في اقتضائها ايجاد الفاعل
مع ايا ها لكمالاتها الموجودة فيها فلا غبار عليه ح الا ان العلة ح تكون اعم من العلة الموجدة ومن العلة الباعثة
لكمال سببيتها في الايجاد فكانها هي الموجدة فعلى هذا يكون ايضا كل من الشقين مقيدا بقيد بالذات كما هو الظاهر
ومن هذا التحقيق يندفع ايضا ما اورد على الحصر بين الشقين من انه يجوز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب
وغيره لان ذلك انما يرد على تقدير عدم تقييد كل منهما او احدهما بقيد بالذات واما على تقدير تقييد كل منهما
به فلا اذ كل منهما يكون مستقلا بالتأثير فيلزم التوارد او العجز الا ان يكون كل منهما جزء العلة بذاته لا بالواسطة

لكنه بعيد جدا وعلى كل تقدير فلا حاجة الى الجواب بان المجموع داخل فى الشق الثانى ضرورة ان الكل غير الجزء عند جمهور المتكلمين واما ما قيل فى دفعه من انه يحمل الترديد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه فى المحذور مع الشق الثانى ففيه انه لا شك ان الترديد لمنع الجمع وحينئذ والا لم يبق التقابل بين القسمين وهو لازم فى كل تقسيم والسكوت عن محذوره ثم ان محذوره فلا سكوت عنه داخل فى الثانى على تقدير وجوده تأمل فى هذا الكلام فانه من مجاز الافهام وبالجملة يلزم احتياجه فى كل صفاته اى كماله الذاتى الى غيره وهو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير فى كماله الفعلى عند الحكماء القائلين بان المؤثر فى الكل هو الله تعالى والبواقى من قبيل الوسائط والشروط والمعدات عند تمام الاستعدادات وبه يندفع التناقض بين اثبات الاحتياج فى الثانى ونفيه فى الاول فلذا اورد هذا الاجمال ههنا ويرد عليه انه لا فرق بين احتياج واحتياج فى بطلانه فى حق الله تعالى فلم لا يجوزون الكل فى حق الله تعالى او ينفونه عنه تعالى فان قالوا بعدم الاحتياج فى امثال الكمال الفعلى ينعكس عليهم الامر فى حق الصفات ايضا بان يرجع الاحتياج فيها فيما عدا الحيوة الى الصفات لتأخرها عنها وجوابه ان الفرق بين الاحتياجين ظاهر فان الاحتياج فى الكمال الفعلى لاظهار الربوبية ومن البين ان بين الربوبية والمربوبية تضايفا لا ينفك احدهما عن الاخرى فذلك الاحتياج يرجع الى المتفضل كما قال الاشاعرة بمثله فى حق العرض الجزئى مع المحل المعين بخلاف الصفات فان الاحتياج فيها راجع الى ذات الواجب تعالى لما حققناه من انه لا يتصور بينها الترتيب والتقدم والتاخر ولا يقاس حالها على حال صفات الفاعل فى كماله الى غيره فانه نقص قطعا ومثل هذا غير خفى على الفطن الزكى وهو تعالى اه يعنى ان ذات الواجب تعالى فى مرتبة صدور الصفات عنه واحد من جميع الوجوه لا تعدد فيه لا بحسب الذات ولا بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية ولا بحسب الآلات والاستعدادات واذا كان تعالى كذلك فى تلك المرتبة فلو كان تعالى علة لصفاته يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متعددة لكنه بط اذ الواحد من جميع الجهات لا يكون مصدرا للكثرة لما بينوه فى موضعه والى هذا الاخير اشار بايراد كلمة الفاء فى قوله فلا يكون مصدرا اه فظهر ان قوله وهو واحد اه مقدمة لها مدخل فى اثبات الملازمة فى قوله يلزم اه وفى بيان بطلان لازمها واندفع ما

هكذا وجدت

ط فى هذه العلاوة تقريض للفاضل المحشى حيث يفهم من كلامه انهم بعد تجويزهم الاحتياج فى كماله الفعلى زعموا ان ذلك الاحتياج راجع الى المتفضل لا الى الفاعل وهذا خلاف الواقع اذ لو كان كذلك لم يكن فرق بينهم وبين الاشعرى وقد اعترف به سابقا فما فائدة ايراده ثانيا فى العلاوة مع علمه بما فهم من كلامه والتحقيق فيه هو ما

لله ويؤيده الحديث القدسى المتفق قبوله عند سادات المحققين كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فبى عرفونى صدق رسول الله صلى الله عليه وعلى اله فيما يرويه عن ربه تعالى

ما قيل ان هذا القول عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان
كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفي الصفات وهو اول المسئلة هكذا حقق المقام
كما بينوه في موضعه اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد منها ما ذكروه وهو
الاشهر من ان مصدريته لهذا غير مصدرية لذاك فان دخل شئ منها تركب والا تسلسل ضرورة ان العارض معلول
وله صدور ورد بانها امر اعتباري ولو كانت متحققة لم يتمحض وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل عدم تناهيها
اذا صدر عن الواجب شئ اذ معلولية العارض هناك مسلمة على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن
الواحد شئ اصلا لكون صدوره مغايرا وان لا يسلب عنه الا واحد وان لا يتصف الا بواحد وان لا يقبل
الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف
الصدور فانه كما يطلق على اعتباري يعرض للعلة والمعلول اعني خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد
المعلول فهو متعدد والا فهو واحد وح ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فحالة تعرض لها فلزوم
تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا يقضي بها شبهة كذا في المقاصد والظاهر
ان ما اشار اليه بقوله فان قيل اه دليل لهم على هذا المدعى ايض وقد فصله شارح المواقف بهذا العنوان ايض اعني
بعنوان السؤال ثم اجاب عنه حيث قال فان قيل لا شك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية
بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن
اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور ح صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون
للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع ذلك الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية في دليلهم هو هذه
الخصوصية لا الامر الاضافي الذي بين الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي
وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر اخر كانت تلك الخصوصية
ايض بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره ليتصور
هناك خصوصيتان يترتب عليهما علتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه
قريب من الوضوح وانما كثرت موافقة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون
لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلمنا انه لا بد له من خصوصية
مع صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد
تعلقاتها فجاز ان يصدر عنها من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته
انتهى واعلم ان جواب الشريف كان معركة للاراء ونحن نقرر ما عليه من كلام الش في حواشي التجريد ثم نحقق
مرام الشريف فنقول بعون الله اللطيف حرر الش اولا في تلك الحواشي ما اشار اليه الشريف بطريق السؤال

كذلك يطلق على ما

فلا يكون علة لشئ منهما فاذا تعدد المعلول
فلا بد من تغاير في ذات الفاعل
ولو بالاعتبار

حيث قال وتحريره ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليه وجود المعلول ولا يتحقق ذلك اذا كان نسبة اليه والى
غيره على السواء بل يلزم ان يكون له اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد من حيثية واحدة لا يكون مختصا
بشيء دون غيره فان الاختصاص باحدهما ينافي الاختصاص بالاخر بداهة ثم قال وبهذا يندفع الاعتراض بانه يجوز
ان يكون له خصوصية مع امور متعددة فيصدر عنها تلك الامور باسرها لان تلك الخصوصية لما كانت مشتركة
بين المجموع وبين كل واحد من الاحاد فليست هي وحدها منشأ لتعين صدور المجموع ولا منشأ لتعين صدور كل واحد
فانها ليست خصوصية مطلقة بل خصوصية بالقياس الى ما عدا اجزائه فقط فتلك الخصوصية لا تكفي في صدور
شيء من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بجميع هذه الخصوصيات الى كل جزء والى غيره من تلك الاجزاء سواء فلا يقتضي شيئا
من الخصوصيات وهذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشبه ثم قال ثانيا من طرف الشريف ولقائل ان
يقول لانم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم من ان
العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول انا ندعي انه يجب ان يترجح وجوده على عدمه فلم لكن ذلك
يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس
الى معلوله خصوصية لا يكون لها بالقياس الى غير ذلك المعلول مطلقا فجاز ان يكون لها مع جميع المعلولات
خصوصية يترجح بها وجود كل منها على عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على عدمه
ممنوع بل هو اول المسئلة وأجاب عنه بان الحكم المذكور ضروري قال العقلي يحكم بانه لا بد ان يكون بين
العلة والمعلول خصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا
بلا مرجح ثم قال ثالثا من طرف الشريف دعوى البداهة غير مسموعة والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر
عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض اما لو صدر عنها
جميع ما لها معها تلك الخصوصية كما فرضناه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان احاد ما له تلك الخصوصية
ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها عنها فلا ترجح
لاحدها على الاخر ثم قال رابعا وردا لا يخفى على المصنف انا اذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما
يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية
لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة انتهى ثم قال في موضع قريب
اليه بعده والتحقيق كما مر ان المعلول لا يستند الا الى ما يمكن وجوده بدونه لكن تعيين خصوص العلة
ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته اذ كل اثر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة بنسبة مناسبة
تامة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك علة الامور في تلك المناسبة كانت العلة بالحقيقة احد تلك العدة لا خصوصية
كل منها وح يظهر انه لا يجوز تعدد العلل المستقلة اصلا انتهى فايد بهذا الكلام ما اورده على الشريف اولا
وآخرا ونوع مسئلة اخرى فتلخص من هذا ان الشريف جوز ههنا في رد دليلهم اشتراك خصوصية واحدة

حتى ينفض عنه الجواب الاول ايضا للشيخ تقام

واحدة بين امور كثيرة وجوز صدورها عن العلة بتلك الخصوصية الواحدة ورد على من لم يجوز ذلك بانه اول
المسئلة ومصادرة على المط والش ادعى تارة بان عدم جواز ذلك الصدور بديهي اذ لا بد هنا من مرجح يرجح
وجود كل من المعلولات على ما عداه وتارة بانه لا يكفي في صدور كل من المعلولات عن العلة تلك الخصوصية الواحدة
لانها مشتركة بينها فلا بد هنا ما يختص بكل واحد دون غيره حتى يترجح وجود كل منها على وجود الاخر اذ من البين
ان المعلول كما متعدد اخر فاذا تعدد المعلول فالحاصل هنا خصوصيات لا خصوصية واحدة فكيف يكفي تلك
الخصوصية الواحدة في الامور الكثيرة وظاهر ان هذه المقدمات كلها معقولة واضحة والقول فيه بان عدم الكفاية
المذكورة اول المسئلة فيكون مصادرة على المط كما ادعاه الشريف سابقا هذيان واشتباه بين ما ادعاه
الشريف سابقا وبين هذا المقام فلا يلتفت الى قول من قال ههنا بعد تلخيص الجواب الاول للشريف من شرح المواقف
بان الخصوصية مع جماعة متشاركة في امر كافية في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية
الواحدة مبداء لاثرين فصاعدا اول المسئلة انما اورده الش في حاشية التحرير من انه اذا اشترك الخصوصية
بين الجميع ولم يتحقق بكل ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها تمتاز عن غيره
فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة انتهى
استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة انتهى لان ما اورده الش اخيرا واضح مقدماته بحيث لم يبق
لتجويز اشتراك الخصوصية الواحدة بين الامور الكثيرة مجال وليس ذلك منه مجرد ادعاء حتى يرد عليه ذلك
نعم لو اكتفى كما في سابق المباحث بان قال لا بد لكل معلول من تلك المعلولات الكثيرة بالنظر الى تلك الخصوصية
من مرجح يرجح وجوده على وجود غيره لورد عليه انه ممنوع بل هو اول المسئلة كما اشار اليه سابقا في تفاصيل
ما نقلنا عنه لكنه يقول اخيرا خصوصية العلة انما نشأ من خصوصية المعلول لا من امكانه ومن البين ان
الامور الكثيرة مشتملة على خصوصيات عديدة بل لا يمكن ذلك لان تلك الخصوصية مع انه لا بد في تاثيرها
في المعلول من ان يكون خصوصية ناشئة من خصوصية المعلول فالقول بان مثله مصادرة مكابرة قطعا بل
الجواب عما اورده الش على الشريف ان خصوصية العلة الناشئة من خصوصية المعلول ليست عينها من كل
وجه والا لاتحدت العلة مع المعلول وهو بط بل هي الخصوصية الكافية في ايجاده ومن البين ان للمعلول خصوصية
اخرى مثل كونه قابلا ومنفعلا ومتشخصا وغير ذلك وبهذه الخصوصيات يمتاز المعلول عما عداه وكل هذا
ظاهر على المصنف ولو سلم فتلك الخصوصية المستفادة من خصوصية المعلول تغاير نفسها باعتبار وجودها
في ذات العلة وذات المعلول وانكار هذا مكابرة فح لا نم انه لو اقتضت تلك الخصوصية شيئا لاقتضت
القدر المشترك بل يقتضي خصوصيات جميع الامور المشترك ويتحقق هناك امور متعددة متغايرة
باعتبار ذوات المعلولات المتغايرة كما ذكره المحققون من الصوفية قدس الله اسرارهم اذ حضرة الوجود
يتجلى في المجالي فيظهر هنا امور متكثرة باعتبار المواطن وقد اعترف به الحكماء المحققون ايض على ما في

كلنبوي م

كلنبوي م

مقول قال م

خبر ان م

اي كونه ناشئا من امكانه م

فلم لا يجوز ان يكون خصوصية واحدة متعينة مشتركة بين المعلولات الكثيرة مع تغاير تلك المعلولات في انفسها بكونها قابلة ومنفعلة ومتشخصة مثلا فعلى هذا يجوز ان يصدر عن العلة بتلك الخصوصية المشتركة معلولات عديدة من غير لزوم محذور هذا منه

الكتب الحكمية فما اغفلهم ههنا حيث زعموا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعجب من الش وغيره انهم فارقوا المتكلمين
والصوفية ههنا وقلدوا الحكماء بما لا يؤيده عقل ولا نقل وبهذا يندفع ايض ما اورده على القوم فى تجويزهم تعدد
العلل المستقلة للمعلول الشخصى على سبيل التبادل كما نقلناه انفا حيث قال كل اثر لا يقبل التاثير الا من علة
مخصوصة يناسبه مناسبة تامة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك هذه الامور فى تلك المناسبة كانت العلة
بالحقيقة احد تلك العدة لا خصوصية كل منها وح يظهر عدم جواز تعدد العلل المستقلة اصلا وذلك لان
تلك المناسبة التامة ليست من كل وجه عين الخصوصيات المتناسبة الموجودة فى تلك الامور المشتركة فى تلك
المناسبة والا لم يوجد هنا تعدد اصلا بل المناسبة الكافية فى ايجاد المعلول كما حققناه وح لو فرض اشتراك
الامور فى تلك المناسبة كان العلة كل واحد منها فيظهر ح ما ذكره القوم من جواز تعدد العلل المستقلة على
سبيل التبادل والحق ان هذه المسئلة فرع مسئلة ان الواحد يجوز ان يصدر عنه امور كثيرة ولك ان تقول
عكسها فحيث جاز الاولى كما حققناه يجوز الثانية ايض والشارح كما خالف القوم فى الاولى خالف فى الثانية
ايض هذا مع طوله تحقيق الجواب الاول للشريف ولما كان هذا غامضا يدق على الاذهان تنزل عنه وسلمه وقال
ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر
بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد متعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح
ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى وتلخيصه انا سلمنا انه لا بد فى صدور المتعدد عن العلة من
الخصوصية مع كل معلول فلا نم عدم وجوده فى الواحد الحقيقى الذى نزاعنا فيه لانه متصف فى نفس الامر
بسلوب بل بتعلقات متعددة ~~الارادة~~ فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور متكثرة ولا يضر ذلك
فى كونه واحدا حقيقيا لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا بالنظر الى ذاته واما ما ذكرتم من المعنى للواحد
الحقيقى من انه لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا الا بحسب ذاته ولا بحسب غيره فغير صالح للنزاع لانه كلى فرضى غير صادق
على شئ فظهر بهذا فساد ما فهمه بعضهم من هذا الكلام من ان قوله بحسب ذاته فى قوله ولا يضر فى ذلك كونه واحدا حقيقيا
بحسب ذاته انما هو مقابل الاعتبار وليس المراد كذلك بل المراد منه ما هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما عداه
ومن البين ان الواحد ههنا بالمعنى المتنازع عار عن جميع القيود الحقيقية والاعتبارية وان كان بالنظر
الى الخارج متصفا بسلوب بل بارادة يتعدد متعلقاتها وليس المراد انه بحسب ذاته واحد حقيقى دون الاعتبار
اذ هو اول الكلام فيكون مصادرة فافهم الفرق بين التقريرين واندفع ايض ما قيل من ان الجواب الثانى خارج
عن قانون التوجيه اذ لا يكون النزاع ح فى القاعدة المذكورة بل فى انه واحد حقيقى بهذا المعنى ام لا لانا
لا نم ذلك بل النزاع ح فى القاعدة المذكورة كما حققنا جوابه ولخصناه غايته انه ذكر ان موضوع القاعدة
غير آب عن ذلك هذا واما ما قيل من ان ذات الواجب تعالى فى مرتبة الصادر الاول واحد حقيقى بالمعنى الذى
ذكروه لما ذكره الش فى حواشى التجريد من ان السلب اضافة بين الذات وبين الامر المسلوب واذ لا امر فلا

كلنبوى م

نقله الكلنبوى م

كلنبوى م

فلا اتصاف بالسلب وان تحقق السلب فى نفسه انتهى ففيه ما فيه لانهم باسرهم اطبقوا على ان الواجب تعالى عالم بذاته
واثبتوه بالبراهين ففى مرتبة الصادر الاول اما ان لا يعلم ذاته وهو بط عقلا ونقلا منهم واما ان يعلم ذاته فهو
تعالى متصف فى نفس الامر فى تلك المرتبة بكونه عالما بذاته ومن البين انه متصف فى تلك المرتبة بكونه ليس بجاهل
بذاته والتغاير الاعتبارى فى كونه عاقلا ومعقولا كاف ههنا فيعتبر هناك سلوب يتصف بها فى نفس الامر
ولعل مراد الشريف من قوله بل له ارادة يتعدد اه هو علمه لان الارادة عين العلم عندهم فيمكن ان يعتبر له تعلقات
يكون الواجب بها مصدرا للكثرة والعجب من الش وغيره كيف غفلوا عن هذا وجعلوا ما اشار اليه الش تحقيقا
وسيجيء لهذا زيادة وضوح والحق ان الواجب تعالى فى تلك المرتبة متصف بسلوب والاضافات فى حد نفسه
ولا يضر ذلك فى كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته كما اشار اليه الشريف وحققناه وذلك الاتصاف غير متوقف
على تعقل تلك السلوب والاضافات وانما المتوقف عليه هو العلم بالاتصاف ولا كلام لنا فيه وبهذا يندفع
ما فى شرح المقاصد ردا على الامام الرازى فى هذا المبحث فارجع اليه بالتامل الصادق فيما اتيناك وكن
من الشاكرين وانما اطنبنا الكلام فى هذا المرام لانه معركة للاعلام ومزلة الاقدام اولى الافهام فلا جرم مست
الحاجة الى تطويل المقام وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى اى الواحد الحقيقى الذى ذكروه فاعلا
لتلك الصفات وقابلا لها اما الاول فظ واما الثانى فلقيام تلك الصفات بذات الواجب وقبوله اياها
قال فى المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقى الذى لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون فاعلا وقابلا
اى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات حقيقية
زائدة على ذاته وهى صادرة عنه وقائمة به وقد بين فى موضعه استحالته بوجهين اشهرهما وهو المعول
عليه عندهم ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان
لا يجتمعان فى محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورد بانه ان اريد ان الفاعل عند استجماع شرائطه
وارتفاع موانعه وصيرورته فاعلا بالفعل يوجب الفعل فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه
قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق بينهما واجيب عنه بان الفاعل من حيث هو فاعل
قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل ضرورة
احتياج المقبول لامكانه الى القابل فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا فى شئ
واحد من جهة واحدة لزم امكان الذات وامتناعه من جهة واحدة وهو مح كذا فى شرح المواقف ورده بعض
الافاضل بان قيد الحيثية قد يكون للاطلاق كما فى قولنا الانسان من حيث انه انسان كذا وذا غير مراد ههنا
قطعا وقد يكون للتقييد كما فى قولنا التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ومعناه انه مقيدا
بقيد التبعية لا يوجد بدونه فان اريد بالحيثية فى قوله الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون موجبا والقابل

حسن چلبى فى حواشى المواقف م

من حيث انه قابل لا يكون موجبا اصلا وهذا المعنى يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون
موجبا لحصوله وهو لم الا ان ينضم الى قيد القابلية قيد التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما الكلام في المنافاة
بين القابلية والفاعلية وقد يكون للتعليل كما في قولنا النار من انها حارة يسخن الماء فان اريد هذا المعنى ههنا
فان اريد من قولهم القابل من حيث انه قابل لا يكون موجبا اصلا هذا المعنى يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا
بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا لحصوله وهو لم الا ان ينضم الى قيد القابلية قيد التجرد عن الفاعلية فيكون
المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما الكلام في
المنافاة بين القابلية والفاعلية وقد يكون للتعليل كما في قولنا النار من انها حارة يسخن الماء فان اريد
هذا المعنى ههنا فان اريد من قولهم القابل لا يكون موجبا اصلا سلب التعليل على معنى ان القابلية لا يكون
سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فمسلم ولا محذور فيه وانما المحذور في تعليل السلب اعني في كون القابلية
سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ يلزم المنافاة بين القابلية والفاعلية للمنافاة بين لازميهما
وان اريد تعليل السلب على معنى ان القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فمم بل الظاهر
سلب التعليل كما اشرنا اليه ومن البين انه لا يلزم من كونه لسلب التعليل كونه لتعليل السلب اذ لا يلزم من عدم
الوجود وجود العدم فاذا عرفت هذا فكذا الحال في قوله والقبول لا يوجب اصلا فاعرف هذا والجواب
المشهور عن الاستدلال انه لا يمتنع ان يكون للشئ البسيط نسبتان مختلفان من جهتين فيجب النسبة
الناشئة من جهة ولا يجب النسبة الناشئة من جهة اخرى وردّه الشريف قلا عن الغير بان كلامنا في ان البسيط الحقيقي
لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة وليس بشئ اذ هو اول المسئلة بل لعدّ
اذ لا يجاد جهة والقبول جهة اخرى ومنهم من اجاب عنه بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو
لا ينافي الوجوب لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه الامكان العام المحتمل للامكان الخاص وذلك
يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول وح يتم الدليل الا ان يصار الى الجواب الاول كما حققناه هذا ومن ادلتهم
على هذا المطلب ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مرّ وردّ بعد تسليم كون القبول اثرا
بانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد حققناه على انه لو صح لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشئ
وفاعلا لاخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المقبول
قلنا يمكن ان يكون محلا للقابلية والفاعلية للشئ الواحد ايضا كذلك فان قيل الشئ لا يتأثر عن نفسه
قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه وهذا تنظير لا تمثيل فلا يرد ان الكلام في
البسيط الحقيقي والمعالج مركب فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذا لا يجاد جهة والقبول
اخرى كذا في شرح المقاصد فظهر انهم لا يقدرون في اتمام دلائل هذه المسئلة الا بالرجوع الى اول الكلام
المستلزم للمصادرة كما لا يخفى على ذوي الفطانة

وقيل على هذا الدليل اي معترضا عليه على ان

ان يكون تعلق على يقبل بتضمين معنى الاعتراض والظاهر انه اعتراض من طرف مثبتي الصفات سواء كانوا قائلين
بغيريتها كما هو مذهب جمهور المتكلمين اولم يقولوا بغيريتها كما هو مذهب الاشاعرة اذ الكل متفقون على ان الصفات
امور حقيقية غايته ان الجمهور قالوا بغيريتها والاشاعرة قالوا بعدم غيريتها بمعنى جواز الانفكاك لا بعدم الغيرية
بالمعنى اللغوي ضرورة ان الاشاعرة لا ينكرون غيرية الصفات بالمعنى اللغوي والعجب من بعضهم ههنا انه ظن ان
نفي الغيرية في مدعى الفريقين هو المعنى الذي لا يشمل ما اراده الاشاعرة فخص هذا الاعتراض بالجمهور ولم يدر ان
الغيرية المنفية في مدعاهم هي الغيرية اللغوية بمعنى عدم جواز الانفكاك وان الاشاعرة معترفون بغيرية
الصفات بهذا المعنى وان قالوا بعدم غيريتها بمعنى جواز الانفكاك فالاستدلال المذكور كما يرد مذهب الجمهور
يرد مذهب الاشاعرة ايضا فعلى هذا لم يبق للتخصيص المذكور وجه قطعا هذا ثم لم يقنع بالتخصيص المذكور وقال
وذلك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته انما ينفي المغايرة بين الصفات وأساخ يكون جوابا من طرف الكل وقوله فان
ان دليلهم على تقدير صحته انما ينفي المغايرة اللغوية اعني وجودها غير منفكة عن موصوفها فلا بد لها من علة يعني
انا لا نم انها لو كانت ممكنة فلا بد لها من علة وانما يكون كذلك اذا كانت الصفات حادثة اذ علة الاحتياج هي عندنا هو
الحدوث واما اذا كانت قديمة كما هو الحق لئلا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى على تقدير حدوثها فلا يلزم لها من علة
وقوله وضعفه الى آخره اثبات للملازمة الممنوعة بواسطة ابطال السند المساوي وهو الظاهر قيل لعل منشأ هذا
الجواب ما قيل الواجب بالذات هو الله تعالى وصفاته ولم يدر الفراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات
الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد وليس بشئ اذ لو كان ظاهرها قيل منشأ له كما فهمه
لوجب عليه ان يقول وهي بدل قوله وهي قديمة اه وهي واجبة لا تحتاج الى علة ولو درى المجيب المذكور مراد ما قيل
كما حرره شارح المقاصد لم يمتنع عن الجواب المذكور اذ مداره على كون علة الاحتياج هي الحدوث سواء كانت
الصفات واجبة لذاتها كما هو ظاهر ما قيل او واجبة لذات الواجب تعالى ممكنة في انفسها كما هو المحرر الحقيقي
بالقبول ولذا قال في شرح العقايد النسفي وهذا الكلام اي ما قيل كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد
الواجب لذاته كما هو ظاهر ما قيل مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات كما هو تأويلنا في قولهم بان كل
ممكن حادث وقد حققنا ما يتعلق بذلك الكلام في تعليقاتنا على حواشي الحيالي بما لا مزيد عليه فمنع
احتياجه مكابرة اشارة الى ابطال الملازمة الممنوعة بانه منعها مصادم للبداهة وذلك ان تقول اشارة الى
ابطال السند اعني قوله وهي قديمة لا تحتاج الى علة وهو الظاهر الموافق لقوله الذي ذكر اذ مع التساوي
اي تساوي طرفي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن من غير مرجح وهو العلة فكيف اذا كان طرف العدم اولى
بالممكن بالنظر الى ذاته كما ذهب اليه بعض الحكماء فالاحتياج فيه الى العلة اولى ضرورة امتناع ترجيح المرجوح
بالمرجح كيف اه اي كيف لا يلزم ان يكون لكل ممكن حق علة والحال ان احتياج الصفة اه وذلك ان تقول
كيف لا يكون منع احتياجه الى العلة مكابرة والحال ان احتياجه لكونه صفة الى الموصوف بين فاحتياجه في وجوده

كما ينوي م

قوله ص ... شعر اه جاز انفكاكها عنه الدليل ولو كان الدليل المذكور فيها للصفات مطلقا لما كان دليلا على نفي الغيرية بالمعنى الاعم بل لا يكون دليلا على نفي الغيرية بالمعنى الاخص فالحق ان الدليل المذكور لا يفيد المدعى على تقدير صحته نفي الغيرية بالمعنى الاعم لبداهة

والمراد هو الكمال المتقدم
انما يحتاج الى الموصوف
قبل الاحتياج الى العلة فالثابت
بعد الاحتياج الى العلة هو الاول دون الثاني فتامل

الى العلة الموجدة له اولى كما يدل عليه اخذ الامكان في الدليل المذكور وهو مدار الاحتياج الى العلة
لا مطلق الاحتياج الى الموصوف وردّ بان الموصوف مع تقدم بالذات على صفته يمتنع وجود الصفة بدونه
فيندرج الموصوف في جملة العلة التامة للصفة فالاحتياج الى الموصوف احتياج الى العلة قطعا واورد
الاحتياج الى الموصوف انما يكون احتياجا الى العلة اذا كانت الصفة المحتاجة امرا موجودا كما هو غرض المجيب
بل المستدل ايضا واما اذا كان الصفات من الامور الاعتبارية فالمحتاج الى العلة هنا انما هو اتصاف الموصوف
بها لا نفس تلك الصفات والكلام ههنا فيها الا يرى انه يقال لم اتصف زيد بالعمى فيكون سؤالا مقبولا ولا يقال
لم كان العمى موجودا اذ هو امر عدمي لا يحتاج الى علة حتى يكون سؤالا مقبولا كذا في شرح المواقف فالعمى مثلا
محتاج الى الموصوف مع عدم احتياجه الى العلة فكذا لو كانت الصفات امورا اعتبارية لا تحتاج الى العلة
مع احتياجها الى الموصوف وهذا بيّن لكل ذي فطنة لكن لا نفع فيه للقائل الاول ايضا لان كلام الشارح انما هو
على تقدير كون الصفات موجودة كما هو غرض المجيب فاحتياجها الى الموصوف احتياج الى العلة قطعا وبهذا
ظهر ان الاحتياج الى الموصوف في الاستدلال السابق من هذا القبيل ايضا ولذا جعله علة لكونها ممكنة لتبادر
الممكن في الموجود الخارجي فيكون الاستدلال المذكور لنفي الغيرية الحقيقية كما حققناه هنالك وحمل على
نفي الغيرية مطلقا ينبو عنه عبارة الدليل اذ لا بد ان يصرف قوله فلا بد لها من علة عن ظاهره ويقدر هكذا

فلا بد لها اي للصفات انفسها او اتصاف الموصوف بها من علة ومن البين ان الثاني لا يدل عليه عنوان
الدليل قطعا وان خفي هذا على الفاضل المحشي واصرّ على حمل الاستدلال المذكور على نفي الغيرية مطلقا وقد سبق
ما يتعلق به قوله مناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم اه يعني ان القول بان الصفات موجودة
قديمة مناقض لقوله قديمة لا تحتاج الى علة لان كونها موجودة قديمة تقتضي الاحتياج الى العلة قطعا
كما حققناه ولا شك انه نقيض القول بانها قديمة لا تحتاج الى علة ثم انه اي القول بانها قديمة غير محتاجة
الى العلة مع ذلك مناقض وهادم لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هي الحدوث لانها اذا كانت قديمة
وهي محتاجة الى الموصوف ضرورة لم يكن علة الحاجة هي الحدوث اي علة احتياجها الى العلة اذ الكلام فيه
وان كان لاحتياجها الى الموصوف مدخل في ذلك وبه اخذ قوله وهي محتاجة الخ اه والحاصل ان قوله
وهي قديمة لا تحتاج الى علة مع اشتماله على المناقضة يهدم الجزء الاول منه قاعدتهم المذكورة هذا ما في
هذا الكلام اشارة الى ان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال به الحكماء وكثير من المتكلمين قالوا اليه
وفهم الامام الرازي والشارح المحقق الطوسي منه ان الحدوث مطلقا او مع الامكان شطر او شرط كما قال به المتكلمون والا كانت
الصفات القائمة بالواجب تعالى حادثة وهو حق ومن هنا ظهر ان من نفى صفات الباري تعالى كالحكماء والمعتزلة
يجوز له ان يقول علة الحاجة هي الامكان كما قاله به الحكماء لاثباتهم المعلولات القديمة وان يقول علة الحاجة هي
الحدوث كالمعتزلة النافين للصفات والممكنات القديمة وامن اثبتها كالاشاعرة فيجب له ان يقول علة

علة الحاجة هى الامكان لا الحدوث الا ان يخصصوا القول بان علم الحاجة هى الحدوث بما عدا صفات البارى من الممكنات الحادثة اقول لعلهم انما قالوا بالقول المذكور هربا من شائبة القول بقدم العالم كما ان الحكماء لما ذهبوا الى قدم العالم قالوا بالقول المذكور فقولهم المذكور وان وجد فيه التخصيص لكن خلا عن شائبة النقيص قيل ولو سلمنا اه جواب اخر بمنع بطلان لازم الشق الثانى اعنى به الاحتياج فى كماله الذاتى الى الغير مستندا بان استحالته مما لم يقم عليها حجة بل انما قامت الحجة على وجوب وجب مستغن فى ذاته عن غيره واما على بطلان الاحتياج فى كماله الذاتى الى الغير فلا وقوله وانت تعلم اثبات للمقدمة المحمة بان احتياج الواجب فى ذاته وفى صفاته الى الغير مخالف لما اتفق عليه العقلاء كافة كما نقل عن ابن تيمية من ان العقلاء كافة اتفقوا على انه تعالى منزه عن سمات النقص ولا شك ان الاحتياج الى الغير فى ذاته وفى صفاته الكمالية من سمات النقص فالاحتياج المذكور مخالف لما اتفقوا عليه باسرهم بل مخالف للبديهيات العقلية فيكون باطلا قطعا اقول لعل القائل لو اراد ان الصفات صادرة عنه بالايجاب كما اتفق المثبتون للصفات عليها وان كمال تلك الصفات علة باعثة لايجاد الله تعالى اياها فح لم يستغن فى صفاته عن غيره الذى هو الكمال لكونه باعثا للايجاد المذكور ايجابا فعلى هذا يكون ايضا موافقا لما قررناه فى الاستدلال من ان المراد بالغير فيه هو كمال تلك الصفة لئلا يكون مخالفا لما قرره شارح المقاصد وصاحب المواقف فى الدليل بذلك لم يكن فيه فساد اصلا الا ان يكون مقصود الشق بذلك هو التعريض بالقائلين بالايجاب فى الصفات وهو المستفاد من سوق كلامه على ما تحققه قيل ولعل القائل من الصوفية فانهم قائلون باستغناء الواجب تعالى عن الغير فى كماله الذاتى واما فى كماله الاسمائى فيجوزون احتياجه تعالى فيه الى الغير على ما حققوه لكنه لا يناسب مذهب الاشعرى فانه لا يجوز الاحتياج فى كماله مطلقا الى الغير ولا يرد انه يلزم ح ان يكون مذهب الصوفية مخالفا لما اتفق العقلاء عليه لانهم لا يعدون ذلك من سمات النقص فلا يكون ايضا فى قول العقلاء تعريضا لهم فى المرام ثم قال هذا غاية تحقيق المقام اقول كانه الى بشئ عظيم يعد تفهمه من الكوم مع انه لا يجدى فساده على كل غبى فضلا عن الفهيم فان الصوفية لا يقولون بالصفات الحقيقية كما سبق فى صدر المبحث وكماله تعالى الاسمائى عندهم افعاله تعالى الظاهرة فى العالم يعبرون عن ذلك بتجلياته ان الوجود الحق فى المجالى والمظاهر والاحتياج فيها راجع الى القوابل لا الى الفاعل ولا يأبى عنه الاشعرى على ما حققناه مرارا من انه يجوز التوليد فى افعاله تعالى ثم ان الكلام ههنا انما هو فى بطلان الاحتياج فى كماله الذاتى والفرق بينه وبين الاحتياج فى كماله الفعلى ظاهر قطعا ثم ان العاقل كيف يجوز ان الشئ عرض لهم فى كلام حتى يتصدى القائل لدفعه بمازعمه من التحقيق وليت شعرى كيف يتصدى مثل هذا لتقرير كلامهم ولتخشية كلام من كان من زمرتهم هذا وقيل لو حمل كلام هذا القائل على ان الحكم بكون جميع الصفات صادرة عن الذات لا بتوسط بعضها فى صدور البعض الاخر لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه

وقد سبق منهم ومنا ان الاستدلال بالغيب الذى هو الصفة الذاتية انما هو انما هو عند المخالف بل هو عند المحقق

استغنى فى ذاته عنه

كما يدرى

بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة لا الى المصدر اقول هذا قريب الى الاول
اذ التوجيه المذكور لا يرضى عنه عبارة القائل قطعا ثم ان الكلام فى بيان بطلان الاستغناء عن جميع صفاته من غير
فرق بين صفة وصفة وعلى ما ذكره يكون الاستغناء المجوز فى ما عدا صفة الحيوة على انك قد عرفت ان ما ذكره
لا يجرى فى صفاته تعالى قطعا فان ايجاد الحيوة فى ذاته مثلا موقوف على صفة العلم والقدرة اذ الايجاد بدونها
محال وقد اصر عليه القائل فى هذا المقام وما له به من علم ان يتبع الا الظن وهو لا يغنى من الحق فاعرض عنه وعن شانه
ذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى ولو سلمنا اى وقلنا مبلغهم
فى البحث على سائر المقدمات هذا جواب باختيار الشق الاول ودفع محذوره بعينه انا لا نسلم انه لو كان العلة
للصفات ذات الواجب لزم هنا امران كون الواحد الحقيقى مصدرا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا معا واما
يلزم ذلك ان لو كان تعالى واحدا حقيقيا من جميع الوجوه وهو ممنوع كيف وانه تعالى متصف فى نفس الامر
بسلوب واضافات متكثرة كسلب الجهل عنه وسلب عدم العلم بذاته وسلب كون وجوده تعالى غير ذاته
وغير ذلك من السلوب التى يمكن اعتبار اتصافه تعالى قبل الصادر الاول فى نفس الامر وككون علمه عين
ذاته وكونه عالما بذاته وكون ارادته عين علمه وكونه مريدا بذاته وغير ذلك من الاضافات التى يمكن
اعتبار اتصافه تعالى بها فى تلك المرتبة فى نفس الامر ويمكن ان يكون قوله واضافات من جميع الوجوه
فلا يلزم بطلان كون الواحد الحقيقى مصدرا للكثرة وبطلان كونه فاعلا وقابلا معا هذا وكانه عكس ترتيب
جوابى الشريفا اللذين نقلناهما عنه فى اثناء الدليل السابق اذ الجواب الثانى فى كلام الشريف منع والاول
تسليمى بخلافه ههنا وانما فعل ذلك لانا قد اشرنا ان قوله فى الدليل وهو واحد من جميع الوجوه مقدمة لها مدخل
فى بيان الملازمة وبيان بطلان التالى ايضا فالليق ههنا ان يمنع تلك المقدمة اولا ثم تسلم وبمنع بطلان
التالى المبنى عليها ولانه قد اورد فى حاشية التجريد على ذلك المنع اعنى المنع المذكور على تلك المقدمة بالسند
المذكور فتنزل عنه ههنا لذلك حيث قال فيها اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو
بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام فى الصادر الاول وليس فى تلك
المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشئ لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى فى اى
مرتبة فرضت متصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب
المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة ليتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يؤخذ ذات العلة وينتفى غيرها
وح لا يعقل تعدد العلة الثانى ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة ولا بهذا الاعتبار نحو من الوجود
لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى اقول
قد عرفت مما قدمناه انفا ان السلوب والاضافات الحاصلة بعد صدور الصادر الاول لا كلام فى
ذلك لاحد بل هى التى تتصف الواجب تعالى بها فى نفس الامر قبل صدور شئ عنه ككونه تعالى عالما بذاته ومريدا

الكلام فى السلوب والاضافات م

عطف تفسير لقوله بسلوب نار على ان الاضافة بمعنى من فى السلوب وقوله متكثرة صفة لهما

ومريد او كون علمي عين ذاته وغير ذلك ومثل سلب عدم العلم عنه والجهل عنه تعالى وسلب كون وجوده عين ذاته
فان هذه اسلوب والاضافات يمكن اعتبار اتصاف الواجب تعالى بها في نفس الامر وقد اتفق الحكماء على ان الله
تع يعلم ذاته قبل صدور شئ ولا شك يمكن ان يعتبر هناك سلوب واضافات كما قررناه وكلامه المذكور ناه تنزل
عليه هنا في تلخيص كلامه المذكور انه لا تمايز بين الاعدام الا باعتبار الوجود العلمي وجميع انحاء الوجود معلول له
صادر عن الواجب فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي باتضمامها يتعدد العلل متميزة في الواقع
فلا تكون تلك القيود لعدم تميزها موجودة في نفس الامر فقبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة
لتلك الصفات فلا يصح الجواب المذكور لانه مبني على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل
عليه كلام الشريف ولكونه دقيقا غامضا بعيدا عن افهام اولى الافهام امر بالتامل انتهى اقول فيه بحث ايضا اما
اولا فلانه ان اراد بقوله باعتبار الوجود العلمي وجود الممكنات المعلولة في علمه تعالى فسلم انه لا سلوب ولا اضافة
بالنظر الى وجود الممكنات قبل صدور الصادر الاول اذ لا وجود لها في الحضرة العلمية قبل صدور شئ اذ
الكل معلول لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون هنا سلوب واضافات يتصف تع بها في نفس الامر بمقتضى
الذات كما اشرنا اليه واذا اراد منه وجود علمه تعالى في حد ذاته فلا نسلم انه لا تمايز هناك للامور الاعتبارية التي
يتصف الواجب بها في نفس الامر قبل صدور شئ من المعلولات كما هو المعقول عندهم ولئن كان ذلك الاتصاف معلولا له
تعالى ليس ولذا ذهبت الفلاسفة الى انه تعالى يعلم ذاته ومن البين انه يتصور هناك سلوب واضافات كما
اشرنا اليه وبهذا يتبين بطلان ما قيل من ان الحق ان من قال منهم بانه تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على
ذاته ويعلم غيره لانه معلول له وحاضر عنده من غير اخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الاول باعتبار
العلم بذاته والعلم بغيره انتهى اما اولا فلما حققه الشارح واما ثانيا فلما حققناه وظهر ايضا فساد
صنيع صاحب التهافت حيث وضع فصلا مستقلا لبيان تجويز الفلاسفة في قولهم بان الاول تعالى يعلم
ذاته لانه اشتغال بما لا يعنى بل هو اعانة للخصم في هذا المقام وقد وضعه لنصرة المؤمنين على ان التحقيق
كما حققناه سابقا ان الماهيات ليست بمجعولة وانما مال الشارح الى كونها مجعولة في تصانيفه وانما المجعولية
اتصافها بالوجود فح نقول الماهيات كلها اعدام ازلية وتلك الاعدام اذا كانت متمايزة في حد انفسها
فلا شك ح في اندفاع ما ذكره الشارح ومن تبعه والا فلا اقل من اتصاف الواجب بسلوب واضافات
هناك في نفس الامر قبل صدور الصادر الاول عنه تعالى فعلى هذا يندفع ما ذكره الشارح ومن تبعه
اندفاعا ظاهرا ولم يبق ح حاجة في تخصيص تلك السلوب والاضافات التي وقعت هناك في كلام الشريف
بالسلوب والاضافات التي قطع النظر فيها عن الماهيات كما قررناه اولا واخرا والحق ان العوارض قبل
اتصافها بالوجود الخارجي يتصف بعضها المبدأ الاول تعالى في نفس الامر ويدل عليه قطعا ما اتفق
عليه المحققون من الصوفية والحكماء من قولهم الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وقد قال بعض الاكابر

فاندفع بهذا ما قيل ص

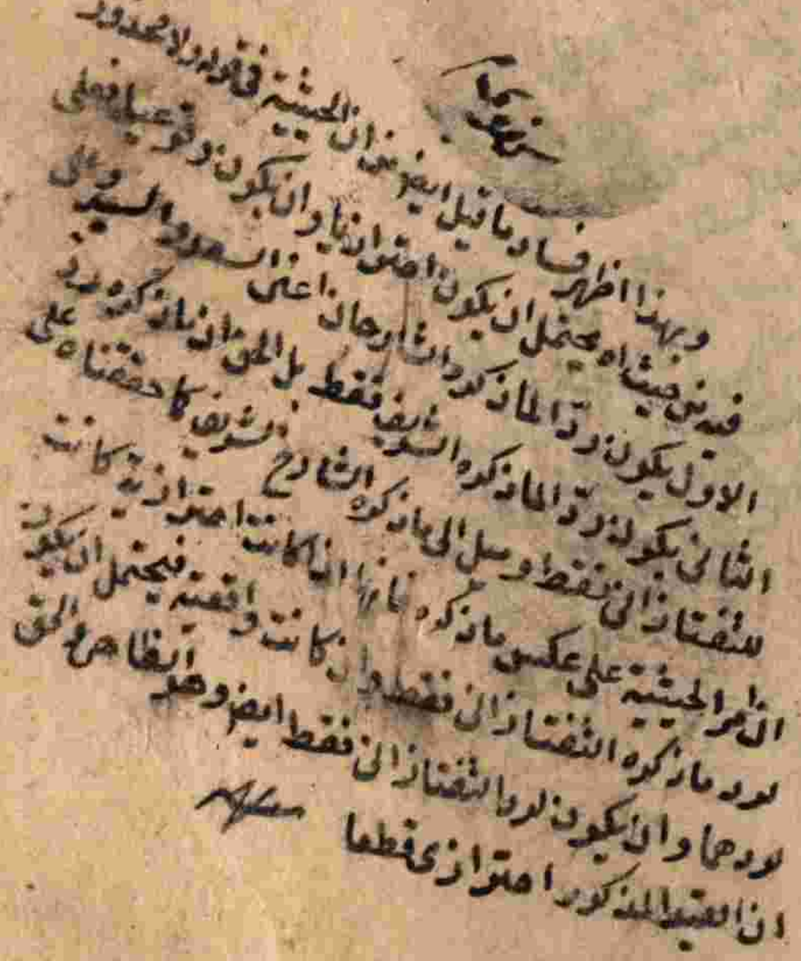
قدس الله اسرارهم فاعطيناه ما يبدو به فينا واعطانا فصار الامر مقسوما باياه وايانا ولقد تكلم الش المحقق ههنا
بكلمات غير لايقة بشانه فتجاوز الله عنه واما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يصح الجواب اه على ما لخصه غير صحيح لانا
لا نم ان هذا المنع من الش مبنى على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا فلا يصح منعه ثانيا كما فعله الش
نعم الامر كذلك فى كلام الشريف حيث قدم المنع الثانى على المنع الاول كما حققه لكن الش عكس الترتيب ههنا لما
ذكرناه وان كان طبيعة البحث بل الواقع يقتضى ان يكون الترتيب كما رتبه الشريف ولعل الش ظن ان المنع الاول
ضعيف لما ذكره فى حواشى التجريد فقدمه مع ان الثانى ضعيف عنده ايض كما حققه فى تلك الحاشية كما نقلناه
مفصلا وان كان ذلك مدفوعا منا ايض بما عرفته واما ثالثا فلان القائل المذكور فرع على التلخيص اندفاع
ما قيل فى تقوية المنع المذكور ورد ما فى حاشية التجريد من ان الواجب تعالى متصف فى نفس الامر بسلب
امكان النظير مع ان النظير وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب
على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته فى نفس الامر ولما ورد عليه انك التزمت فى وجود المحال باعتبار
الوجود العلمى مع ان الكلام فيما كان فى نفس الامر ووجود المح فيها ولو باعتبار الوجود العلمى مح دفعه
بما صرح به الش فى كتبه من ان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام فى انها موجودة فى نفس الامر
لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كان يقال هذا المفهوم متصور معلوم غاية ما لزم منه ان الوجود
النفس الامرى ههنا اعم من ان يكون فى الواقع وفى الوجود الفرضى ليشمل تصور الممتنع بالذات على ما بينه
فى حاشيته مع ان الكل لا ينفع فيما قصده بل اطالة عارية عن الفائدة فى هذا المقام لان الكلام ههنا
انما هو فى الاتصاف النفس الامرى مع قطع النظر عن العلم بذلك الاتصاف وملاحظته اذ ليس بحثنا ههنا
~~كما فيما كان ثابتا فى الوجود العلمى كما اعترف به ولعمرى انه نسى اول كلامه قبل الانتهاء الى اخره~~ لا يقال فح
يلزم اتصاف البارى تعالى بالمح فى نفس الامر كما اشار اليه القائل الدافع لانا نقول المح ههنا انما هو النظير
وامكانه والكلام فى اتصافه تعالى بسلبه والسلب لا يقتضى وجود الموضوع خذ هذا المقام فانك لا تجده
فى صدور الكرام بسبب انهم لم يعرجوا هنا على مراد شريف الانام وانت تعلم اه الظاهر انه
شروع لطعن الجواب الذى اشار اليه اولا بل ثانيا ايض كما اشرنا اليه فى توجيه قوله وانت تعلم اه بانه
يستلزم تجويز ~~ذلك~~ القول بصدور الصفات عن الذات ايجابا ولطعن الجواب الاخير ايض بانه يستلزم
تجويز ذلك الصدور ومن قصر على الاول فقد قصر من ~~قصر على الثانى~~ وحاصل الطعن انه لو كان له صفات
زائدة على ذاته وصدرت عنه ايض لصدرت عن الذات ايجابا اذ لو كان الصدور بالاختيار لزم امران فى
مثل القدرة التى وحدوثها والحدوث فقط فى مثل السمع والبصر اما الاول فلان القدرة مثلا لو صدرت
عنه بالاختيار لاحتاج هنا الى قدرة اخرى وهكذا فيلزم الامران المذكوران واما الثانى فلان مثل القدرة
والسمع والبصر لو صدرت عنه تعالى بالاختيار لزم حدوثها قطعا ضرورة انما كان صادرا بالاختيار يكون

كلنبوى م

يكون حادثا قطعا والكل بط فتعين الصدور بالايجاب ولا شك انه نقص يجب تنزيه الله عنه ولا اشكال الفرق
بين ايجاب الصفات وبين ايجاب غيرها ولما كان الثاني نقصا يكون الاول قطعا فالخلاص منه انما يكون بجعلها
امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج هذا هو مقتضى سوق كلامه هنا وقد صرح به في بعض رسائله وحقق فيه
عينية الصفات فراجع وقوله ولا محذور فيه دفع لما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في توجيه ما قيل من ان
واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته من ان مرادهم ان الصفات واجبة لذات الواجب مستنده اليه تعالى
بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى
وما ثبت من كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا فانما هو في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس
الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخصص بغير صفاته
ثم قال ولا يخفى ان امثال هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيدة جدا انتهى وحاصل ما اشار اليه انا لا نم
لزوم التخصيص ههنا ح في الاحكام العقلية الثابتة بالادلة العقلية اعني بها ههنا قولهم ان كل صادر عن
الواجب تعالى فهو صادر عنه اختيارا وان علة الاحتياج هي الحدوث حتى يرد عليه انه بعيد اما لاستلزامه
انتقاض تلك الادلة العقلية القائمة عليها حيث تخلف هي عنها وهو مح قطعا اذ لا تقبل هي النسخ والتغيير
وان جاز ذلك في الادلة النقلية واما لاستلزامه فساد تلك الادلة في نفسها والكل بعيد جدا والسند ان
القاعدتين المذكورتين لا تشتملان الصفات بناء على ان موضوع كل منهما مقيد بقيد يخرج الصفات
عنها فالمراد ان كل صادر حادث عن الواجب تعالى فهو صادر عنه اختيارا وان علة احتياج المصنوعات
والمحدثات الى المؤثر هي الحدوث لا الامكان ولو سلم ان القاعدتين المذكورتين تشتملان الصفات فلا نم
ان الادلة العقلية هنا مستلزمة لاحد المحذورين وانما تستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى
فيه تلك الادلة وليس كذلك بل العقل يستثني منها الصفات والادلة تجري في غيرها ولا بعد في ذلك قطعا بل مثله
واقع في النصوص مثل قوله تعالى خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير على تقدير شمول شيء لله تعالى ضرورة
ان الواجب تعالى مستثنى منه عقلا في الموضعين ولمثله مواضع وقوله كما يخصص اه تاييد لعدم وجود المحذور
في مثله اه يعني ان امثال هذه التخصيصات في الاحكام العقلية واقعة من الحكماء المحققين لانهم حكموا بزيادة
الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات ثم لما لم يتم دلائلهم على القواعد المذكورة الا
في الممكنات قالوا ان الواجب تعالى مستثنى منها عقلا فان الكل هنا عين ذاته ولما لم يضر مثله لهم مع
ادعائهم المهارة في العلوم العقلية فلا يضرنا مثله ههنا ايض هذا وان كان شارح المقاصد ممن يقول
بزيادة الوجود والتشخص وسائر الكمال على الماهيات الا الواجب تعالى كان هذا الكلام نقضا اجماليا
لما استبعده بان مثل هذا التخصيص وقع منك في [illegible] وقبلته من الحكماء في تلك الصور فما سبب الاستبعاد
ههنا فما هو جوابك عنه ايها التفتازاني فهو جوابنا عنه ايض لكنه غير ملايم لسوق كلامه ولقوله حسبما تقرر

نقصا ايضا صح

وبهذا اظهر فساد ما قيل ايض من ان الحيثية في قوله ولا محذور
فيه من حيث اه يحتمل ان يكون احترازيا وان يكون وقوعيا فعلى
الاول يكون ردا لما ذكره الشارحان اعني السعد والسيد وعلى
الثاني يكون ردا لما ذكره الشريف فقط بل الحق ان ما ذكره رد
للتفتازاني فقط وميل الى ما ذكره الشارح الشريف كما حققناه على
ان امر الحيثية على عكس ما ذكره فانها ان كانت احترازية كانت
لرد ما ذكره التفتازاني فقط وان كانت واقعية فيحتمل ان يكون
لردهما وان يكون لرد التفتازاني فقط ايض وهو الظاهر والحق
ان القيد المذكور احترازي قطعا



عند الحكماء فعلى هذا يكون من الشق ميلا الى ما اشار اليه شارح المواقف حيث قال ينجه عليه اى على اضافة تعالى لذاته بصفة
كمال هى غيره كما ذهب اليه الاشاعرة ان يقال تأثيره تعالى فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزوم محذوران
من الشق فى صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه تع موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان
يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة انتهى فقد
مال بذلك الى كون الصفات امورا اعتبارية والا يلزم اما الشق او الحدوث او الايجاب والكل مشكل ولقد مال
اليه صاحب المواقف ايضا على ما اشار اليه المولى الحيالى وعليه اهل الكشف بوجه كما حققناه بما لا مزيد عليه فى تعليقاتنا
على الحواشى الحيالية هذا هو تحقيق مرام الشق ههنا وآما من قال من ان قوله وانت تعلم اه شروع فى دفع معارضة على
مثبتى الصفات بانه لو كان له صفات زائدة صادرة عنه لزم اما الشق او الحدوث اذ كان الصدور بالاختيار كما نبه عليه
واما تخصيص القواعد العقلية الثلثة اعنى قولهم ههنا ان كل صادر عن الواجب فهو صادر عنه بالاختيار وان
علة الاحتياج هى الحدوث وان كل صدور بالايجاب نقص فى حقه تع ان كان الصدور بطريق الايجاب وحمل
قوله وانت تعلم اه مع قوله ولا محذور فيه اه على الجواب عنها باختيار الشق الثانى واما بملاحظة قيود فى موضوعات
تلك القواعد الثلثة وآما بان يكون الصفات مستثناة منها عقلا حتى لا يختل ادلتها العقلية وحمل قوله كما
يخصص الحكماء نقضا اجماليا من طرف مثبتى الصفات على الحكماء ثم جعل كلام الشق على تقدير تخصيص القاعدتين
الاوليين منها ردا لما اورده شارح المقاصد كما نقلناه ايضا فانما ثم قال مظهر العظمة من غفل عن حقيقة
المقام فقد تكلم بالهذيان فقد تكلم هو نفسه بمقتضى هواه وانصف بالهذيان لان هذا اعنى ما قرره لا يساعد
عبارة الشق ولا ذوق المقام اذ غرضه ههنا رد الاجوبة من طرف مثبتى الصفات كما لا يخفى على من له ادنى دربة
فى فهم المرام فما معنى دفع المعارضة الواردة من جانب الحكماء على مثبتى الصفات ههنا ثم ان الشق صرح فى آخر
البحث ههنا بان اثبات الصفات وانكارها مما لا يتعلق به تكفير احد الطرفين ولا يقول بمثله من يلتزم وجودها
فما معنى الالتزام وصرف كلامه الى ما لا يرضى عنه ثم ان الشق حقق فى كثير من تصانيفه عينية الصفات بالاتفاق
عليه من جملتها رسالة مجموعة الفوائد حيث وضع فى القول بعدم زيادة الصفات ولذا مال اليه كثير من المحققين
منهم الامام الرازى وصاحب المواقف والشريف العلامة والشق المحقق والحيالى وغيرهم وعليه عامة السادات
المحققين قدس الله اسرارهم وآما فى القول بزيادتها فيلزم اما الشق او الحدوث او الايجاب مع التخصيص ايضا
والرابع وان كان مثله واقعا لكن الاولين باطلان والثالث مشكل جدا فلهذا مال المحققون بآسرهم الى
الاول هذا هو تحقيق المقام فدع عنك خرافات الاوهام والمحض وان لم يصرح اه شروع فى بيان
الفائدة المخصوصة لهذه القضية فى هذه الرسالة وهى ان المحض من القائلين بالزيادة لكونه من الاشاعرة
وحاصله ان المحض وان لم يصرح بزيادة الصفات لكنه اشار اليه بالقول المذكور وذلك لان الرسالة انما عقدت
لبيان معتقدات الاشاعرة ومقصوده لا بداء ما هو نفى العينية التى قال بها الفلاسفة والمعتزلة بناء على انهم

كما نبه عليه

وعلى تقدير تخصيص انما عن الثالثة ضما
وردا كما اورده شارح المواقف
كما نقلناه انضم

جواب امام

نبه
بقى انه لو كان الامر كما ذكره لم يكن
هذا الكلام دفعا لمعارضة على
مثبتى الصفات لانه على ما صاحب هذا
الكلام من اثبات الصفات
ان مثبتى الصفات يلتزم وجودها لا يقول
بل يلتزم كثير منهم انكارها كما هو
المعروف منه

انهم وان قالوا بانه تعالى متصف بصفات الكمال لكن قبل حصول كلام الحكماء بل المعتزلة ايضا على ما صرح به الفنار انى نفى الصفات واثبات غاياتها فمن هذا الارادة حصل الاشارة المذكورة واذا لم يوجد منه صريح القول بالزيادة فظهر من هذا ان القائلين بالعينية لا ينفون الصفات رأسا بل يقولون بعينية الصفات الحقيقية اذ هى المقابلة للقول بالزيادة كما ذهب اليه الاشاعرة ولو كان المراد بالعينية هنا نفى الصفات رأسا لا يصح الارادة المذكورة من المص اذ المقابل للعينية بهذا المعنى انما هو مطلق الزيادة وليس ذلك مذهب الاشاعرة فمن كلام الشح ههنا اشارة الى تحرير مرامهم من العينية ومن لم يتفطن بهذا صرف العينية فى كلامهم سابقا على نفى الصفات رأسا فتم لو كان المراد من الزيادة ههنا مطلق الزيادة لا يمكن ذلك لكنه ليس مذهب الاشاعرة هذا وظهر ايضا اندفاع ما اورد على الاشارة المذكورة من انه جعل الصفات فى كلام الامام على الصفات الحقيقية بمثل ما اسلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليها العقلاء وان حمل على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية انتهى وذلك لان مراده فى هذه الرسالة المعقودة لبيان عقيدة الاشاعرة مرادا به نفى العينية التى ادعاها الحكماء والمعتزلة وان تفقوا فى اضافه تعالى بصفات الكمال يدل على ذلك ويستلزمه فالاشارة فى قوله يشير اليه ليس من قبيل الكناية بل فى مقابلة العبارة غايته انه لم يوجد التصريح بالزيادة فلا بأس فى ان يطلق عليها الكناية بالمعنى اللغوى فما قيل فى دفعه وتحريره ان المراد مطلق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المص اراد به بطريق الكناية نفى العينية ولذا قال اشار ولا يخفى بعده فلو يخفى بعده جدا مع انه لم يبين كيفية الارادة المذكورة واللازم عليه ذلك والله الموفق لما هنالك

واستدل القائلون بالغيرية اى القائلون بزيادة الصفات الحقيقية على ما صرح به شارح المقاصد وهم جمهور المتكلمين والاشاعرة باسرهم الا ان المتاخرين منهم اى من الاشاعرة اطلقوا عدم غيريتها بمعنى جواز الانفكاك وقالوا لا هو ولا غيره هربا عن لزوم تعدد القدماء المتغايرة اذ كان ذلك مدفوعا عن ائمتهم اذ الحدوث عامة والقدم خاصة هو وذاته المتغايرة المستقلة وذا غير موجود ههنا فعلى هذا فالكل متفقون فى هذا الاستدلال واذ كان اى لما تاخرى الاشاعرة والاستدلال على ما اصطلحوا عليه ايضا فالغير ههنا بمعنى نقيض هو هو كما صرح به شارح المقاصد فى بحث الغيرين وان كان فيه حيز ان والمعنى ما ليس بعين سواء كان لفظ غير حقيقة فيه كما عند الجمهور وقدماء الاشاعرة او مجازا فيه كما عند المتاخرين منهم ولا يأباه قوله الاتى واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره لان لهم مقامين اثبات اصل الصفات واثبات عدم غيريتها بالمعنى المصطلح عندهم والمقصود لهم ههنا انما هو الاول ولذا لم يدعوا البداهة فى بطلان العينية ههنا لان ذلك انما كان بعد بيان ثبوتها وهم بصدده ههنا ولذا ادعوها فى المقام الاتى على انهم باسرهم لو ادعوا البداهة ههنا ايضا لما ضر التفسير المذكور اذ الغير وان كان نقيض العين لكن كل منهما موجودا ذا الكلام فى كون الصفات موجودة زائدة على الذات فلا يلزم من ادعائهم

فى اثنائه الى ان الاندفاع المذكور بما ذكرنا انما يتم لو كان قوله متصف بصفات الكمال انما يتم لو كان قوله متصف بصفات الكمال انما يتم لو كان قوله متصف بصفات الكمال

البداهة فى بطلان العينية ههنا ادعائها فى الغيرية المقابلة لها حتى يبطل الاستدلال المذكور فلم لا يجوز ان تكون امرا اعتبارية
واسطة بين العين والغير بالمعنى الذى ذكرناها فيحتاج فى اثبات غيريتها الى الاستدلال كما ذكره فظهر بهذا فساد ما قيل
من ان متاخرى الاشاعرة غير داخلين ههنا اذ يأباه قوله الاتى واستدلالنا نقول بانها لا هو ولا غيره وان الغير ههنا ليس
بمعنى بعض هو ما ليس بعين حقيقة فيه او مجازا ليشمل الكل بل بمعنى ما ليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين
والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة فى نفى العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البديهية فى الغيرية فيبطل
الاستدلال الاتى انتهى ووجوه فساده تظهر بملاحظة ما تلوناه عليك بادنى ملاحظة وانت خبير بان الاستدلال
ههنا مشترك بين الكل وان كان الاستدلال الاتى واقعا من متاخرى الاشاعرة لكنه لامر اخر غير ما هو المطلوب
ههنا ولذا ادعوا البداهة هنالك فى بعض مدعاهم ولم يدعوها ههنا لتغاير المقامين ولو ادعوا البداهة
ايضا باسرهم فى نفى العينية لا يكون فيه مكابرة ويصح ايضا الاستدلال الاتى من جمهور المتكلمين والاشاعرة واذ فهمت
هذا على بعض الاذهان القاصرة هذا واستدلوا على هذا المطلب بوجوه اشهرها طريقة القدماء وهو قياس الغائب
على الشاهد كما اشار اليه الش ههنا قال شارح المقاصد وتقريره ما ذكره امام الحرمين انه لا بد من جامع للقطع
بانه لا يصح فى الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلم
والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت فى الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا
بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقته فى محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلوله
عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك فى الغائب وقد ثبت فى الشاهد ان حقيقة العالم من قام
به العلم وان الحكم بكونه عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والارادة
وغيرهما ثم قال وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد ويكون هذه الاحكام فى
الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع هذين الامرين نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما
تعلل فى الشاهد بجوازها فلا تعلل فى الغائب بوجوبها واذ من شرط القياس ان يماثل امران فيثبت لاحدهما
ما يثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا
الصفات التى اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافى التعليل غايته انه لا يعلل الواجب الا بالواجب
والجائز بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب
كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك انتهى وبهذا اندفع ما اشار
اليه الش بقوله وضعفه ظاهر والكلام بعد محل نظر اذ لا يدل ذلك بعد التسليم الا على ثبوت العلم هنا
مثلا واما على انه امر موجود زائد على ذات الواجب كما هو المطلوب فلا ولذا اشار المص الى ضعف الدليل
المذكور حيث قال هو وشارحه ايضا احتج الاشاعرة بوجوه الاول ما اعتمد عليه القدماء منهم الاشاعرة
وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون

كون الشئ عالما الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد الكلم العالم ههنا من قام به العلم فكذا في الغائب وشرطه
صدق المشتق على واحد مما ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت
ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول يعني ان القياس لا يفيد اليقين في المطالب الكلامية كيف والقياس
معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور ان يوجد فيها
الايجاد بخلافها في الغائب والارادة في الشاهد لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الكلام في باقي الصفات
فاذن ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة
والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة
فيها فيضمحل القياس بالكلية انتهى ولهذا صرح المص في بحث العلم بانه اضافة بين العالم والمعلوم وهي تتعلق
الذات بالمعلومات ولا تثبت في غيره ولذا اقتصر جمهور المتكلمين عليه وهذا هو السبب لما قررناه سابقا ان
المص مائل الى القول بان الصفات من الاعتباريات واما ما قيل من ان منع ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات في الشاهد قريب من المكابرة واذكر هذا القياس قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد
بان الفروق المذكورة لا تقدح في صحة القياس المذكور اذ لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق
بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه حادثا او عرضا او نحو ذلك
واما القدح بكون القياس غير مفيد لليقين اصلا فقد فرغ بما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة
في المقيس عليه يفيد العلم القطعي اذا لما كان علة عالمية الشاهد وقادريته مثلا هي علمه وقدرته كان في حكم
القياس بعلة منصوصة اذ لا احتياج الى التنصيص في الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا انتهى ففيه ما فيه اما
اولا فلان ثبوت العلم بمعنى وجوده الخارجي منعه كثير من العقلاء منهم جمهور المتكلمين وكثير من المحققين فكيف
يكون منعه مكابرة وانما يكون اذا كان ذلك الثبوت بديهيا وليس بنظري فضلا عن كونه بديهيا واما ثانيا فلانا
لا نسلم ان الفروق المذكورة لا تقدح في صحة القياس ولو سلم ففايته ما لزم ثبوت العلم ولا يدل على كونه صفة موجودة
في الخارج كما هو المطلوب واما ثالثا فلانا لا نسلم ان القياس ههنا بعلة منصوصة ولو سلم ففايته ما لزم ثبوت
علمه وقدرته وارادته لا على انها صفات حقيقية كما هو المط في المقيس فالكلمات المذكورة عند صاحب المواقف
من قبيل الهذيان الخالي عن المعارف والعوارف وليس معنى العالم اه اشارة الى رد قوله ايضا ~~ليس~~ اي ليس معنى العالم من قام به العلم بالمعنى المصدري اي الاضافة سواء وجد هناك امر حقيقي كما ذهب اليه الاشاعرة
في علم الله تعالى اولا كما ذهب اليه المعتزلة في علم الله تعالى ايضا فيكون معنى العالم من قام به العالمية اي الكون عالما
لا من قام به العلم الحقيقي وان اوهم ذلك كلام اهل العربية حيث فسروا اسم الفاعل بمن قام به الفعل فيكون
معنى العالم عندهم من قام به العلم والقيام متبادر في الموجود الخارجي فيكون العلم عندهم موجودا اذ لا دليل
لهم على ذلك حتى يكون ذلك مقبولا منهم بل معناه من يعلم وهو المعبر عنه بالفارسية بدانا سواء قام به العلم

م

كما بنوه عليه

وجعل العالم من قام به العلم بفتح اللام بمعناه ا
من قام به العلم المعروف كما هو المدعى بل بمعناه ص

الموجود اولا فظهر ان مراده نفي قيام العلم الموجود بالعالم لا نفي قيام مطلق العلم كما توهم وزعم ان تجويز خلافه بعد ما ثبت اتفاق
ائمة العربية على ان معنى العالم من قام به العلم بط اذ لا يمكن للش انكار التعلق بين الذات والمعلومات الكافي في الكون عالما
~~وعالما ايضا~~ بمعنى من قام به العلم وليس غرضه ههنا تشنيع ائمة العربية بل رد مذهب من مذهب الى ما ذهب بمجرد ظاهر
كلام اهل العربية من غير ان يكون ما فهم مراد السهم وقد تصدى لتحقيقه في بعض رسائله حيث قال صدق المشتق
على شيء لا يقتضي قيام مبداء الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر اهل اللغة اسم الفاعل بما يدل
على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد في قولنا فلان حداد انما هو بسبب كون الحديد
موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق المشمس على الماء مسندا الى نسبة الماء الى الشمس لتسخنه
بسبب مقابلتها هذا كلامه فالمقصود منه انما هو رد ما يوهم كلامهم المذكور من وجود الحدث الخارجي حيث فسروه
بمن قام به الفعل فلو كان مرادهم قيام مطلق الحدث كما حققه لا يوجد فيه شائبة الرد اذ الحدادية قائمة بالحداد وان
لم يقم به الحديد وكذا المشمسية قائمة بالماء وان لم يمكن قيام الشمس به فظهر ان مقصوده انما هو رد المستدلين ههنا
على ما فهموه من كلام اهل العربية بدانا قيل الاولى ان يقول بدانندة فانه هو المرادف للعالم دون دانا فانه
مرادف العليم العلام وفيه انه بعد التسليم انما لم يقل بدانندة لانه متبادر في المركب من الذات والعلم الموجود لانه متبادر
فيمن يقوم به العلم على ان يكون العلم فيه موجود واما دانا فهو بسيط لا يوجد فيه شيء غير ذات فكانه اشار بهذا
الى ان العلم والعالم شيء واحد لا موجود خارجيا فيه غيره بان نفي العينية اه وانما ادعوا البداهة ههنا
دون السابق لما حققناه انهم في المقام السابق بصدد اثبات اصل الصفات فقبل ذلك لا يتصور دعوى
البداهة واما بعده كما ههنا فلا شك ان العينية باطلة بداهة وللاشارة الى تفاوت المقامين ادعوا البداهة
في نفي العينية هنالك كما عرفته ~~وح يكون الاستدلال منهم على الغيرية ليس الا~~ فما قيل لعل هؤلاء القائلين متاخروا
الاشاعرة ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية انما هو جعل الصفات امورا انتزاعية ومبدأ انتزاعها هو
الذات كما في قولنا الضوء مضيء لا الامر الزائد على الذات كما في قولنا الشمس مضيئة كما سبق تحقيقه لا كما توهموا
من ظاهر كلامهم ان الصفات الموجودة عين الذات اذ هو باطل بداهة لا يتصور صدوره عن عاقل فضلا
عن الحكماء ولذا احتاج قدماؤهم في نفي العينية الى ادلة مفصلة من جملتها ما ذكره الش من قياس الغائب على
الشاهد فكانوا احسن اطلاعا على ~~مرادهم من المتاخرين~~ انتهى مردود لانهم مشتركون مع القدماء في الاستدلال
السابق كما حققناه وانكاره مكابرة ومخالف لما في الكتب الكلامية ثم انه فرق بين المقامين ولا يلزم من ادعاء
البداهة في نفي العينية سابقا ادعائها في الغيرية حتى ينافي ذلك استدلالهم عليها هنالك فكما انه يتصور ههنا
واسطة بين نفي العين ونفي الغير ~~وكذا العين والغير ههنا~~ كذلك يتصور الواسطة بين العين والغير في السابق
بان تكون من الامور الاعتبارية وان كان الغير ههنا لك عبارة عن نقيض هو هو وكل هذا ظاهر على الفطن وان
خفي عليه ونسب الائمة الاعلام الى الوهم في تحرير مرادهم وحاشاهم عن ذلك ثم ان كلامه هذا مخالف لما قرره

ط الا يرى الى مثل قولنا زيد موجود وممكن واعمى والكل من الوجود والامكان والعمى من الامور الاعتبارية وان كان زيد مثلا متصفا به منه

كلبنوى م

كما زعمه القائل سابقا فان قلت اذا ساغ لهم ادعاء البداهة في بطلان العينية في كلا الموضعين فلم خصصوا تلك الدعوى ههنا لهذا المقام قلت قد اشرنا مرارا ان تلك الدعوى انما تكون بعد ثبوت اصل الصفات وهم في المقام السابق في صدد اثبات الصفات ولا كذلك ههنا فلذلك خصصوا دعوى البداهة لهذا المقام وان امكن لهم تلك الدعوى ايضا في المقام السابق هذا منه

قوله مراده سابقا من ان القائلين بالعينية ينكرون الصفات رأسا والى يكون ذلك لهم وينصور منهم بل غرضهم
انما هو نفى الصفات الحقيقية كما هو مقتضى دليلهم المذكور كما حققناه ثم لزوم الانكار الكلى لكلامهم لكنه بحث اخر ومع ذلك
لا ينكرون الصفات الاعتبارية والامور الانتزاعية قطعا فهذا هو الذى حققناه اولا واخرا وان انكره القائل
فى المباحث السابقة واعترف به ههنا فتدبر وبالله التوفيق فان قولك ليس فى الدار غير زيد وليس فيها
غير عشرة رجال صحيح اه يعنون ان الضدين المتماثلين وكذا امثالهما صحيحة شرعا وعرفا ولغة مع ان فى الدار اجزاء
زيد واجزاء العشرة وصفاتهم اللازمة والمفارقة والغيرية سلوبة عن الكل فاقتضى العرف والشرع واللغة
ان لا يكون الصفة مطلقا غير الموصوف وكذا الكل والجزء ولهذا قال شارح المواقف لا يخفى ان هذا الاستدلال يدل
على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة ثم قال وقد قيل انهم ادعوا
ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الشيخ وعامة الاصحاب الى ان
من الصفات ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات
الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انها عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة
والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما
بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاولى
او غيرها انتهى ولا يخفى ان الامر كما فهمه الشريف من ظاهر استدلالهم وكذا حكم الشريف قبيل هذا الكلام بفساده
وحكم به شارح المقاصد ايضا ثم نقل الشريف قول من خصص دعويهم بالصفات اللازمة وهو الموافق لما
نقل عن الآمدى لكن لما كان مقام الاستدلال آبيا عن ذلك التخصيص لما تحققه مرتضه ولما لم يتفطن الفاضل
المحشى بالدقيقة التى اشرنا اليها فى ضبع الشريف تصدى لاتمام استدلالهم على دعواهم تخصيص الصفة
باللازمة فقال مستمدا من الله الملك المتعال ما حاصله ان ليس مراد المستدلين ما يفهم من ظاهر استدلالهم
من كون الصفة المفارقة كاللازمة فى عدم كونها غير الموصوف اذ هو مخالف لما نقله الآمدى وغيره فلا بد له من محمل
وهو ان مرادهم انه لو كان الغير فى الشرع واللغة شاملا للاجزاء والصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة
عندهم على انتفاء حصول زيد والعشرة لان الاجزاء والصفات اللازمة حينئذ تكون منتفية بمقتضى النفى الواقع
قبل الاستثناء وانتفاؤهما يستلزم انتفاء الكل او الملزوم قطعا مع ان دلالة تلك العبارة على انتفاء حصول
زيد والعشرة باطل شرعا وعرفا ولغة اما اذا كان الاستثناء من حكم النفى اثباتا وبالعكس كما هو رأى
الشافعية فظاهر اذ الحاصل ههنا انما هو الحكم بحصول زيد والعشرة واما اذا كان تكلما بالباقى بعد الثنيا على
ما هو رأى الحنفية فاللازم ههنا هو السكوت عن حصولهما وان كان الحصول ههنا لازما ايضا عندهم لكن
بدليل آخر لا بالاستثناء واما دلالتها على انتفاء حصولهما او على استلزامها ذلك الانتفاء فبعد بالاجماع
وفى المخالف الشرع والعرف واللغة فقد دل دليلهم على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة

كذا بخطه م

ان لا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التعيين
صفة لازمة لها ولهذا ساغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بامكان بقاء كل عرض ولو لازما بتجدد الامثال لانه وان
وجد فيه التجدد لكنه لا يفارق عن المحل قطعا فلا فرق بين الصفة اللازمة والمفارقة في ان كلا منهما لا بشرط التعيين
من الصفات اللازمة انتهى ملخصا ويرد عليه انهم ان اراد وا بهذا الاستدلال كان الغير المنفي في مثل هذه العبارة
غير شامل للاجزاء والصفات اللازمة والا لدلت على انتفاء حصول زيد مثلا والكل كما هو الظاهر المتبادر من هذا
التقرير فلا يستفاد منها عدم غيرية الاجزاء والصفات اللازمة للموصوف والكل قطعا فلا يبقى للاستدلال بها على مطلوبهم
وجه اصلا بل ان اراد واح بالغير المنفي فرد اخر من نوعه يؤل هذا الى ما ذكره الشق وان اراد وا به ان الغير المنفي في
مثلها شامل للاجزاء والصفات اللازمة يكون مثل العبارة المذكورة مخالفا لاجماع الائمة على ما بسطه فما معنى الاستدلال
ح بمثلها على مدعاهم فالحق ان التحرير المذكور انما يدل على ان الاجزاء والصفات اللازمة غير داخلة في الغير المنفي
للزوم المخالفة لاجماع الائمة واذا لم تدخل كل منها فيه يكون الكلام مسكوتا عنها فلا يدل قطعا على غيريتها وعدم
غيريتها وتلخيصه ح ان الاجزاء والصفات اللازمة غير داخلة في مثلها والا لبطل مثل العبارة المذكورة ومن البين
انه لا يفيد المطلوب ثم نقول لعل هذا التحرير اشتباه بين وجود ذات الشئ وبين وجود حكمه في محل والكلام في
الثاني لا في الاول ومعنى هذا الكلام انا اذا قلنا مثلا ليس في الدار غير زيد فللغير ذات ووصف واتصاف الذات
بالغيرية فلو كان الغير شاملا للاجزاء والصفات اللازمة فانما يلزم بالضرورة فساد العبارة اذا تعلق النفي في ليس
مثلا بذات الغير وآما اذا تعلق باتصاف الذات بالغيرية كما هو المط فلا يلزم فساد العبارة قطعا ومن البين
ان هذا اي الاتصاف بالغيرية مشترك بين الصفات اللازمة والمفارقة فيلزم ان لا يكون الصفة مطلقا غيرا
كما هو ظاهر استدلالهم وهذا الكلام الوجيز يكفي لدفع المغلطة المحررة لكن اطال فاطلناه هذا ثم آنا نقول لا
داعي لمثل هذا التطويل بعد ان لم يكن مفيدا في حقهم بل يكفي ان يقال لو كان الغير شاملا للاجزاء والصفات
لاستلزم مثل هذه العبارة اجتماع النقيضين لان نفي الاجزاء والصفات اللازمة يستلزم نفي الكل والملزوم
والاستثناء يدل على حصول الكل والملزوم على رأي او مستلزم للحصول على رأي فيكون باطلا لاستلزامه اجتماع
النقيضين مع ان مثلها صحيح شرعا وعرفا ولغة فدلت على ان الاجزاء والصفات اللازمة ليست بغير
للموصوف والكل قطعا فلا حاجة الى التكلفات التي ارتكبها لكن مع هذا لا يدل على مدعاهم قطعا كما اشرنا
اليه لان غايته ان الاجزاء والصفات اللازمة غير داخلة في الغير المنفي في اي موضع وحصل الدليل على
مدعاهم بل يؤل بالاخرة الى ما اجاب به الشق بل نقول مراد المستدلين على ما يفهم من ظاهر استدلالهم
انه لو كان الكل والجزء والصفة مطلقا مع الموصوف غيرين لدل مثل هذه العبارة على عدم حصول شئ سوى
زيد والكل ايضا على انتفائها والاخير خلاف اجماع الائمة والاول خلاف الواقع والكل باطل شرعا وعرفا
ولغة فالاستدلال على تقدير تمامه دل على عدم غيرية الصفة مطلقا وهذا هو الذي اراده الشريف واذا لم

على ما اعترضه هذا الكلام ان مدار الاستدلال
بهذا الكلام على ما اعترف به الكل اصل الصفة
فلو كان مراد المستدل بها ما يكون لازما لم يكن الكلام
المذكور صحيحا قطعا فحينئذ لا بد ان يكون ذلك الكلام
ح على مطلق ما يطلق عليه الصفات وان لم يكن
الشامل لما يطلق عليه ذلك الكلام اصلا
الاستدلال المذكور ح ما لا يخفى على احد
غير منصف بصحيح الكلام هذا منه

وان لم يكن هذا الاستدلال تاما ايض لما اوردنا انفا بعينه فالحق ان الاستدلال المذكور لا يدل على مدعاهم سواء
اخذ الصفة مطلقة او مقيدة باللازمة ولذا حكم شارح المقاصد بفساد هذا الاستدلال منهم مطلقا ولا فائدة
له في اخذ الصفة اللازمة كما حققناه مع ان العرف والذوق شاهدا صدق على ان الغير المنفي في مثلها محمول على فرد اخر
من نوعه كما اجابوا عنه فما اورده الفاضل المحشي مغلطة كما بينا فسادها ومبناها عدم العصمة من الحفيظ المتعال
ثم اقول وبعد اللتيا والتي فالذي صرح في اخر كلامه بانه لا فرق عندهم بين الصفات اللازمة والمفارقة لتجدد الاعراض
عندهم بامثالها وعدم بقائها زمانا بعيد في ذاته ومن كلامهم ايض ههنا لانهم باسرهم صرحوا بالفرق بين الصفات
اللازمة والمفارقة فالحق ان مرادهم بالصفات اللازمة ههنا هي القديمة كما اشار اليه شارح المواقف بعد بيان
مقتضى استدلالهم المذكور حيث قال وقيل ادعوا ذلك اي عدم الغيرية في الصفات اللازمة بل القديمة او تخصيص
قولهم بتجدد الامثال بما عدا الصفات النفسية من الاعراض كما اشار اليه الخيالي وحققنا هنالك في المعالي مع
ان فيها اي في الدار اجزاء زيد من يده وراسه وصفاته من علمه وكرمه وقيامه وقعوده وغيرها وهذا ناظر الى
المثال الاول وقوله واحاد الرجال اي العشرة ناظر الى المثال وفي ايراده اشارة الى ان ما ليس غير الجزء اعم من الكل
الحقيقي الذي له هيئة حقيقية ومن الكل الاعتباري الذي له هيئة اعتبارية وانت تعلم ضعفه اذ
المراد بهذه الامثلة اي بهذين المثالين وبامثالهما مما ذكروه ههنا نفي الحصول عن الغير المضاف الى المستثنى المنفي
بكلمة غير كزيد في المثال الاول والعشرة في المثال الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير المضاف فردا اخر من نوع
المضاف اليه اعني بذلك المضاف اليه زيدا والعشرة ههنا وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان
اخر غير زيد وعدد اخر فوق العشرة والا يلزم ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد
وفساده بين جدا كذا في شرح المقاصد قيل تلخيصه ان هذه الامثلة انما صحت شرعا وعرفا ولغة لاجل ان
الاستثناء فيها مفرغ يخصص فيه المستثنى بشيء بقدر الامكان فالمراد منها ليس فيها انسان او رجل غير زيد
او غير عشرة رجال ولا يصح بدون التخصيص اصلا والا لم يكن امتعة الدار مثلا غيرهما واللازم بط وفاقا فان
بني الاستدلال المذكور منهم على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فتخرج هي عنه فلا يدل الدليل ح
على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجه الى تخصيص وان بني على عمومه بكون الدليل
جاريا في الامتعة مثلا مع تخلف المدعى فيها انتهى اقول قد اشار بقوله فان بني الاستدلال على تخصيص اه
على اضمحلال ما ادعى فيه التوفيق انفا كما بيناه لان ما قرره كما عرفت يقتضي خروج الاجزاء والصفات اللازمة
عن الغير والا فسدت العبارة ايض على ما بسطه والحق ان اللازم في صورة العموم ليس الا عدم مغايرة
ما عدا زيد اياه وما صوره هذا القائل في نصرتهم بعد ان لم يكن تاما لا يجري في صورة العموم ايض كما اعترف
به والعجب منه انه ادعى التوفيق فيما حرره اولا ثم ادعى اولا وثانيا خلله وان لم يظن هو نفسه اختلاله فتدبر
وبالله التوفيق واعترض على هذا الجواب بالنظر الى المثال الثاني بان احاد العشرة من نوع العشرة سواء

قوله م

بل يلزم ان لا يكون ما عدا زيد من الموجودات حاصل في الدار كما اشرنا اليه منه
كلنبوي م

حمل النوع على النوع المنطقي كالانسان او على اللغوي كالرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لايصح المثال الثاني
لان احاد العشرة من نوع العشرة فيلزم ان لايحصل العشرة ايضا فيها وهو باطل كما سبق فالصواب ما في شرح المواقف
وغيره من ان المراد عدد اخر فوق العشرة وجوابه ان الغير مسلط على العشرة قبل تقييده بقوله من نوعه فاحاد العشرة
وان كانت من نوعه لكن الكلام في غير العشرة والمتبادر منه ان يكون ما عداها سواء كان لكل عدد صورة نوعية
او لا وهو التحقيق والغلط انما نشأ من اعتبار تقييده بالنوع قبل تسليط الغير على العشرة على انه لايمكن ههنا لان
قوله من نوعه متعلق بالغير المضاف الى العشرة لا بالعشرة فلا فرق في المآل بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما في شرح
المواقف وغيره ولا يخفى ان هذا مبني على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها بل لانه لما اعتبر تسليط الغير على
العشرة ابتداء افاد ذلك انه خارج عن العشرة وآحادها وان كانت من نوعها لكنها غير خارجة عنها هذا واما
ما اجيب عنه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فان اراد به ما قررناه من ان المراد بغير العشرة ما هو
خارج عنها واجزاؤها غير خارجة عنها وان كان هذا بعيدا من كلامه فمرحبا بالموافق والا فهو فاسد ههنا لانا قد بينا
من ان هذا الجواب من طرف القائلين بالغيرية في الكل والجزء وهذا مستلزم لاعترافهم بخلافه لان المجيب مانع
لا مذهب له ولان هذا الجواب غير مختص بهم حتى يكون اعترافا بخلافهم بل لانه يقوي مدعى المستدل ويعترف
به مع ان المجيب يصدد رد الاستدلال هذا واجيب ايضا بحمل النوع على النوع اللغوي اي الكلي المقيد بقيد فالمراد ليس
فيها رجال فوق التسعة غير العشرة فيكون رجال فوق التسعة نوعا وكليا مقيدا واحاد العشرة وان
كانت من نوعها لكن ليست من هذا النوع المقيد فغير العشرة ح لايكون الا عددا اخر فيؤول الى ما في شرح
المواقف وبعد ذلك فالاولى من نوعه او جنسه هذا وقد اغنانا عن هذا التكلف الباردمع بقاء النوع
على ما هو المتبادر منه اعني النوع المنطقي نعم انا لانسلم ان الاولى ما ذكره لان الجنس ان كان جنسا منطقيا
فلا وجود له ههنا وان كان جنسا لغويا اي الكلي المقيد كان كمثل النوع هذا والا لزم عدم كون
ثوب زيد والامتعة اه خصص بعضهم هذا البيان بالمثال الاول واحال الثاني على المقايسة ولا
يخفى انه وان كان ظاهرا ومتبادرا مما قرره في بعض الكتب حيث قرر الاستدلال المذكور والجواب عنه
في المثال الاول فقط لكنه غير ملايم لصنيعه ههنا حيث اخذ المثالين والاستدلال فالمناسب ان يكون
الجواب مطابقا لهما ايضا فمن هنا جعل البعض الاخر اللازم الاول ناظرا الى المثال الاول واللازم الثاني
ناظرا الى كل من المثالين وجعل ايضا كلا من اللازمين ناظرا الى كل من المثالين على ان يكون زيد مستقلا او داخلا
في العشرة والامتعة مشتركة بين المثالين ولما كان الضمير في قوله غيره ابيا عن ذلك من حيث ان المتبادر
منه رجوعه الى زيد فيكون مقصورا على المثال الاول صرفه عن ظاهره وارجعه الى المنفي العام من زيد
ومن العشرة لكن لايخفى انه تكلف وقع فيه لاجمعه في الاستدلال بين المثالين فتبصر بالعينين
وقد عرف الاشعري اه اقول لما قدح في الاستدلال المذكور لاصحابه كما رمز اليه شارح المواقف

على ان يكون عدم المغايرة في كلامه كناية عن عدم الخروج لكنه تعبير سكاكي

المواقف شرع يبين الى حقيقة ما ارادوه بنفي الغيرية سواء كان لهم دليل عليه والظاهر انهم اصطلحوا على هذا المعنى
وادعوا ان الشرع والعرف واللغة تشهد لذلك فلا بد ان يكون وجه باعث لذلك الاصطلاح وهو الهرب
عن لزوم تعدد القدماء المتغايرة وعن لزوم كون القدم صفة لغير الله وعن لزوم كون صفات الله جائزة
الانفكاك على تقدير القول بالتغاير كما صرح به شارح المواقف فيكون ذلك اصطلاحا مقبولا منهم سواء كان
لهم دليل تام على ذلك الادعاء اولا وليس ذلك مجرد اصطلاح منهم كما فهم من ظاهر كلام الامام الرازي حتى ورد
~~عليه اعتراض الش كما سيأتي~~ بل اصطلاح له باعث صالح هذا فالش لما طعن في استدلالهم المذكور وهو حقيق
بالطعن اراد ان يحقق ما اصطلحوا عليه حتى يتضح معنى اللاغيرية التي ادعوها وليس غرضه الاستدلال على نفي المغايرة
بين الذات والصفات بتعريف الاشعري الظاهر في ذلك كما توهم اذ لا يصح الاستدلال بالتعريف الذي هو من قبيل
التصور على ذلك المدعى وهو ظاهر فان اراد بذلك ان الاشعري لما عرف الغيرين بما ذكره وكان الصفات غير جائزة
الانفكاك يلزم ان لا تكون لا غيرا وهذا القدر يكفي في الاستدلال الذي ادعيناه يرد عليه انه لم عرف الاشعري
الغيرين بذلك حتى يكون دليلا على عدم الغيرية المطلوبة فان اجيب عنه بان له دليلا على ذلك الاصطلاح
كالوجوه المذكور آنفا فيؤل الامر الى ما ذكرناه فيكون هذا الكلام لبيان الاصطلاح لا لاثبات المدعى
بدليل هو تعريف الاشعري وان اجيب بان الاستدلال السابق يكفي له فقد عرفت حاله مع ان الكلام بعد كون
الاستدلال المذكور مردودا على ان كل الاشاعرة كما اتفقوا في هذا التعريف اتفقوا ايض في القول بعدم
غيرية الصفات فكيف يكون احد قوليهم دليلا على الاخر والحق ان هذا الكلام من المتوهم المذكور خبط قال شارح
المقاصد لا خلاف بين المتكلمين في ان التغاير يستلزم التعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل
يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان اه هذا كلامه وهو صريح
في ان القول بان التعدد لا يستلزم التغاير كان باعثا لهم على التفسير المذكور ليس الا بانهما
موجودان اه فخرج به المعدومان كالامور الاعتبارية والاحوال عند مثبتيها وكذا الموجود والمعدوم بناء
على ان التغاير عنده ومن تبعه وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه
لا تمايز بين الاعدام كما صدر عن صاحب المواقف فيخص المعدومين بالاخراج هذا ولا وجه لتفسير قوله موجودان
بقوله اي خارجيان لانه ومن تبعه ينكرون الوجود الذهني فلا موجود عندهم الا خارجيا وقد عرفت في القول
السابق ان كل تغاير يستلزم التعدد وانما الخلاف في عكسه فكل غيرين عندهم اثنان بدون العكس ولذا
لم يمكن له في تعريف الغيرين الا ان يقول موجودان اه فالتعدد الموجود في التثنية انما هو بكونه لازما للتغاير
غير منفك عنه وبقيد جواز الانفكاك فيهما مع كونهما موجودين فالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف ليسا
بمتغايرين فقد وجد فيهما التعدد دون التغاير فظهر اعمية التعدد من التغاير عند الاشاعرة
يصح عدم احدهما مع وجود الاخر الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لا امكانا ذاتيا

كالبنوي م

كما صرح به المولى الخيالي ويحتمل ان يراد به الامكان العقلي اي يحتمل ان ينفك احدهما عن الاخر عند العقل وان كان ممتنعا
في نفس الامر وانما قلنا الظاهر هو الامكان الوقوعي لا الامكان الذاتي اذ لو كان المراد به الامكان الذاتي فان حمل
على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنظر الى
ذاتها مع وجود الذات فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين فيندرج
فيه كل صفة ذاتية بالنسبة الى اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب الذاتية متغايرة والكل بط عند الاشعري
ومن تبعه هذا ما ذكروه ههنا وامضى عليه المولى الخيالي وقلدناه هنالك في المعالي والذي يخطر بالبال
ان الصحة ههنا بمعنى الامكان الذاتي والمعنى يمكن عدم احدهما امكانا ذاتيا مع وجود الاخر ولا يندرج كل من
الصفات الذاتية بالنسبة الى الذات لان الصفات وان امكن عدمها بالنظر الى ذواتها لكن لا يمكن عدمها
مع وجود الموصوف وكذا لا يندرج فيها الصفات بعضها مع بعض لانها لما كانت واجبة لذات الواجب
تعالى على المناسبة التامة بينها كان كل منها ملزومة للاخرى فلا يمكن عدم احديهما مع وجود الاخرى وان كان
عدمها ممكنا في نفسها ويدل على ما ذكرنا ما قالوا في الفرق بين لازم الماهية وجزئها حيث قالوا تصور
انفكاك اللازم عن الماهية ممكن والمتصور اعني الانفكاك مح واما تصور الانفكاك الجزء فمح كالمتصور
فعلى هذا لو حمل الصحة ههنا على الامكان الذاتي لا يلزم شيء كما ذكروا ثم ان هذا البيان انما نشأ من كلمة
مع ولعل هذا لا يجري في التعريف الاتي اذ غاية ما فيه جواز انفكاك احدهما عن الاخر وذا راجع الى امكان
عدمه في نفسه وذا ممكن في الصفات مع الذات وبعض الصفات مع البعض الاخر فالظاهر ان يحمل الامكان
فيه على الامكان بحسب نفس الامر لئلا يندرج فيه الصفات بالنسبة الى الذات والصفات بعضها مع البعض
ولعل هذا هو السبب لما اشار اليه المولى الخيالي اذ كلامه هناك انما هو في التعريف الاتي فتدبر ط واعترض
عليه اه حاصله ابطال التعريف بعدم الجامعية بان يقال تعريفك غير جامع كما اذا فرضنا جسمين قديمين
من حيث لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر لقدمهما لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه مع انه من افراد المعرف
لانهما غيران قطعا وكل تعريف شانه كذلك فهو باطل اقول هذا مندفع على ما حررناه لان المراد بالصحة هو
الامكان الذاتي والجسمان المفروضان وان لم يمكن عدم احدهما مع وجود الاخر في نفس الامر لكن يمكن
عدمه مع وجود الاخر امكانا ذاتيا اذ لا لزوم بينهما فيندرجان في التعريف قطعا وانما الاشكال بهما
في التعريف الاتي لكن يندرجان فيه ايض بقيد الحيز هذا ولعل الجواب الثالث من الشبه قريب الى هذا فقد
اشار الشارح به الى ان الصحة ههنا بمعنى الامكان الذاتي وان غفلوا عنه واما ما قيل في دفعه من انه يجوز
ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لا اصطلاحا والكلام ههنا في اصطلاح الاشعري فلعل مراده
ان هذا التعريف انما هو على اصطلاح الاشعري المبني على وجوه ذكرت سابقا وانه لا يعترف بالجسمين
القديمين قطعا فكيف ينتقض بالمفروض ما اصطلحه بما له باعث على ذلك فاندفع ما قيل في رده من ان الفرق

ط اشارة الى بعده بل الظاهر فيه ايض على التقرير السابق ان يحمل
الامكان على الامكان الذاتي والى الجواب اليه ايض بانه وان كان فيه
كذلك في حد ذاته لكن المغير لما اخذ قيد الحيز ههنا فلا بد ان يحمل الصحة
على الامكان بحسب نفس الامر لئلا يكون التقييد المذكور ضايعا فح
يتقوى الاشكال على الخيالي لانه انما حمل الامكان على هذا المعنى في
التعريف الذي لا يوجد فيه قيد الحيز الا ان يقال اخذه بهذا المعنى لكون
القيد المذكور فيه ملحوظا ايض فافهم
منه

كضرورة

كالمنفرد م

الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب تحكم ظاهر وايضا هذا الاصطلاح غير مخصوص بالاشعري
بل غرض الاشعري تعريف الغيرين في الشرع والعرف واللغة كما فهمه اصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق
وسيأتي من الشارح ما يدل على انه ليس مجرد اصطلاح فيما يرد الامام الرازي انتهى اما الاول فلانا لانسلم ان الفرق
المذكور ههنا تحكم ظاهر كيف والغرض ههنا تعريف الغيرين على ما يساعد الشرع والعرف واللغة كما اعترف به
والمادة المفروضة لا يساعدها الشرع بل العرف ايضا واما الثاني فلان اصطلاحه ههنا ليس مجرد اصطلاح
مبني على التسمية كما وجهه الرازي وردّه الشارح بل اصطلاح مبني على باعث على ذلك كما نقلناه عن شرح
المواقف مأخوذ من الشرع والعرف واللغة سواء ثم دليلهم اولا وكيف يتوهم انه مبني على مجرد اصطلاح
حتى يرد عليه ما اورده الشارح على الامام فلا يلام على قائل هذا الكلام ولذلك اي لاجل ان تعريف الاشعري
منقوض بالجسمين القديمين غير بعض الاشاعرة التعريف السابق لدفع الانتقاض المذكور الى هذا التعريف المختار
عندهم وهو ان الغيرين موجود ان جاز انفكاك احدهما عن الاخر في عدم كالجسمين الحادثين وكالجسمين اللذين
احدهما حادث والاخر قديم وكذا الواجب تعالى مع العالم وكذا المجردان المفروضان الحادثان فيندرج
الكل في هذا التعريف باعتبار قيد العدم وكذا في التعريف السابق يندرج الكل فيه ايضا او في حيز كالجسمين
القديمين اعني به المادة المفروضة فانها تندرج في هذا التعريف بهذا القيد واذا خرجت عن التعريف الاول
ووجهه ان المراد بالحيز المنكر هو الحيز الواحد وحدة نوعية لا وحدة شخصية اذ الواحد الشخصي لا يكون
ظرفا للانفكاك المستلزم للتعدد قطعا واذا لم يتفطن له بعضهم وحمل الوحدة المفادة على الوحدة الشخصية
فالمراد بانفكاكهما في حيز ان يكون احدهما في حيز معين والاخر في حيز اخر من افراد ذلك الحيز المطلق ضرورة
امتناع تداخل الحيزين فلو وجد الجسمان القديمان لانفكا في الحيز قطعا لا يقال لو حمل الوحدة في الحيز
المنكر على الوحدة الشخصية فكما يندفع النقض بتلك المادة كذلك يندفع النقض بالموجودين القديمين
احدهما جسم والاخر مجرد وما ذكرته قاصر عن ذلك لانا نقول ذلك الاندفاع انما يكون باعتبار النفي
من معنى الانفكاك على معنى انه لا يكونا في حيز معين بان لا يكون احدهما متحيزا بحيز معين ولا يكون الاخر
متحيزا بذلك الحيز سواء لم يكن متحيزا اصلا كما في هذه المادة او كان متحيزا بحيز اخر كما في مادة النقض
البين ان هذا المعنى مما لا يساعده العبارة لان النفي انما يتعلق بالقيد اعني التعيين لا بالمقيد اعني الحيز
وكو سلم فلا وجه للتخصيص حينئذ باندفاع النقض بتلك المادة فقط بل يندفع به ايضا النقض بالمجردين
القديمين الواجبين المفروضين او الممكنين كما لا يخفى على ذي الحكماء او مختلفين لان الكل غير ان قطعا
يخرج عن ظاهر التعريف ويندفع بالتوجيه المذكور اذ عدم الكون في الحيز المعين حينئذ اعم من ان لا يكون
لهما حيزا اصلا او يكون احدهما متحيزا والاخر غير متحيز اصلا او يكونا متحيزين معينين على ما اعترف
به القائل ايضا فما بال التخصيص حينئذ بتلك المادة فقط ثم الاشارة الى تلك المواد ودفعها بالتوجيه المذكور

كلنبوي م

مع الاشارة الى ضعفه على ان التوجيه المذكور ودفع هذا الانتقاضات يجرى فى صورة كون الوحدة فى الحيز المنكور وحدة
نوعية من غير فرق بل هو اظهر فلا وجه للعدول عما يقتضيه تعلق قوله فى حيز بالانفكاك اعنى به كون الحيز مطلقا لا معينا
والحق ان الانفكاك فى الحيز يقتضى ان يكون له حيز وينفك فيه فى غير فاسد والا لصح مثله فى الانفكاك فى العدم
لضرورة المقابلة ولاستلزام الانفكاك فى العدم الانفكاك فى الوجود ومن البين ان اعتباره فيه فاسد قطعا
فكذا فى الثانى وآما تلك المواد فمندفعة بما سيذكره الشارح ولا كما اشار اليه المحقق ههنا هذا اقول ولعل اختيار العدم
على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كما يدل عليه كلمة التردید او بين المتحيز والمعدوم تباين كلى بخلاف
المتحيز والموجود اذ الثانى اعم مطلقا من الاول فلا تقابل انما هو بين الحيز وبين العدم لا بينه وبين الوجود ثم لو حمل
التردید على التردید بين الانفكاكين اعنى الانفكاك فى الوجود والانفكاك فى الحيز كانا متقابلين هذا اقول
كانه عرض بذلك المولى الخيالى حيث قال فى دفع الانتقاض بالعالم مع الصانع على التعريف السابق ان المراد بالانفكاك
اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز والاشكال مندفع اذ العالم ينفك بحسب الوجود ثم قال نعم يرد الاشكال
على من قال الغيران لم يكن انفكاكهما فى عدم او حيز انتهى ولم يتفطن ان الخيالى اعتبر التردید بين الانفكاكين
فاخذ الوجود دون العدم كما اعترف به ثم نقول الكلام ههنا فى الانفكاك فى احد الامرين المذكورين لا فيه نفسه
والانفكاك فى العدم يستلزم الانفكاك فى الوجود فقيد الوجود ملحوظ ههنا قطعا ولعلهم انما اخذوا قيد
العدم لان الانفكاك حال المعدوم لا حال الموجود فلو اخذوا قيد الوجود لكان المعنى ركيكا بل مختلا ولهذا
اخذوا قيد العدم وآما التقابل بينهما فواقع قطعا اذ الكلام ههنا فى جواز الانفكاك فى احدهما نعم فى كلام المولى
الخيالى المذكور بحث عال اوردناه فى المعالى فراجع ان كنت تطلب المعالى فلت النقض غير وارد
اورد عليه انه قد تقرر ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامتناعها
وامكانها الى غير ذلك وهو مبنى الاعتراض فلا يدفعه ما ذكره واجيب بان كون التعريف للماهية المطلقة انما
هو فى الحد التام لا فى غيره وان كون المعرف مساويا للمعرف صدقا ومفهوما انما يكون فى الحد التام لا فى غيره
فلعل هذا الجواب من الشارح مبنى على تجويز ان لا يكون التعريف المذكور من الاشعرى حدا تاما للغيرين فلم لا يكون
التعريف المذكور للماهية المطلقة ولا يشترط فيه المساواة مفهوما ايضا فلا ما نع حينئذ من ان يخرج عنه بعض
افراده الغير الواقعة اذ لا يضر ذلك التساوى بحسب الصدق كما هو المطلوب ههنا ولذلك تراهم يقولون
تارة ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهودة على ما مر فى الجواب
الشارح مبنى على تحرير المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فلم يجوز ان يكون حدا تاما للغيرين
المحققين هذا والكل من فضول الكلام اما الاول فلان هذا التعريف تعريف اسمى ضرورة ان الغيرين
وان كانا موجودين لكن الغرض انما هو بيان الغيرية الواقعة بينهما والغيرية من الامور الاضافية فقطعا
وتعريفات الامور الاعتبارية تعريفات اسمية لا ماهيات مطلقة ومن البين ان ذلك المعنى حاصل ان كان

فائدة الوحدة المذكورة

كما ينبغى

ان يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود عن العالم فى الخيال لا يستلزم الحكم بامكان انفكاك الصانع

العالم الاول اسم هو اثنان او علم اجتماع الثلاثة والعالم الثانى اعم عما ذكر فيه بطريق عموم المجاز فتدبر

كان هو المعنى الذى اعتبره الواضع شرعا وعرفا ولغة فيكون حدا تاما اسميا وان كان من لوازم المعنى الموضوع له يكون رسما اسميا فالاعتبار فى هذا المعنى انما هو الى نظر الواضع لا الى ذاته فى نفسه كما فى الحقايق الموجودة وآما الثانى فلانا نظاهر انه حد تام اسمى واذا كان الاعتبار فيه الى نظر الواضع فالواضعون وهم الاشاعرة لا يقولون بالممكنات القديمة فالغيرية عندهم انما توجد فيما شاهدوه من الممكنات وكل هذا هو مراد الشارح لا ما زعمه المجيب من تجويز عدم كونه حدا تاما حتى لا يشترط فيه المساواة مفهوما فانظاهر انه حد تام اسمى مساو للمعرف مفهوما وصدقا وبهذا اضمحل ما زعمه ايضا من انه يجوز ان يكون جواب الشارح مبنيا اه اذ لا حاجة فيه الى التحرير بل تحريره انما يكون بما قررناه ثم نقول ان التعريفات لكونها من قبيل التصورات لا يجرى فيها الخطأ كما حقق فى محله وانما الخطأ هنا فى الدعاوى التضمنية من صاحب التعريف فالنقض حقيقة لا يكون الا على الدعوى والحكم وآما على التعاريف فباعتبار الدعاوى التضمنية هنالك روح لاشك ان الناقض بما يعتبر دعوى مطابقة التعريف للمعرف ويورد النقض عليها فالم يعتبر منه دعوى لا يمكن ان نقضه فعلى هذا لو سلم كون هذا التعريف ماهية مطلقة وحدا تاما للغيرين مطلقا يندفع النقض بما ذكره الشارح اذ النا قض لما اعتبر تلك الدعوى من المعرف واورد النقض عليه بهذه المادة فلا بد له من اثبات مادة النقض حتى يتم دعواه التى اعتبر من جانب المعرف فظاهر انه لا يقدر على اثبات دعواه فلا يتم نقضه فهذا هو غرض الشارح فلا فرق بين كون التعريف حقيقيا او اعتباريا ومن هنا اشتهر ان مادة النقض لا بد وان تكون من المحققات وبهذا يندفع الايراد ايضا بمطالبة القديمين المتغايرين مجردين كانا او عرضيين او مختلفين اذ لا وجود للكل عند اصحاب هذا التعريف ولا يقدر الناقض على اثبات تلك الدعاوى وقد امضى عليه المولى الخيالى ايضا وما قيل من ان للمعترض ان يغير من بصفتين قديمتين فانهما موجودتان عندهم فمردود بان الصفات الذاتية غير متغايرة عند الاشاعرة كما نقلناه عن الآمدى وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين والكلام ههنا فى تعريف الاشاعرة نعم لو كان مراده ان الامكان فى التعريف محمول على الامكان الذاتى والصفات يمكن مفارقتها بعضها عن بعض بالذات او الامكان محمول على الامكان بحسب نفس الامر والصفات يمكن مفارقتها بعضها عن بعض وان لم تقع وعلى كلا التقديرين تدخل فى التعريف مع عدم كونها من افراد المعرف لعدم تغايرها عند الاشاعرة لكان له امكان صحة فى الجملة لكن قد عرفت ان الصفات الذاتية متلازمة فلا يمكن مفارقة بعضها عن بعض ولو بالامكان الذاتى كما حققناه فلا تندرج فى التعريف قطعا وآما ما قيل يتجه على الشارح ما قيل ان من غير تعريفا الاشعرى انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء المنازعين لنا فى مسئلة الصفات فانتقاضه عليهم كاف فى التغيير لكن قد عرفت ان مدار التغيير هو كون التعريف للماهية المطلقة انتهى فمردود ايضا اجمالا ودفعا آما الاجمال فلان تغيير الغير لاجل العلة المذكورة لا يضر فيما ذكره الشارح قطعا لانه بصدد توجيه تعريف الاشعرى وبصدد طلب الدليل من الناقض على ما ادعاه كائنا من كان

كفوى ـ م

كالمنوكرم

ان مراد المجيد ـ

وآما الدفع فلانه ان اراد المجير ان ما اختاره من التعريف ليس بماهية مطلقة فليكن تعريف الاشعري ايضا كذلك
وان اراد ان ما اختاره ايضا ماهية مطلقة فيرد عليه الانتقاض بالمجردين القديمين فما هو جوابه عنه فهو
جواب الاشعري ايضا عن المادة فلا وجه للتغيير والتحقيق في هذا المقام انه كما ان ادلة وجود المجردات غير تامة
عند الاشاعرة كذلك ادلة نفيها غير تامة كما حقق في محله ثم ان المتكلمين وان اثبتوا حدوث العالم بالبراهين
لكن تلك البراهين انما تقوم على حدوث عالم الكون والفساد فلم لا يجوز ان يكون جسما قديما وراء عالم
الكون والفساد ولم يوجد نص قاطع دال على حدوث جميع ما سوى الله تعالى وصفاته وقد قال الامام الرازي
في المطالب العالية كلما بالغت في التفتيش والفحص عن الكتب الالهية لم اعثر على نص على حدوث العالم وان اشتهر
بين المتاخرين ان تعدد الذوات القديمة كفر بالاجماع وقد مال السادات المحققون من اكابر المتصوفة قدس
الله اسرارهم الى قدم العرش والكرسي دون ما عداهما من عالم الكون والفساد فعلى هذا يحتمل وجود الجسمين القديمين
الخارجين عن عالم الكون والفساد بل وجود المجرد والمختلفين ايضا مع عدم وجود نص على نفيهما ايضا كما قاله
الامام فيتقوى الانتقاض المذكور على التعريف الموافق للشرع والعرف واللغة فلعل لهذا تنزل عنه الشيخ المحقق
لا يقال كيف يمكن من هؤلاء الاكابر الميل على قدم بعض العالم مع انه مخالف لاجماع الملل الثلثة لانا نقول
المخالفة للملل الثلثة انما يكون بانكار الحشر الجسماني وحاشاهم عن ذلك ولا يلزم من القول بالقدم لبعض
الاشياء انكار الحشر الجسماني لان ذلك انما يلزم اذا حكموا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما حكم به الفلاسفة
وتلك المقدمة غير مسلمة عندهم كما سيشير اليه الشيخ فلا يلزمهم انكار الحشر الجسماني قطعا على انهم لو سلموها
لا يلزمهم الانكار ايضا لانهم لا يميلون الى قدم الافلاك والعناصر كالفلاسفة بل ما قالوا الى قدم العرش والكرسي
وحكموا بحدوث الباقي قطعا وبالجملة فلما كان ادلة نفي المجردات القديمة غير تامة كان الكل من الافراد المحتملة
للغيرين ولذا سلم الشيخ وقال ولئن تنزلنا اه هذا هو التحقيق الذي يلوح انواره من كوة التدقيق وهو
المناسب لحال الشيخ المحقق ولئن تنزلنا عن هذا المقام اي ولو سلم ان الجسمين القديمين من افراد
المعرف بناء على ما حققناه آنفا فلا نسلم عدم صدق التعريف عليهما وانما لا يصدق عليهما اذا لو ثبت انهما
ثبت قدمه امتنع عدمه وهو ممنوع لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الاخر
فعند وجود ذلك الحادث ينعدم الشرط الذي هو عدمه وينتفي المشروط بانتفاء شرطه دون الاخر
فلم يصدق التعريف عليهما كالمعرف ولا يلزم منه ان يكون الاخر ابديا اذ يجوز ان يكون هو ايضا مشروطا بعدم
امر حادث ويزول شرطه بعد زوال شرط الاول والمقصود ههنا انما هو تحقيق المغايرة هذا ولعل
الفاضل المحشي عن التحقيق المذكور وتوجيه المقام بمثل ما وجهناه قال اي ولو سلم ان الجسمين القديمين
من افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين في الجملة ولو عند الحكماء او بناء على ان المراد تعريف الماهية
المطلقة محققة كانت او فرضية فلا نسلم عدم صدق التعريف المذكور عليهما لانا لا نسلمه ثم قال لكن على تقدير

انه كون ص

تقدير البناء الثانى الاخير يتجه على هذا الجواب وعلى ما بعده ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين
ليس وجود شئ منهما مشروطا بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروط بعدم حادث واحد معين او بينهما علاقة
اللزوم الكلى من الجانبين كانا غيرين قطعا مع عدم صدق التعريف عليهما وانحاز ما ذكره الشارح فى كلا السندين
ايضا بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للافراد المحققة فى الجملة ولو عند الحكماء اذ يجوز ان يكون كل جسمين
قديمين مختلفين فى الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم الكلى وان لم يكن
الامر كذلك فى جسمين قديمين فرضيين فلا ينتقض بهما التعريف الا اذا كان للماهية المطلقة انتهى وانت خبير
بما فيه من وجوه الفساد بعد احاطتك بما قررناه مع ان فيه ايضا بحثا آخر لانا نقول ان البناء الاول يقتضى ان
يكون الشارح اراد تطبيق هذا التعريف على مذهب الحكماء واما ثانيا فلانه على البناء الاخير كيف يعود المناقض
ويقول بالاحتمالات المذكورة لانه مدع والجواز وظيفة صاحب التعريف فله ان يقول كل ما فرض من الجسمين
القديمين فيجوز ان يكون احدهما مشروطا بعدم امر حادث ولو عاد المناقض وقال لو فرضنا جسمين قديمين
ليس وجود شئ منهما مشروطا بعدم امر حادث يعود صاحب التعريف ويقول فلم لا يجوز ان يكون احدهما
مشروطا بعدم امر حادث ومن البين انه لا يمكن للمناقض اثبات ما ادعاه وليس هنا الا الجواز وذلك وظيفة
المعرف ومثل هذا واضح على المبتدى وبهذا ظهر فساد قوله وان لم يكن الامر كذلك اه واما فساد قوله الا
اذا كان التعريف للماهية اه فقد سبق لا يقال على ما ذكرت وقررت من البناء يكون الامر مشكلا فى الجواب
الذى بعد هذا لانه اذا سلم مقدمة ما ثبت فقد امتنع عدمه لزم احتمال وجود الجسمين القديمين مع ابديتهما
لانا نقول قد عرفت انه لا يلزم منه انكار الحق الجسمانى المخالف للملل غايته احتمال وجود الجسمين القديمين
الابديين على انه يمكن ان يكون المراد بالجسمين جسمانيا قديما لا كالاجسام فيعود الى احتمال المجردين وقد حقق
فى الكتب الكلامية ان ادلة نفى المجردات غير تامة ايضا اى كما ان ادلة وجودها غير تامة بل على محتمل الوجود
عند المتكلمين فالحق ان مراد من غير التعريف انما هو دفع الانتقاض بما هو محتمل الوجود عند الاشاعرة لا بما
هو الموجود المحقق عند الحكماء وان غرض الشارح توجيه تعريف الشيخ وتطبيقه على ما هو محتمل الوجود عندهم
من غير احتياج الى التغيير المذكور وان غفلوا عنه وقالوا ما قالوا ما ثبت فقد امتنع عدم
قالوا فى بيانه ان الموجود فى الازل لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث
اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه وان لم يتوقف على شرط حادث كان جملة ما يتوقف عليه وجوده
ثابتا فى الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده بعلته وأورد عليه كما اشار اليه الشارح بانه لا يلزم من عدم
توقفه على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم امر حادث فاذا وجد ذلك الحادث
يزول شرطه فيزول هو نفسه لان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط قطعا ولا يتوهم ان هذا
جار فى صفات الله تعالى ايضا فلا يلزم ابديتها مع انها عند مثبتيها ازلية ابدية لان مثل هذا الشرط لكونه

لا يقال لا مانع من الفرض المذكور فلا بد من دفعه
بوجه آخر لانا نقول لا مانع من التجويز المذكور ايضا لصاحب
التعريف مع انه وظيفته ههنا فله ان يعود ويجوز الاشتراط
المذكور فى تلك المادة ايضا ولا يمكن ابطاله ولا يكفى
مجرد الفرض فافهم

من مسمات النقض لا يتصور في صفاته العلية عند مثبتيها دون ما عداها فلا يلزم من القول بالقدم لبعض الاشياء
القول بالابدية وان خالف فيه الفلاسفة ولئن تنزل عن هذا المقام اي لو سلم ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه فانما لا يصدق عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة العدم في التعريف نفي اللزوم ولو مع وجود الدوام
وهو مم بل المراد منه نفي اللزوم الاخص من الدوام ومن البين ان نفي الاخص مع وجود الاعم وقد يجتمعان
فلا يلزم من نفي اللزوم نفي الدوام الاعم منه فالجسمان القديمان المفروضان مع دوامهما يدخلان في التعريف
لانتفاء اللزوم بينهما بناء على ان الدوام اعم من اللزوم كما هو المشهور وفيه اشارة الى ما حققناه
في اول المبحث من ان المراد بالصحة هو الامكان الذاتي الغير الموجود في صورة اللزوم هذا واعترض عليه بان
التحقيق ان الدوام لا ينفك عن اللزوم لان ذينك الجسمين القديمين مثلا انما داما بدوام علتهما الموجبة
لهما اذ لا بد من انتهائها الى الواجب لذاته قطعا للدور او التسلسل فيكون ذانك الدائمان معلولي علة واحدة
موجبة ولو بالواسطة فيتحقق التلازم بينهما فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحرير وان صدق عليهما
بناء على ما هو المشهور وجوابه ان التحقيق ان مثل هذا لا يكفي في التلازم والا لكانت المعلولات القديمة كلها
متلازمة ولم يقل به احد من قائليها بل لا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة دوام تعلق كل واحد منهما
بالاخر اذ لو انقطع التعلق في وقت ما لصح انفراد احدهما عن الاخر لا يقال نحن نقول هكذا احد المعلولين يستلزم
العلة والعلة تستلزم المعلول الاخر ينتج ان احد المعلولين يستلزم الاخر لانا نقول لا تكرر للوسط فيه فان احد
المعلولين انما يستلزم العلة من جهة صدوره عنها والعلة انما تستلزم الاخر باعتبار ايجادها ايجابا اياه فلا
يظهر استلزام احد المعلولين للاخر قطعا واجيب عنه بوجهين اخرين الاول ان استلزام الدوام انما يتم على مذهب
الحكماء القائلين بكونه تعالى موجبا في افعاله فيكون ح موجبا في ايجاد الدائمين لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه
تعالى مختارا في افعاله فيكون ايجاد الدائمين ح بمجرد تعلق الارادة فلا ايجاب ولا وجوب ههنا فلا لزوم وفيه
انك قد عرفت انفا ان الايجاب لا يستلزم وجود التلازم بين الدائمين على انه على تقدير وجود الجسمين او
المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل
المختار وان جوزه الامدي فلا فائدة في بناء الكلام على مذهب المتكلمين لدفعه فلا بد من ان يصار الى ما اشرنا
اليه الثاني ان ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط القديم بعدم امر حادث اما
بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية لا يعلم الدوام في الاوقات الاتية بل العقل بعد
ذلك يجوز الانفكاك بينهما بناء على احتمال الاشتراط المذكور الا اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضي
عدم الانفكاك بينهما ومن هنا قسموا الشرطيات الى اللزومية والاتفاقية اقول وقد عرفت ما فيه غنى
عن هذا على ان كلام الش ههنا انما هو بعد التنزل عن التجويز المذكور فكيف يورد البحث من طرف الش
بذلك التجويز بعد الانتقال عنه على رد ذلك التحقيق واما ما قيل من انه بعد التنزل المذكور لا مجال لمنع عدم

المعترض هو الكلنبوي م

المجيب هو الكلنبوي م

الثاني م

كلنبوي م

عدم صدق التعريف عليها وان حمل عدم الصحة على معنى نفي اللزوم بينهما فلا بد من ان يكون التنزل المذكور شزلا
عن الاشتراط بالذات او يكون هذا المنع مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدى
وتبعه الشـ في بحث الحدوث كما سبق فعليه ما فيه لانا لا نسلم انه لا مجال بعد التنزل المذكور لمنع عدم صدق
التعريف عليها غاية امتناع عدم ما ثبت قدم وذا لا يستلزم عدم جواز الانفكاك بالنظر الى ذاته
وذلك لان الامتناع في تلك المقدمة ليس الا امتناع الذاتي بل الامتناع الحاصل من القدم ومعلوم انه
اذا لم يكن الامتناع ذاتيا يمكن انفراد احدهما عن الاخر امكانا ذاتيا ونلخيصه ان الامتناع الخارجي لا ينافي
الامكان الذاتي فظهر منه ايضا تسليم ما علمنا الامكان في التعريف على الامكان الذاتي وتحمل وقع فيما وقع
لحمل الصحة فيه على الامكان بحسب نفس الامر وآما ما اشار اليه في دفعه اولا بان يكون التنزل المذكور شزلا
عن الاشتراط بالذات فاسد لا يدفعه ايضا لانا ننقل الكلام الى الواسطة الى ان يوجد هناك دائما
غير مشروطين بشئ وثانيا بان يكون هذا الكلام مبنيا على ما جوزه الامدى من جواز استناد القديم
الى المختار وتبعه الشـ وهذا ايضا مردود ايضا لان الامدى بهذا التجويز يوافق الحكماء في قولهم في حقه تعالى ان
شاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل كما صرح به شارح المواقف مع ان الشـ في صدد توجيه تعريف الاشعري
او مذهب الامدى في ذلك فاسد لا يغني من الحق كما صرح في محله ايضا واما تبعية الشـ للامدى في ذلك
فغير مسلم لان ذلك انما نشأ من توجيه كلام الشـ في بحث الحدوث في رد دليل قدم العالم بالوجه الثاني
وقد حققنا هناك ان مراد الشـ من تلك العبارة ليس كما فهمه فراجع بجده الامر على ما قررناه فاعلم
هذا المقام لانتفاء علاقة اخرى اللزوم بينهما توجب تلك العلاقة اه اقول هذه العلاقة اما
علاقة مشعور بها في نفس الامر فحينئذ يحتمل عند العقل عدم احدهما مع وجود الاخر يعني الشـ ح ان
العقل لما لم يشعر بالعلاقة هناك يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر واذا وجد علاقة في نفس الامر بها
لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فيكون هذا عين نفي اللزوم بينهما بناء على انه لا بد في اللزوم من علاقة
مشعور بها عند الحاكم ولا يكفي فيه وجود العلاقة في الواقع وبه فرقوا بين اللزومية والاتفاقية فعلى هذا
يكون هذا الامكان العقلي المذكور في التعريف من فروع الامكان الذاتي اذ لو لم يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر امكانا ذاتيا لما كان للعقل تجويزه ح لكن يرد عليه ان لازم الماهية لا ينفك عن الماهية قطعا
مع ان للعقل ان يلاحظ الانفكاك هناك كما سبق وآما كونه من فروع الامكان بحسب نفس الامر ففاسد جدا
اذ للعقل ان يلاحظ ما لم يكن في نفس الامر وهو ظاهر ثم آن العلاقة الموجودة هنا في نفس الامر لا بد
ان لا يكون علاقة اللزوم والا لم يتحقق عند العقل واثباتها في الواقع وبهذا ظهر ضعف فرقهم المذكور بين
اللزومية والشرطية بالفرق المذكور انفا بل التحقيق في الفرق بينهما على انتفاء علاقة اللزوم في نفس
الامر ووجودها كما حققناه في القول السابق مع علم الحاكم بها ايضا او عدمه عليها فالظاهر ان العلاقة

قوله اقول اراه هذا الاحتمال ذكره انفا بقوله فحينئذ يحتمل عند العقل عدم احدهما مع وجود الاخر يعني الشـ ح
هذا مع ما فيه امكانا عقليا ولقد بينا ان الامكان بحسب نفس الامر مع ان
فروع الامكان الذاتي ولا من فروع الامكان الذاتي راجعة الى احد الوجهين المذكورين فالوجه
عندي ان يكون الامكان العقلي المشار اليه في صدر المبحث ما يشير
الشـ في جواب الايراد الاتي

حاشية: اعلم ان معنى الشيء ما به الشيء هو هو بالفعل وهو مقوم الشيء والاقتضاء طلب الفاعل الشيء
وهو في نفسه فعل الفاعل وايجاده قال في بعض شروح العقائد ان الفرق بين الاقتضاء والايجاب
ومقدوره عند الاشاعرة بالاقتضاء هو بان اعنى الفرق بين الفعل والمفعول في نفس الامر
والايجاب والاقتضاء فروعهم التي هي مدار الفرق بين الفعل والمفعول في نفس الامر موجودة هنا بكون
الاقتضاء فلا يبقى الفرق بين الفعل والمفعول في نفس الامر الا الايجاب والاقتضاء وهو
لا يصلح للفرق بين الفعل والمفعول في نفس الامر فتدبر

كلام الش مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها اصلا وانتفاء مطلق العلاقة يوجب الانفكاك الذاتي وان لم ينفكا ابد
لاجل وجود المانع من الانفكاك كالقدم ههنا فهذا الجواب كالجوابين السابقين مبني على حمل الصحة على الامكان الذاتي
كما حققناه بمعنى سلب مطلق الضرورة اعني بالنظر الى ذاته وان كان هنا ضرورة بشرط المحمول كالقدم فعلى
هذا يوافق الامتناع الخارجي واما ما قيل من ان هذا الجواب كالسابقين محمول على حمل الصحة على الامكان بحسب
نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأباه اثباته امتناع
الانفكاك لقدمهما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة انتهى وتلخيصه ان سلب
الضرورة في وقت ما لا ينافي ثبوت مطلق الضرورة ففيه انه بعد كونه غير تام في المواضع السابقة كما اشرنا
اليه مرارا مردود في حد ذاته لان الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة هو الامكان الخاص وسلب هذا
الامكان يجامع مع الامكان لعمومه ومن البين ان الامكان العام ههنا لا يجامع الامتناع ههنا لانه ان كان
امكانا عاما في نفس الامر فقط وان كان امكانا ذاتيا فيضمحل ما ادعاه ~~ثم ان ما اعتبره في اول الامر من~~
~~عدم التعيين في سلب الضرورة بعد التسليم بين ... الامتناع الموجود ههنا في مطلق الضرورة~~ بناء م
~~فلا يجتمع الامكان المذكور والامتناع قط مع ان الش ههنا بصدده ثم ان قوله لا بمعنى سلب مطلق~~
~~الضرورة ولو بشرط المحمول او غير صحيح ان لم يقل بهذا المنفي ههنا احد ولا يتوره عاقل فلا فائدة في سلبه~~
والحق ان الصحة على هذه الاجوبة محمول على معنى الامكان الذاتي بل في حد ذاته ايض كذلك على ما حققناه
في صدر المبحث وحاصله نفي اللزوم اه اي سواء كان من جانب واحد او من الجانبين وعلى
التقديرين سواء اريد صحة عدم احدهما مع وجود الاخر او اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الاخر اما
الثاني اعني نفي اللزوم من الجانبين بشقي الصحة المذكور فظاهر لانه اذا اريد نفي اللزوم من الجانبين
يصدق التعريف على تلك المادة على اي معنى يراد من صحة عدم احدهما مع وجود الاخر اعني الانفكاك
من جانب واحد والانفكاك من الجانبين واما على الاول اعني نفي اللزوم من جانب واحد فظ جدا واما
اذا اريد بها الانفكاك من الجانبين فلانه اذا لم يكن هنا لزوم من جانب واحد يجوز انفكاكهما قطعا
من كل جانب والا لزم وجود اللزوم بينهما والكلام على تقدير نفيه وهذا واضح وان خفي على الفاضل المحشي
فعلى هذا فالمراد بقوله فان علاقة اللزوم عندهم ينافي الغيرية ان علاقة اللزوم سواء كان من جانب
واحد او من الجانبين ينافي الغيرية سواء كانت من جانب واحد او من الجانبين اما الثاني فظ كما عرفت
واما الاول فلانه اذا وجد هنا لزوم من جانب واحد كما في الصفات اللازمة فلا يوجد هنا انفكاك
لا من الجانبين وهو ظ ولا من جانب واحد والا لارتفع اللزوم وهو خلاف المفروض وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قال
في تقريره وبيان معناه ان علاقة اللزوم بينهما من جانب واحد ينافي الغيرية من جانب واحد وعلاقة اللزوم
من الجانبين ينافي الغيرية من الجانبين والاول على تقدير ان يراد الانفكاك من جانب واحد والثاني على

كلنبوي م

... وفي صحة عدم كل منهما مع وجود الاخر اعني صح

كلنبوي م

ع علاقة اللزوم من الجانبين صح

على تقدير الايراد الانفكاك من الجانبين ثم قال بناء عليه فان كانت العلاقة المنافية للغيرية كانت الصفة المفارقة
غير الموصوف عند الاشعري وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم يكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى
وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس في الصفة المفارقة
فبين الصفة المفارقة وبين الموصوف لزوم من احد الجانبين انتهى وانت خبير بان هذا بناء على الفاسد اذ قد عرفت
فساد مبناه بما قررناه في الكلام اذ اللزوم من جانب واحد ينافي الغيرية ايض مطلقا لانه اذا انفك احدهما
عن الاخر يبطل اللزوم قطعا وان خفي عليه فالصفة المفارقة مطلقا غير الموصوف وكيف يقول بعدم غيريتها
وهو انما عين عدم الغيرية للصفات اللازمة ولو صح ما ذكره لزم ان يكون صفات الله تعالى غير الذات عندهم
على تقدير ان يحمل تعريفهم على جواز الانفكاك من جانب واحد كما هو الظ في تعريف الاشعري وهو بط قطعا
واما قوله اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف فليس بشيء اذ الكلام ههنا ليس في الصفة والموصوف
لا بشرط التعيين والا لم يصح الانفكاك من الجانبين في الصفات المفارقة ايض ويكون الكل من الصفات
اللازمة كما اعترف به سابقا وفساده اظهر من ان يخفى ولعل مقصوده من هذا الكلام الفاسد انما هو رد
ما قيل ههنا على الش من ان هذا القول يقتضي القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بما مر ينافيه
بل يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما في شرح المواقف انتهى لكن قد تحققت
ان هذا لا يندفع بما ذكره قطعا مع ان دفعه هين بان يقال الش ههنا انما هو في توجيه تعريف الاشعري
وان حكم بفساد الاستدلال السابق سواء كان من الاشعري او من اصحابه ولم يلتزم صحة استدلالهم حتى يرد
ما ذكره بل التحقيق كما نقلناه عن الامدي ان الصفات اللازمة ليست غير الموصوف بخلاف الصفات المفارقة
هذا ثم لما اعترف القائل السابق بضعف ما قرره في دفع ما قيل تنزل عنه وقال على ان الكلام هنا في تعريف
الاشعري والاستدلال السابق لاصحابه ويجوز ان يكون المنافي للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين
وعندهم هو اللزوم من جانب واحد فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده لا عندهم وانت خبير بما فيه ايض
لانه بعد تسليم ان الاستدلال المذكور لاصحابه فقط قد عرفت ان المتبادر من تعريف الاشعري هو الانفكاك
من جانب واحد كما اعترف به فعلى ما ذكره يخرج عن تعريفه ما هو اللزوم فيه من جانب واحد كالصفات اللازمة ثم
تنزل عنه القائل ايض وقال على انك قد عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة
موافقا لما نقله الامدي لا على عدم مغايرة مطلق الصفات وان سهى عنه اعلام بعد اعلام اقول اراد بالاعلام
سعد الافاضل وشريف الانام وغيرهما من الافاضل الكرام حيث حكموا بفساد الاستدلال المذكور ~~وما تعريف احد~~
في ~~مطلقه~~ وما سبق منه لا يفيد في مرامه بل هو مغلطة نشأت من سوء الفهم وقد بينا هناك فسادها وبينا
ان استدلالهم المذكور على مدعاهم لا يتم بما حرره ولا يمكن له وجه صحة اصلا فارجع البصر هل ترى من
فطور ولو ارجع هذا القائل بصره الى ما قررناه هناك ينقلب اليه البصر خاسئا وهو حسير لكن

كفوكم

الوهم احاطة وصرف عقله الى مقتضاه حتى نسب الافاضل الى السهو فى تحرير المرام مع انه نفسه حقيق بذلك فراجع لما هنالك والله الموفق لا على المسالك

واورد على التعريف المختار اه قيل لعل وجه تخصيص الايراد بهذا التعريف مع ان ما ذكره مشترك الورود بين التعريفين ما سبق انفا من ان المراد من تعريف الاشعرى نفى علاقة اللزوم فلا نقض بالبارى والعالم لعدم اللزوم بينهما ورد بان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فالنقض بكلا شقيه متوجه على تعريف الاشعرى ايضا وفيه ان الكلام ههنا فى ذات العالم وذات البارى وظاهر انه لا لزوم ههنا ما لم يلاحظ كونه معلولا له تعالى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مراد القائل ان المراد من الانفكاك فى تعريف الاشعرى ما هو من جانب واحد وظاهر ان وجود الصانع لا يستلزم وجود العالم وهذا القدر كاف فيما قصده بل يؤل هذا الى ما ذكره الاولون فى وجه التخصيص حيث قال المحقق فى الجواب ان تعريف الاشعرى ظاهر فى الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف فى محذور الشق الثانى لانها هى الصفة المفارقة وانما يرد على اصحابه المستدلين بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطلق الصفة كما ستفيد من شرح المواقف فيتوجه الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم بما زعموا من عدم المغايرة فيها لا على تعريف الاشعرى اذ ليس فى كلامه ما يدل على عدم مغايرة الصفة المفارقة للموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة الانفكاك ولو من جانب يكفى فى المغايرة بينهما. فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يتوجه الايراد بها على تعريفه بل بالجزء والكل وستعرف جوابه من ان شاء الله لكن لا يخفى ما فيه ايضا اما اولا فلانا لا نم تبادر تعريف الاشعرى المذكور ~~ان يكون~~ اى يكون الانفكاك بينهما ولا شك انه ظاهر فى الانفكاك من الجانبين واما ثانيا فلانا قد عرفت ان استدلالهم على ذلك غير تام بل فاسد وقد حرر القائل ايضا دليلهم فيما عدا الصفة المفارقة واذا لم يكن ذلك التحرير تاما كما سبق فلا وجه لحمل الايراد المذكور على الالزام فيما اعتقدوا كما هو ظاهر كلامهم على انهم بهذا الاستدلال بصدد تحقيق ما هو المنقول عن الاشعرى فاذن لم يكن الانفكاك ~~فى~~ مغايرة من الجانبين عند الكل ولعلم اخذ هذا من كلام الآمدى حيث حرر الانفكاك فى تعريف الاشعرى بكونه من جانب واحد ودفع به النقض بالعالم مع الصانع على تعريف الاشعرى كما هو المذكور فى الكتب ثم رد على الآمدى بما هو المذكور فى الشق الثانى لكن لا يخفى ان هذا التحرير والدفع والرد كما يجرى حينئذ بالنظر الى تعريف الاشعرى كذلك يجرى بالنظر الى تعريف اصحابه صرح به شارح المقاصد فلا يكون هذا وجها لتخصيص الايراد بالتعريف المختار فالوجه عندى انهم انما ابوا عن الايراد المذكور بالجواب الاتى وحكم التفتازانى والشريف بان هذا الجواب انما يصح اذا ورد الايراد على تعريف الاشعرى وانما الوارد والايراد على تعريف الاشعرى واما اذا ورد على التعريف المختار اليه فلا يصح الا اذا احد التعقل فيه بكونه اعم من المطابق وغير المطابق فحينئذ يرد عليه ما فى الشق الثانى فحكما بفساد الجواب الاتى على تقدير ان يكون جوابا عن الايراد على التعريف وبصحته على تقدير ان يكون جوابا عن الايراد على تعريف الاشعرى وغرضه ~~ان~~ ههنا رد الجواب الاتى على التقدير الثانى ايضا كما ستعرف فالتخصيص المذكور توطئة لذلك اذ

كفوله م

المراد هو الكلى بشقيه م

ان الانفكاك من جانب واحد هو ما يكون من الجانبين وليس فى كلامهم ما ينافيه

للمحشى ان يقال ان ما ذكره من ان صحة الجواب الاتى على تقدير ان يكون الايراد على تعريف الاشعرى وبطلانه على تقدير ان يكون الايراد على التعريف المختار مع ان الجواب الاتى فاسد ولو كان الايراد على التعريف الاشعرى

اذ لو اورده على التعريفين معا او على تعريف الاشعرى لا يحصل هذا المرام كما لا يخفى على اولى الافهام ويمكن ان يقال
الايراد على المختار ايراد على غير المختار ايضا او انهم لما خالفوا الشيخ كانوا اليق بالرد منه ان اريد جواز
الانفكاك من الجانبين اه الظاهر ان المراد من الجواز ههنا ايضا هو الامكان الذاتى لما حققناه فى صدر المبحث الا ان
المغير لما زاد عليه قيدا اخر اذ خال الجسمين القديمين هو قيد الحيز فلا بد اذ يؤخذ الجواز فيه بمعنى الامكان بحسب
نفس الامر لئلا يكون ذلك القيد ضايعا كما هو المستفاد ايضا من تحقيق الشريف تعريف الاشعرى ايضا لانه
مفسر بالانفكاك بينهما كما نقلناه انفا عن التفتازانى وحاصل الايراد ابطال التعريف بعدم الجامعية
على التقدير الاول وبعدم المانعية على التقدير الثانى ولما كانت غيرية المواد الثلثة فى الاول اعنى العالم
مع الصانع والعوض مع المحل والعلة مع المعلول ظاهرة لم يصرح بغيريتها وغيرية المادتين فى الثانية
لما كانت غير ظاهرة صرح بلزوم غيريتها فى الثانى فلا يتوهم ان اول الكلام يقتضى ان يكون الايراد بالانتقاض
جمعا ولزم يقتضى كونه ايرادا باستلزامه خصوص الفساد وانك ان تقول حاصله ايراد باستلزامه
خصوص الفساد سبب عدم جامعيته على تقدير وسبب عدم مانعيته على تقدير اخر والاى لو لم يكن مثل
هذا فساد لزم عدم غيرية المواد الثلثة وغير المادتين الاخيرتين ولا شك انه قلب المعقول وخلاف
ما عليهم وبالجملة لا مشاحة فى التقرير والوكاكة المتوهمة ظاهرا انما نشاء من عدم الاطلاع على حقيقة
الايراد فانه ايراد مركب من ايرادين الاول بمثل العالم مع الصانع بعدم جواز انفكاكهما لامتناع العدم
او التحيز على الصانع ولما اجيب عنه بانه يكفى الانفكاك من جانب واحد فيندرج فيه العالم مع الصانع رد
عليه بانه لو كان الامر كذلك لزمت المغايرة بين الجزء والكل وبين الصفة والموصوف يعنى بيد رجا ندخ فى
التعريف مع انهما ليسا من افراد المعرف او يعنى انه خلاف الواقع وآتش ومن قبله لما جمعوا بينهما اختصارا
او نفيه الانتشار ظاهرا فالامر فى مثله هين على الفطن هذا قيل قد يجاب عن النقض بالبارى والعالم بانه
يجوز ان يكون مراد المعرف ان ينفك كل منهما عن الاخر فى احد الامرين مطلقا اما فى الوجود او فى الحيز او احدهما
فى الوجود والاخر فى الحيز والبارى منفك عن العالم فى الوجود والعالم منفك عن البارى فى الحيز اقول
هذا ما اشار اليه النص نقلا عن الغير لكن صرفه شارحه الشريف الى قيد العدم الذى كلا منافيه لان البارى
لما كان منفكا عن العالم فى الوجود يكون العالم منفكا عنه فى العدم وترك الشق الثانى على ظاهره وقال
حاصله ان العالم ينفك عن الصانع فى كل من العدم والحيز مع ان الانفكاك فى واحد منهما كان كافيا فى دخولهما
فى الحد فعلى هذا يضمحل ما قيل فى رده من انه انما يصح اذا كان التعريف بجواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز
على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما فى العدم او فى الحيز مع ظهور العطف بعد
الربط واما حمله على جواز انفكاكهما فى الوجود او الحيز فمع عدم حاسمية لمادة الاشكال ركيك جدا انتهى
لان مثل هذا ناش عن عدم فهم مراد الشريف قطعا ثم قد اشار الحيالى الى الجواب بمثله بان يكون الانفكاك

كلبنوى م

كاجوى م

لما
لان الحكم بفساد الجواب على تقدير ان يكون الايراد "الخ"
ايرادا على تعريف الاشعرى انما يكون بالقياس الحكم نفسه ان
على تقدير ان يكون الايراد ايرادا على التعريف المختار فلا بد
ان يورد الايراد عليه حتى ينقل الجواب عنه ويحكم بفساده ح وتحصيل
بعده غرض الشارح من الحكم بفساده ح وعلى هذا فقوله هذا
وكان الجواب الجامعية

فى الوجود بالنظر الى العالم والانفكاك فى الحيز بالنظر الى الصانع كما هو ظاهر عبارة المص لكن قوله فى تعريف
الاشعرى لا فى هذا التعريف حيث اخذ الانفكاك فى تعريف الاشعرى اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز
فلا يرد عليه ايضا بعض ما ذكره القائل فافهم الا انه اعترف بضعفه حيث قال الكلام ههنا فى الانفكاك من جهتين
وما ذكر انما هو فى الانفكاك من جهة واحدة وقد حققنا حقيقة الحال فى هذا الامر هنالك فراجع
لامتناع عدم البارى اه لا يخفى ان الاولى بحسب الظاهر وان كان ان يقول او الحيز لان عدم صدق التعريف
عليهما انما يكون باعتبار هذين القيدين اذ الكلام مردد بينهما ولا يلزم من عدم صدقه عليهما باعتبار القيد الاول
عدم صدقه عليهما باعتبار القيد الثانى لكن الشارح اشار بهذا الاكتفاء الى دقيقة وهى ان امتناع عدم البارى
امتناع ذاتى وما يكون عدمه ممتنعا بالذات لا يكون متحيزا قطعا ضرورة ان المتحيز اما جوهر او جسم وكل منهما
لا يكون ممتنع العدم بالذات والامكان وجود كل منهما واجبا لذاته فظهر ان ما يمتنع عدمه بالذات لا يكون متحيزا
والبارى تعالى يمتنع عدمه بالذات فلا يكون متحيزا قطعا فلا حاجة الى ان يقول او متحيزه بل هو فاسد لان التردد
يقتضى ان يجوز عدمه وحاشاه عن ذلك فالحق الاكتفاء بامتناع العدم مع انه المناسب لمقابلة الشق
الثانى حيث اخذ فيه الوجود فقط ومن غفل عن هذه النكتة قال ما قال وحاصل الكلام فيه انه لو حمل التعريف
على جواز الانفكاك من الجانبين وصدق التعريف على البارى مع العالم لكونهما من افراد المعرف لزم انفكاك
كل منهما عن الاخر فى العدم بان يكون كل منهما معدوما او فى الحيز بان يكون كل منهما متحيزا غير حيز الاخر
وكل من العدم والحيز وان كان ممكنا فى حق العالم لكنه محال فى حق البارى تعالى كما اشار اليه بقوله لامتناع
عدمه على ما قررناه واما اذا حمل على جواز الانفكاك من احد الجانبين فالازم فيه الجواز الانفكاك احدهما
فى العدم او فى الحيز ولا شك انه ممكن فى العالم ولذا اشار الى المحذور الاخر فى بيان الشق الثانى
وبالعرض والمحل اى بالعرض الجزئى والمحل الجزئى اذ الكليان ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونا غيرين
هذا وكتب القوم مشحونة به سيما نصيف الفتازانى وقد اورده فى شرح العقايد ههنا واورده ثانيا
فى رد الجواب الاتى حيث قال مع انه هذا اى الجواب الاتى لا يستقيم فى العرض مع المحل وقال المولى الحنايى هناك
اى العرض الجزئى بدون هذا المحل ظاهر انتهى ومقصوده انما هو بيان عدم تمامية الجواب المذكور عن النقض
بالعرض مع المحل ومعناه على ما بيناه هنالك انه عدم التصديق بوجود هذا العرض بدون ان يصدق محله
ولك ان تقول مع الجهل بمحله ظاهر وهذا مما لا مرية فيه وليس هذا الكلام منه مبنيا على ان هذا المحل من مشخصات
هذا العرض كما زعمه بعضهم هناك فاورد عليه ههنا بانه خلط بين مذهبى الحكماء والمتكلمين بتلك العلة والكلام ههنا معهم ثم لو علل المادة المذكورة بهذه العلة فى صورة ذكرها فى الايراد لورد عليه
انه خلط بين المذهبين وتليفصه ان كلامى التعليل والايراد عليه انما يصح فى صورة ذكر هذه المادة فى
الايراد وانى فاضل الحشى لعله لم يتفطن لمعنى كلام الحنايى فاعترض بظاهر التعليل المذكور اورده ههنا ثم

لان وجود العرض عندهم هذا ثم هذا التقرير اى الانتقال عنه مبنى على مذاق شارح المقاصد وشارح المواقف
ستسمع ما ان شاء الله عليه كلا وما فانظر

لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونا غيرين فعدم تصور هذا الفرض لعدم تصور

كما يجوز م

كلبنوى م

كلبنوى م

ثم اورد ههنا ابحاثا يتعلق بعضها بتلك الاوده وبعضها بالمادة الثالثة فقال ههنا بحث آما اولا فلان عدم جواز
وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان هذا المحل من مشخصات العرض
الحال فيه لا على مذهب المتكلمين النافين لذلك فيجوز عندهم ان يخلق الله تعالى ابتداء في محل اخر كهذه البرودة
في هذه النار فعدم وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممنوع عندهم نعم بعد وجوده في محل يمتنع انتقاله الى
محل اخر ايضا لكن ذلك انما هو لكون الانتقال من خواص المتحيز بالذات عندهم لا لاجل انه لو وجد في محل اخر
يزول تشخصه ووجوده الخاص وبالجملة فوجود هذا المحل بدون هذا العرض ممكن ابتداء وان لم يمكن بقاء حسب
النوع فالامكان من الطرفين لكن عندهم فلا نقض بهما سواء كان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين
اولا وجوابه ان هذا مدفوع عن الخيالي كما حققناه وآما عن الشارح والقوم فلان الكلام ههنا في العرض
والمحل الجزئيين الكائنين حالا ومحلا ومن البين ان العرض بعد كونه حالا في محل لا يمكن انفكاكه عنه والا
لم يكن ذلك العرض الجزئي فلم يجز ان يخلقه الله تعالى ابتداء في محل اخر كما صرح به شرح المقاصد لكن الكلام
ههنا ليس فيه على ان الشيخ المحقق مال في كتبه الى ان هذا المحل من مشخصات العرض الحال فيه كما مال الى ان خصوصية
العلة من مشخصات المعلول فيجوز ان يكون الايراد المذكور مبنيا على ذلك قال واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين
الجزئيين المعينين كما هو الظاهر من هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت جواز الانفكاك بينهما من الجانبين فلا
نقض بهما وان اراد الجزئيين المبهمين اعني وجود عرض ما في محل ما وبالعكس فبينهما تلازم كلي من الجانبين مع
انهما غير ان قطعا لكونهما موجودين لان المبهم ههنا بمعنى لا بشرط التعيين لا المشروط بعدم التعيين
اذ هو معدوم قطعا آما الاول فموجود وقد صرح المص في المواقف بان المبهم بمعنى لا بشرط التعيين موجود
في الخارج كالمحل المبهم والحيز المبهم حيث حكم بوجودهما في الخارج وقد جعل الحكماء الهيولى المبهمة بهذا المعنى
موجودا في الخارج وان اراد بالعرض الجزئي الجزئي المعين وبالمحل الجزئي الجزئي المبهم فاستحالة وجود العرض
الجزئي المعين بدون المحل الجزئي المبهم مسلمة ولكن عكسه اعني وجود المحل المعين بدون العرض المبهم محال
ايضا فلا بد من التقريض ايضا بهذين القسمين اعني المبهمين والمحل المعين مع العرض المبهم ونلخيصه ان
الاحتمالات الآتية اربعة واحد منها لا يرد به النقض ههنا وثلثة منها ترد ههنا نقضا فاوجه التخصيص بواحد
من تلك الثلثة وجوابه انا نختار الاول والاعتراض به لا يرد على الخيالي لما حققناه واما على الشارح فلما
عرفت ان الكلام في العرض الحال والمحل الذي يحل العرض فيه ولا شك ان ثم انا لا نسلم ان المبهم
بمعنى لا بشرط التعيين موجود في الخارج واما حكم المص بان الحيز المبهم والمحل المبهم موجود في الخارج
فذلك امر ذكره الاشاعرة الزاما للحكماء في رد قولهم بان العرض لا يجوز انتقاله من محل الى اخر لانه يحتاج
الى محل فاما ان يحتاج الى محل معين فلا يفارقه او الى غير معين ولا وجود له فيلزم ان لا يوجد العرض في
الخارج وحاصل رد الاشاعرة لا يلزم من عدم التعيين هذا انه اعم من المعين فيوجد ذلك المطلق في كل

وليس هذا ما قبل اعتبار اضافة المحل اليه
فح يكفينا معدوميته بل ذلك منتف لا
كونه جزء عرض محل خر بينهما تباين

الانفكاك بينهما منع ص

عدم الوجود اذ الوجود ص

من المعنيات فلا مانع من الانتقال هذا كلامهم وانما اوردوه الزاما لهم والا فالتحقيق ان المطلق كلي لا يوجد في
الخارج الا اشخاصه فلا وجه للترديد المذكور ههنا ومن هنا انقدح ما ذكره في الوجه الاول من ان الانتقال من
خواص المتحيز بالذات عند المتكلمين لان الاشاعرة اشاروا بهذا الكلام الى جواز انتقال العرض من محل الى محل
اخر كما اشار اليه المص ايض في هذا البحث وقد صرح الش الشريف بانه جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا
فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته بمحل اخر فح يتقوى الاشكالان ولا يتم الجوابان اللذان اشرنا اليهما فالوجه
في دفعهما ح ان يقال المراد بجواز الانفكاك ههنا هو الامكان بحسب نفس الامر وما ذكره الشريف بالنظر الى الامكان
الذاتي فانتقال العرض من محل الى محل وان كان ممكنا في ذاته لكن لا يمكن في نفس الامر لان العرضية مانع من ذلك هذا
وقد اجيب عن هذين الايرادين بان مرادهم من وجود العرض ههنا وجوده حدوثا وبقاء ومن البين ان وجود العرض
المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل غير ممكن وان امكن العكس وفيه ان المراد من البقاء هو البقاء زمانا فلا يوجد
هذا في العرض وان كان هو البقاء آنا فهو عين الحدوث فلا فائدة في ايراده بعد الحدوث على انه لا حاجة الى اشتراط
البقاء لان كلامنا في المحل بالفعل لا فيما من شانه المحلية والحق ان هذا المحل وان لم يكن من مشخصات العرض الحال
فيه لكن العرض المنتقل الى محل ولو آنيا كما اشار اليه الشريف لا يكون هو عين العرض الاول من جميع جهاته والا
لزم ان لا يكون للماهيات والمحال مدخل اصلا في الوجودات والاشياء الحالة فيها وذا باطل بداهة فظهر ان العرض
الجزئي بعد كونه حالا في محل معين لا يمكن انتقاله ومفارقته عنه والا لم يكن عين ذلك العرض من جميع الجهات والكلام
فيه قال واما ثالثا فلان غاية العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل فان
لم تكن الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يرد به النقض ههنا لانه خارج عن المعرف ايض وان كانت غيره فلا يكون
ما ذكره في الشق الآتي بالصفات الفعلية المفارقة للواجب تع لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احد
الجانبين على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون الصفات الفعلية لموصوفاتها تحكم نعم لو كان
المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ما حققناه ولم يكن الصفات
الفعلية كذلك بناء على ان صفة الواجب تعالى لا توجد في الممكن ولا في واجب اخر لامتناع تعدد الواجب لكان له
وجه لكن على هذا التقدير لا يبقى النقض بالعرض والمحل اصلا اقول المراد بالعرض ههنا هو العرض المحسوس كالسواد
والبياض ولك ان تقول هو العرض اللازم اي لازم الوجود كما اشار اليه الخيالي في منهواته ههنا والعرض بهذا المعنى
وان كان يطلق عليه ما يقوم بالغير الا ان العرف جار على انه لا يطلق عليه الصفة وهذا القدر كاف في انفراده
في الشق الاول والحق ان المراد بالعرض في الشق الاول هو العرض اللازم فعلى تقدير ان لا يكون محسوسا يكون صفة
لازمة حادثة والمراد بالصفة الشق الثاني هو الصفة المفارقة فالتقابل بين الصفتين صحيح ايضا ويدل
على ما ذكرنا دعوى استحالة الانفكاك من المورد ثم نقول ولعل المورد لما اورد عليهم اولا بهذه المواد الثلثة
على تقدير ان يكون المراد بجواز الانفكاك جوازه من الجانبين اجيب عنه بتحرير المراد من جواز الانفكاك من احد

المجيب هو الامد كم

كلنبوي م

صحيحا لانه مبني على عدم المغايرة بينهما ولا يصح تخصيص الصفة في الشق الثاني الا في صح

احد الجانبين فاورد على هذا التحرير بانه لو كان كذلك لزم مغايرة ما زعمتم عدم مغايرته من الجزء والكل
والصفة والموصوف على ما قررناه سابقا ومنا لبين ان المجيب سلم اولا مغايرة العرض مع المحل من جانب واحد
فلا يمكن الورود بعد هذا الا يقول يلزم على تقدير تجريدك مغايرة ما زعمتم عدم مغايرته فلا بد ان يكون العرض
في الشق الاول مغايرا للصفة في الشق الثاني كما حققناه سواء كانت صفات فعلية له تعالى او غيرها على
انه لا مانع في ان يكون الصفة منحصرة في الصفات الفعلية ويكون المراد بالعرض في الشق الاول ما عداها
وقد تحققت ان العرض لا يمكن مفارقته عن المحل وان امكن عكسه هذا قال واما رابعا فلانهم صرحوا بجواز
تواردا العلل المستقلة على سبيل البدل على معلول واحد بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات
المعلول فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك على تحقيقهم لامكان
وجوده ابتداء بعلة اخرى كما في العرض مع المحل ثم يستحيل عكسه اعني وجود العلة المعينة بدون هذا المعلول
لاستناع انفكاك اللازم عن الملزوم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة الثانية بدون المعلول وان
امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول يستحيل بدون علة ما بمعنى لا بشرط التعيين وان كانت معينة
في نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام في العلة دون العرض محكم وان اعتبر فيه
ايضا يتوجه عليه الايراد السابق اقول جواز تواردا العلل المستقلة على معلول واحد شخصي غير مسلم عند
الشيخ كما سبق منا فلا يراد به موافق لمذهبه ولئن نتنزل عن ذلك فالكلام ههنا في كون العلة علة بالفعل ولا
نقول ان وصف العلية ملحوظ هنا حتى يرد عليه انه على هذا يكون العلة والمعلول متضائفين وهما ليسا بغيرين
بل نقول الكلام في ذات العلة والمعلول لكن في زمان كونها علة ومنا لبين ان تجويزهم المذكور لا ينافي استحالة
وجود هذا المعلول بدون هذه العلة لان ذلك انما هو في آن الابتداء وانما لم يقل باستحالة عكس هذه الصورة
بل هو اولى بها لانهم اي اصحاب التعريف لا يقولون بالعلة الموجبة فيما عدا صفات الواجب تعالى ومعلوم ان العلة
المختارة وان كانت تامة يجوز تخلف المعلول عنها كما صرح به شارح المقاصد فلا عتبار على كلام الشيخ على ان
كلامه لا يدل على عدم استحالة عكس المذكور بل ربما يشير ايراد كلمة بل فيه الى انه مخالف للعرض والمحل واما اعتبار
الابهام في العلة دون المعلول فقد عرفت عدم صحته مما حققناه قال واما خامسا فلانه اذا اراد بالعلة
العلة التامة فهي عند المتكلمين آما ذات الواجب تعالى بالنسبة الى كل من صفاته الحقيقية وقد عرفت ان
العلة والمعلول هنا لك غير متغايرين عندهم وآما ذات الواجب تعالى مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات
ولما كان تعلق الارادة امرا اعتباريا لم يكن المجموع من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود من العلة
والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها فح ان اراد بهما العلة والمعلول المعينين
يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس
فلا منقض بهما وكذا اذا اراد بالعلة العلة الناقصة المعينة ومعلولها المبهم كما اذا صنع الآلة المعينة ولم

ولم يستعملها ابدا فقد وجد العلة بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه العلة وان اراد العلة الناقصة
المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكن مع
ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة لا يرد النقض به ايضا لان من جملة العلل الناقصة ما يباين المعلول في الحيز كآلات
البناء فكل منها منفك عن الاخر في الحيز وان لم ينفكا في العدم وان اراد مطلق العلة والمعلول فيتجه احد الامور
المذكورة اذ المطلق انما يتحقق في ضمن واحد من هذه الخصوصيات ثم قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات
كون ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث وح ينتقض التعريف بالعلة والمعلول اذ لا انفكاك له بينه
وبين شيء من معلولاته من الجانبين لا في العدم ولا في الحيز لاستحالة كل منهما على الواجب فيكون الانتقاض بالعلة
والمعلول بهذا القدر لكن لا وجه لهذا القول مطلقا اذ الظاهر منه تقييم العلة من الواجب وغيره بل ومن العلة التامة
والناقصة اقول لهذا ايضا تطويل لا طائل تحته اذ العلة التامة عند المتكلمين لا يراد ههنا كما اعترف به فالمراد
العلل الناقصة سواء كانت من الممكنات او من ذات الواجب تع اما على الثاني فالانتقاض محقق كما اعترف به اذ
يستحيل عندهم مفارقة المعلول عن ذات الواجب تعالى مع استحالة عدمه وتحيزه دون عكسه واما فيما كان
من الممكنات فنختار التعيين في العلة والمعلول ونختار ايضا ان تلك العلة الناقصة هي العلة الصورية ومعلوم
ان العلة الصورية بل الغائية ايضا يستحيل بدونها وجود المعلول دون عكسه لان العلة الصورية ليست بموجبة
نعم مع بقية العلل تكون علة تامة لكن الكلام ههنا في العلل الناقصة على انك قد عرفت ان العلة التامة عند
المتكلمين علة مختارة لا موجبة فيجوز تخلف المعلول عنها وكذا حال العلة الفاعلية حين كانت فاعلا بالفعل
واما اذا لم يكن فاعلا بالفعل فيمكن الانفكاك ههنا قطعا واما العلل الناقصة المادية مع معلولاتها فان اريد
بالعلة والمعلول فيهما المعينان او المبهمان او العلة معينة ومعلولها مبهم فلا يتصور النقض بها اذ العلة
والمعلول في الكل متغايرة متفككة من الجانبين اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الالة وبالعكس وكذا يوجد بناء
لا على التعيين بدون خشب مثلا وبالعكس وكذا يوجد هذه الالة ولا يستعمل ابدا بل يمكن ان يوجد معلولها
بغيرها وان كون العلة مبهمة والمعلول معينا غير متصور اذ تعيين المعلول يستلزم تعيين العلة قطعا
بل الابهام في طرفي العلة والمعلول غير متصور ايضا وبهذا ظهر فساد ما قرره في احتمال ان العلة الناقصة
مبهمة ومعلولها معين من ان الاستحالة التي اشار اليها المورد فيه مسلمة لكن النقض به مدفوع بقيد الحيز
في التعريف لانه ان اراد بالعلة الناقصة فيه العلة المادية فلا يتصور الابهام فيها مع تعين المعلول فلا يتصور
به النقض حتى يدفع بقيد الحيز وان اراد العلة الفاعلية او الصورية فيهما الابهام ايضا فالحق ان الاحتمالات
الاربعة التي اشار اليها في العرض والمحل بعد تسليم صحتها لا تجري ههنا لما حققناه والعجب انه زعم امثال هذه
الهذيانات تدقيقا لنفسه وليس فيه الا ادعاء الاطلاع على اقسام العلل من غير علم بانه يورث الخلل والتوفيق
من الله تعالى لاجل بقي ههنا كلام وهو ان الانتقاض بالعرض مع المحل مندفع عن التعريف لان العرض واذ لم

وان لم ينفك عن المحل في العدم لكنه منفك عنه في الحيز فان حيز العرض موضوعه اى محله الذى يقوّمه وحيز محله مكانه الذى يشغله ولو فرضنا ان ليس للعرض حيز يندفع به تلك المادة ايضا لان معنى الانفكاك اعم في الحيز اعم من ان يكون لها حيزان او يكون احدهما متحيزا والاخر غير متحيز او لا يكون لها حيز اصلا وقد سبق ما يتعلق به وكذا مادة العلة والمعلول تندفع به ايضا اذا كانت العلة ناقصة غير ذات الواجب ضرورة انها على ما حققناه اما علة فاعلية او صورية او مادية بل اما غائية ايضا ولكل منها حيز ومعلولاتها واما اذا كانت علة تامة فان بنى الكلام فيها على مذهب الحكماء فيوجد التغاير بينهما في الحيز ايضا فيما عدا الواجب تعالى واذا بنى على مذهب المتكلمين فلا يجرى التغاير لا في صفاته تعالى وهو ظاهر ولا في غيرها من الممكنات لكون تعلق الارادة جزءا منها عندهم فتكون مركبا من الوجود والمعدوم ولو فرضنا انها بجميع اجزائها موجودة لا يجرى التغاير المذكور ايضا لاستحالة تحيز الواجب تعالى ولعل الشيخ انما لم يلتفت الى ما قررناه في دفع تلك المادتين للاشارة الى ان الايراد المذكور مشترك بين تعريفهم وتعريف الاشعرى الذى لا يوجد فيه قيد الحيز فيرد عليه ح ان هذين القيدين مرادان في تعريفنا الاشعرى ولذا اخذوا الانفكاك فيه اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز فتندفعان عن تعريفه ايضا بما قررناه بل بالعلة والمعلول اى بذاتهما مع قطع النظر عن اتصافهما بوصفى العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضائفان حقيقيان متلازمان ذهنا وخارجا فهما لكونهما من الامور الاعتبارية لا يكونان غيرين فيرد عليه انه اذا اريد بهما المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فلا يكونان غيرين ايضا وان اريد العارض مع المعروض على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فلا يكونان غيرين ايضا لان ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع المركب موجودا في الخارج بل موجودا في الذهن واذ اريد ذات العلة وذات المعلول مع قطع النظر عن اتصافهما بالوصفين المذكورين كما فسّر به فسلمنا انهما موجودان متغايران لكن ينفك احدهما عن الاخر قطعا والجواب انا نختار الاخير وقد عرفت من التحقيق السابق ان وجود بعض المعلول يستحيل انفكاكه عن وجود العلة بالنظر الى ذاتها ايضا سواء كانت علة تامة او ناقصة والشيخ لم يدع ههنا ان جميع افراد العلل يمتنع عنها وجود جميع المعلولات بل ان الاطلاق على ما يقتضيه قوله مطلقا قال في شرح المقاصد الكلام ههنا في معروض الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض انتهى والذى يظهر منه انه اختار الثاني لكن ينبغي ان يصرف كلامه الى ما ذكرناه ومن هنا ظهر ان المتضائفين المشهورين كالاب والابن والاخوين مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والاخوة هكذا موجودان متغايران لكن ينفك كل منهما عن الاخر وان اريد بهما المعروض مع العارض سواء كانا متضائفين مشهورين لكن ما اريد بهما ذاتهما يكونان موجودين متغايرين مع انه يستحيل وجود بعض المعلول عن وجود بعض العلة كما حققناه فافهم المقام وظهر ايضا

غير حيزه

قوله

ولو اعتبر وصف الاضافة فيهما فهما غيران وقيدا بمتضايفين مشهورين لعدم انفكاك كل منهما عن الاخر فانهما موجودان متغايران ولا يجدى ان اريد بهما ذاتهما لما عرفت هذا ما عندى والله اعلم

بعض لا يقاس ذات العلة وذات المعلول على سائر المتضائفين المشهورين ولذا خصها المؤلف ههنا بالذكر منه

حيث جعل ذات العلة وذات المعلول من المتضائفين المشهورين وزعم ان المتضائفين المشهورين اذا اريد بهما ذاتهما يكونان موجودين متغايرين مع انفكاك كل منهما عن الاخر هذا ولا يخفى ان هذا يقتضى افساد ما يتشبث به العلة والمعلول فالوجه في ما اشرنا اليه

تفويض للطوسى ههنا

ان ما قيل على قوله فوجود الجزء بدون الكل جائز من ان الجزء من حيث اضافته بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا
الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسها فلو امكن الانفكاك بينهما فلا يلزم ح ان
يكون الجزء والكل والموصوف والصفة متغايرين غير صحيح اذ الكلام ههنا في ذاتهما مع قطع النظر عن الاتصاف
بوصف ولا شك ان ذات الجزء والكل وذات الوصف والموصوف ممكنة الانفكاك فيكونان متغايرين قال في شرح
المقاصد ردّ الهذا القول وح يرد عليهم سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع
المصنوع ويلزم ان لا يكون غيرين بل يلزم ان لا يكون اثنين بل الضدّان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافة
ثم قال فالتزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام لكن اجيب عنه بان الكلام في معروض
الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض انتهى ويرد عليه ما اشرنا اليه انفكاك من ان
المتضائفين المشهورين كالاب والابن اذ الوحظ فيهما وصف الابوة والبنوة لا ينفك احدهما عن الاخر فيلزم
ان لا يكونا غيرين لعدم الانفكاك ولعدم كونهما موجودين ايضا واذا قطع النظر عن ذاتهما لم يكونا موجودين
متغايرين لكن لا يبقى بينهما المتضائفين فرح وغاية ما اشار اليه في الجواب ان الكلام ههنا في معروض الاضافة
ولا شك ان التغاير والانفكاك موجود فيه واما ان ذلك الوصف معتبر في المتضائفين فلا يكونا كذلك موجودين
او غيره معتبر فيه فيكونا كذلك موجودين متغايرين فتأمل حق التأمل فان الحق ههنا هو الثاني فتدبر في هذا
المقام فانه حقيق الاهتمام فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف كذلك فدائما نرا الى ان
هذا الايراد على من تصدى لرفع النقض بالعالم مع الصانع عن التعريف بان المراد منه جواز الانفكاك
من جانب واحد وذا موجود في العالم مع الصانع فلا ينقض به بانه لو كان الامر كما فهمته يلزم المغايرة بين الجزء
والكل وكذا بين الصفة والموصوف لوجود الانفكاك فيهما من جانب واحد مع ان اصحاب التعريف لا يقولون بالمغايرة
في هذه الصور فظهر من هذا ان المراد بالصفة ههنا الصفة المفارقة اذ الانفكاك من جانب واحد على ما اعترف
به المجيب وقرره المراد انما يوجد فيها لا اعم من اللازمة بل القديمة لان ذات الملزوم آبية عن انفكاك لازمها
عنها فلا يمكن الانفكاك لازمها عنها فلا يكون الانفكاك بينهما امكانا ذاتيا كما حررناه في تعريف الاشعري
فضلا عن الامكان الوقوعي الذي اراده صاحب التعريف المختار ثم المنقض لدفع النقض المذكور بالتحرير
المذكور آنفا هو الامدي وهو لا يقول بعدم مغايرة الصفة المفارقة لكن النقض ثانيا بها بين المادتين
انما هو على تعريف اصحاب الشيخ لا على تعريفهم كما هو ظاهر فيرد عليه ايضا ولعل ايراد الحنالي بان كلامهم انما هو
في الصفات اللازمة بل القديمة ولا يوجد الذات بدونها لشاء من كون هذا الكلام ردا للامدي لكنه مندفع
بما قررناه ولا يرى عاقل يعم الصفة ههنا الى الصفات الذاتية فمن قال في عمم الصفة ههنا من الصفات الذاتية
للواجب تعالى فقد غفل وآلعجب منه انه حمل الصحة في تعريف الاشعري على الامكان بحسب نفس الامر وزعم انها
لو حملت على الامكان الذاتي لاندرج في التعريف الصفات الذاتية بالنسبة الى الذات والصفات الذاتية

وانت خبير باطلاقهم

كما يدريم

فقد غفلوا

حيث زعم ههنا ان المراد بالصفة ههنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم ابينة عن انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان الوقوعي هذا كلامه وهو صريح في انه لو حمل الامكان في التعريف على الامكان الذاتي لا يندرج فيه الصفات الذاتية للواجب تع وهذا خلاف ما زعمه سابقا منه

الذاتية بعضها مع بعض لجواز الانفكاك فيها امكانا ذاتيا فانظر كيف اعترف ههنا بفساد ما قرره هنالك واعجب منه انه قال بعد تفضيل المعمم الذي زعمه وان اراد اي المعمم المذكور بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا يوجد تلك الصفات ولذا انفاها كثير من العقلاء ففيه انه لو صح فانما يصح في تعريف الاشعري لا في هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلي يوجب استدراك قيد الحيز انتهى يعني ان المعمم حين تعميم الصفة ههنا بالصفات الذاتية ان اراد بقوله جائز في قوله فوجود الجزء والكل والموصوف بدون الصفة جائز اه وفيه ما عرفت انه لا تعميم ههنا ولا يجوزه عاقل وانما المولى الخيالي اورد عليه بان كلامهم ههنا في الصفات اللازمة ومن البين انه لا يقتضي قطعا جعل الصفة ههنا اعم من اللازمة والمفارقة ثم انه على التجويز الذي ذكره لا يبقى هنا صفة اصلا والكلام ههنا مع مثبتي الصفات ثم ان الجواز بالمعنى المذكور باطل في تعريف الاشعري وكيف يساعد مثل هذا الجواز تعريفه وهو من اجل مثبتي الصفات نعم الجواز بمعنى الاحتمال العقلي ممكن في تعريفه لكن لا كما ذكره بل بمعنى انه يحتمل عند العقل انفكاك احدهما عن الاخر وان لم ينفك في نفس الامر لكن قد عرفت انه بعد كونه مردودا كما حققناه سابقا لا يجري في صفاته تعالى والا لزم دخولها في تعريف الاشعري وهو فاسد والحق ان هذا الاعتذار اشنع مما ادعاه من القول بالتعميم واجيب اه جواب باختيار الشق الاول ودفع محذوره من المواد الثلثة يعني انا نختار ان المراد بجواز الانفكاك جوازه من الجانبين ولا نم انه ينتقض بالعالم مع الباري والعرض مع المحل والعلة مع المعلول وانما ينتقض لو لم يكن المراد جواز الانفكاك ولو في التعقل يعني لو انحصر جواز الانفكاك في ان يكون بالوجود فقط وهم مم بل هو اعم من الانفكاك في الوجود ومن الانفكاك في التعقل والاول من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الاخر والثاني منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر فالمنفكان في الاول هما الموجودان وفي الثاني الحكمان وقد افصح عن هذا البيان صاحب المواقف والشارح الاستاد الشريف حيث قالا فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك عن الجانبين تعقلا لا وجودا اي فقط بل هو اعم من الوجود والتعقل كما اشار اليه الش بقوله ولو في التعقل ثم قالا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجود ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد الجزم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان انتهى فعلى هذا ليس المراد من التعقل مجرد التصور لان مجرد التصور يوجد بين ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يوجد المتصور في الخارج على قياس لازم الماهية مع الماهية فيندرج الذات مع الصفات في التعريف وهو فاسد بل المراد به الحكم الجازم بوجود كل منهما مع الجهل بالحكم بوجود الاخر وهكذا اشار اليه شارح المقاصد وعلى هذا امضينا في بعض تعاليقنا والآن نقرر كلاما بحيث يظهر منه ما سيجيء من الش المحقق فنقول وبالله التوفيق لا شك ان هذا المجيب في صدد توجيه تعريف الاشعري والتعريف المغير اليه ولذا حكم العلامتان

بصحة على تقدير ان يكون جوابا عن تعريف الاشعري اذا عرفت هذا فاعلم ان الصحة في تعريف الاشعري مسندة الى
عدم احد الغيرين واذا كان المراد بالصحة جواز الانفكاك تعقلوا على ما ذكره يكون الحكم المستفاد من التعقل
منسوبا الى ذلك العدم مع وجود الاخر فيتعلق الحكم بكل من العدم والوجود فيكون معنى الانفكاك التعقلي هو الحكم
بعدم احد المتفكين مع وجود الاخر وذلك ان نقول بعكسه ولا يكون ذلك الحكم الا بتجويز العقل وجود احدهما
مع عدم الاخر وذا لا يمكن في العالم مع الصانع على ما سيشير اليه الشارح وهذا هو السبب للحكم بفساد هذا
الجواب على تقدير كونه جوابا عن تعريف الاشعري بل نقول لو كان التعريف كما يمكن الانفكاك بينهما يجري فيه ما ذكرنا
ايضا اذ الحمل جواز الانفكاك على جواز تعقلوا اذ لا بد للانفكاك من عدم احدهما ووجود الاخر فالامر فيه مثل ما
قررناه انفا فعلى هذا يكون قوله بدون الاخر قيدا للقوله وجود احدهما والتعقل مسلط عليهما معا على مذاق
الش واما على مذاق العلامتين فقوله بدون الاخر قيد التعقل والمعنى بان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل
وجود الاخر والحق مع الش المحقق وستسمع من الشريف عبارة تؤيد راي الش ههنا فانتظر فهذا الجواب على راي
الش مبني على حمل الامكان على الامكان العقلي على معنى ان العقل يجوز وجود احدهما مع عدم الاخر ويحكم به
او الاول فقط وعلى كل تقدير لا يندرج فيها الصفات الذاتية مع الذات اما على الاول فظ واما على الثاني
فلان العقل وان جوز انفكاك الصفات عن الذات وان كان محالا لكن لا يجوز عدمها مع وجود الذات
سواء اعتبر الاتصاف بينهما اولا اذ المراد بالتعقل التعقل الداعي الى الحكم وهو اذا لوجه لم يكن قطعا بل هو
التعقل الصرف والتصور المحض التعقل المطابق للواقع على ما سيصرح به ومن البين ان تجويز العقل عدمها
بهذا المعنى مع وجود الذات الملزوم غير مطابق للواقع قطعا وبالجملة لا يلزم من حمل الامكان على الامكان العقلي
كما في هذا الجواب خروج الصفات الذاتية عن التعريف كما توهم بمعنى الحكم كما في كلام العلامتين ويحتمل كلام الش
او بمعنى التصور كما هو ظاهر كلام الش الاتي وصرح به التفتازاني في شرح العقائد فتدبر وبالله التوفيق
واما ما قيل من ان المذكور في الكتب هو ان الجواب انما هو بحمل الانفكاك تعقلا لا وجودا ففي النقل خلل وهو
ظاهر وفي المعقول لخلل من حيث ان الانفكاك التعقلي اذا كان اعم من الانفكاك الوجودي لم يبق حاجة
بعد الحمل على الانفكاك التعقلي الى تعميمه من الوجودي ولذا اقتصروا عليه فليس بشيء اما الاول فلانك قد عرفت
ان مرادهم سلب الانحصار في الانفكاك الوجودي لا نفيه قطعا واما الثاني فلانه ما ذكره اصرح في اعمية الانفكاك
التعقلي وحاصله انه لا بد هنا من الانفكاك الوجودي واذا لم يكن فلا اقل من الانفكاك التعقلي كما في الموارد المذكورة
ولا يجوز مثل ذلك في الصفات جواب عن مقدر كانه قيل فعلى ما ذكرت يلزم انفكاك الصفة عن
الموصوف والكل عن الجزء فاجاب بما ترى وحاصله على مذاق العلامتين انه لا يصدق التعريف على الصفة
والموصوف والكل والجزء اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود وهو ظاهر ولا في التعقل اما في
الصفة والموصوف فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة الوجود

بصحة يعني الفاضل الحشي حيث توهم ان الش بالعلامتين ظن سوء وليس كذلك وجه تدبر منه

كما ينبغي

والتعقل

لله انتفاء الانفكاك الوجودي فقطعا

لله والعجب من الفاضل الحشي انه اعترف ههنا بهذا التقرير وانكروا على الاولى الخيالي في قوله سابقا وعدم تصور هذا الحكم كما اشرنا اليه هو عين ما قرره في الصفة والموصوف ههنا واعجب منه انه انكر ههنا على التفتازاني في عدم استقامة هذا الجواب في العرض مع المحل

كما تسمع

بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل بدون الجزء بالعكس

وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة الكل بدون الجزء وان امكن الحكم بالعكس وآما على مذاق الشيخ فبان يقال لا يجوز العقل ان يوجد الصفة مع عدم الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وكذا لا يجوز العقل ان يوجد الكل مع عدم الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء هذا ثم اقول ما قررناه فى الكل والجزء بنا فى ما ذكره التفتازانى فى شرح العقايد النسفية فى تقرير الجواب المذكور حيث اعتبر امتناع الانفكاك من الجانبين بناء على اعتبار وصف الاضافة فيهما فى يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر وجودا او تعقلا وقطعا وهو المناسب لظاهر عبارة المجيب هنا حيث قال والجزء بالنسبة الى الكل الا ان يقال ما ذكره فى شرح العقايد اشارة الى الجواب باختيار الشق الثانى ودفع محذوره وما ذكره ههنا اشارة الى الجواب باختيار الشق الاول ودفع محذوره بانه لا يكفى التغاير من جانب واحد بل لا بد من التغاير من الجانبين وانه لا ينتقض ح بالجزء المحذور لكان له وجه لان ذلك الدفع انما يكون ح باعتبار وصف الاضافة فيهما حتى يظهر عدم الانفكاك هنا من الجانبين فيندفع محذوره الذى هو لزوم تغاير الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل وهذا هو الذى ذكره فى شرح العقايد والى الكل اشار فى شرح المقاصد ثم اقول ورد التفتازانى على هذا الجواب على تقدير قيد العدم والجزء فى التعريف بوجهين الاول انهم صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الاخر فلو اراد واحد هذا المعنى لاندرج فى التعريف الصفات الذاتية مع انهم جعلوها غير متغايرة الثانى انه لا يستقيم فى العرض مع المحل اى العرض الجزئى والمحل الجزئى لان المتكلمين غير موجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وهذا مما لا شك فى وروده ايضا اذ لا فرق بين العرض والمحل وبين الصفة والموصوف فى ان كلا من العرض والصفة لا يوجد بدون المحل والموصوف فكما ان الانفكاك التعقلى لا يوجد فى الصفة والموصوف من الجانبين كذلك لا يوجد فى العرض والمحل هذا فما قيل من ان هذا التعريف مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند اصحاب هذا التعريف سواء كانت صفة اولازمة او مفارقة فما ذكره من عدم استقامة الجواب فى العرض والمحل مدفوع بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة فلا يكون مغايرا للمحل على ان هذا العرض والمحل وضدا منفكان فى الوجود والتعقل وما لا يكونان منفكين لا فى الوجود ولا فى التعقل فلا يلزم انهما غيران عند اصحاب الاشعرى فيدفع بما قدمناه من ان المراد بالعرض هو العرض اللازم الوجود ولا شك انه غير الصفة المفارقة وعدم انفكاك العرض الجزئى عن المحل الجزئى فى الوجود فظهر ما حققناه وآما عدم انفكاكه عنه فى التعقل فقط اذ لا يتصور ان يوجد الحكم بوجود العرض بدون الحكم بوجود محله واما كونهما غيرين فمعلوم مقرر عند الكل ودليلهم المذكور سابقا لو تم فانما يدل على عدم غيرية الصفة المفارقة لو تم لدل على عدم غيرية كل شئ سوى زيد مثلا قال الاستاد قدس سره يعنى الشريف العلامة وقد سبقه العلامة صاحب المقاصد هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد فى عدم او فى حيز

بما فكر لا يصدق على الصفات بالنسبة الى الموصوف ملا فاضل ملا

والكل لانتفاء الاضافة فكذا الجزء هنا من الجانبين ولو قال الجواب المذكور باختيار الشق الثانى ودفع محذوره

وقد عرفت اندفاعه على ما مر فى الشق الثانى فتذكر منه

كما يجئ ثم

بان يقال فى التعريف موجودان جاز انفكاكهما اذ على هذا يكون معناه حين اعتبر قيد التعقل فيه موجودان الخ يجوز
انفكاك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر يعنى يحكم بوجود كل منهما ولا يحكم بوجود الاخر وعدم الحكم
بوجود الاخر اعم من الحكم بعدمه اذ الاول سالبة بسيطة والثانى موجبة معدولة المحمول والاول اعم من الثانى
فح يصح التعريف وينطبق على الصانع مع العالم اذ يصح الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر اذ لا يلزم
من عدم الحكم الحكم بعدمه حتى يلزم الحكم بعدم الصانع وهو ظاهر واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ على يكون معناه ح يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر فى عدم او فى حيز ويحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا
ولا يحكم بكون الاخر معدوما او متحيزا ومن البين انه لا يصدق ح على الصانع مع العالم والا لزم كون الصانع
معدوما او متحيزا او صحة الحكم بكونه معدوما او متحيزا بدون الحكم بكون العالم معدوما او متحيزا اذ الكلام
فى كون الانفكاك من الجانبين ومن البين ان الحكم المذكور غير صحيح وغير مطابق للواقع فلو صح الجواب المذكور
لزم اما عدم صدق التعريف على الصانع مع العالم واما صحة الحكم بكون الصانع معدوما او متحيزا بدون
الحكم بدون العالم معدوما او متحيزا والكل باطل وأن عمم التعقل المذكور ح من ان يكون مطابقا للواقع او غير
مطابق لم يندرج فيه العالم مع الصانع يندرج فيه الجزء والكل والصفة والموصوف فيلزم ان يكونا غيرين وهو باطل
ايضا والحاصل ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى ان يحكم بعدم البارى ومحيزه وبدونه لا يقتضيه بل يقتضى
الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وعدم الحكم اعم من الحكم بعدمه والاعم لا يستلزم الاخص فغاية ما لزم هو الحكم
بوجود كل من الصانع والعالم بدون الحكم بوجود الاخر ولا فساد فيه عفلوا عنه فما قالوا واما قالوا ومنهم الشارح
ستطلع عليه اقول قد اطلعناك على هذا الشيخ ههنا وتحقيق المقام والنزاع بينهم ان العلامتين بنيا كلامهما
على انه اذا وجد قيد العدم او المحيز يكون الانفكاك مسلطا على كل منهما فاذا حمل على الانفكاك التعقلى يكون
المعنى هو الحكم بانفكاك كل منهما فى العدم او فى الحيز اذ لا يكون الا بالحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا واما اذا
لم يوجد هذا القيد يكون الانفكاك مسلطا على الوجودين بقرينة الموجودين فاذا حمل على الانفكاك التعقلى يكون
المعنى هو الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وهذا مما لا شك فى صحته والشيخ المحقق بنى ما سيجئ منه
على ان الانفكاك بين الموجودين لا يكون الا يكون احدهما موجودا والاخر معدوما فالانفكاك وان كان مطلقا
فى الظاهر لكنه فى الحقيقة مقيد بالعدم والوجود على ان الانفكاك حال المعدم قطعا فالعدم ملحوظ ههنا
جزما فاذا حمل على الانفكاك التعقلى يكون قيد التعقل مسلطا على العدم الملحوظ فى الانفكاك فلا فرق بين
اخذ العدم فى التعريف وبين تركه فى لزوم الفساد المذكور لا سيما اذا كان ذلك العدم مصرحا كما فى تعريف
الشيخ وغرض المجيب ليس هو التطبيق على تعريف اصحابه فقط وهو ظاهر والحاصل ان العلامتين لا خطا
قيد التعقل وتسلطه على قيد العدم فى صورة ذكره دون تركه مع ان ذلك القيد ملحوظ ههنا قطعا لا سيما
فى تعريف الشيخ وفائدة تغيير التعريف انما يظهر بقيد الحيز ومثل هذا غير خفى على المنصف ومن هنا ظهر

٥ بكونه العالم
لعله بهذا

فلا بعد تقدير كلام
والذين عطف غفلوا عنه

ظهر ان الشـ جعل قوله بدون الاخر فی تفسیر التعقل متعلقا بالوجود واعتبر تسلط التعقل علی وجود کل منهما وعدم الاخر معا بخلاف ما ذکره العلامتان فانه مبنی علی جعل ذلک القول متعلقا بالتعقل علی معنی ان یتعقل وجود کل منهما بدون ان یتعقل وجود الاخر ولا شک ان ما ذکره الشـ اظهر فما ذکراه ان لا شک ان کلا منهما وقع فی سیاق التعقل فیکون مسلطا علی کل منهما ودا لا یکون الا یکون قوله بدون الاخر قیدا للوجود واما علی مذاق العلامتین فیکون قوله بدون الاخر مسلطا علی قید التعقل وهو مع کونه مخالفا لما ذکراه فی التعریف حین وجد قید العدم غیر موافق لذوق العربیة ایضا فالحق ان ما ذهب الیه الشـ ههنا احق بالقبول علی ان الشریف العلامة اعترف فی قوله ههنا لجواز تعقل وجود کل منهما بدون وجود الاخر ما بنی علیه الشـ کلامه ههنا من کون قوله سابقا بدون الاخر متعلقا بوجود کل منهما لا بان یتعقل وذلک لان قوله قدس سره بدون الاخر قید للوجود لا للتعقل قطعا لانه فی صدد تعمیم التعلق بکونه مطابقا او غیر مطابق فلو کان قوله بدون الاخر متعلقا بالتعقل کما هو مبنی کلامه ههنا لکان معنی کلامه المذکور لجواز تعقل وجود کل منهما بدون ان یتعقل الاخر مطابقا او غیر مطابق ولا شک فی فساد هذا التعمیم اذ تعقل وجود کل من الکل والصفة بدون ان یتعقل وجود الجزء والموصوف وکذا عکسه مطابق للواقع وعدم تعقل وجود الجزء والموصوف لا یوصف بالمطابقة واللامطابقة اذ لا حکم هناک حتی یوصف باحدهما فلا بد اذ قوله بدون الاخر قید للوجود ویندرج کل منهما تحت التعقل حتی یکون المعنی لجواز الحکم بوجود کل منهما مع الحکم بعدم الاخر ویصح التعمیم المذکور ویظهر اندراج کل منهما فی التعریف علی ما هو غرضه فقد اعترف الشریف العلامة بان قوله سابقا بدون الاخر قید للوجود کما هو مبنی تحقیق الشـ ولزم علیه ایضا فساد الجواب المذکور علی تقدیر عدم قید العدم کما هو تحقیق الشـ ههنا والعجب ان الفاضل المحشی مع اطلاعه علی ما فی کلام الشریف استنکف عن قبول تحقیق الشـ ونسبه الی الغفلة فی هذا المقام واما ما قیل من انه یمکن صحة هذا الجواب ولو مع قید العدم ایضا بان جواز الانفکاک احد الشیئین عن الاخر فی الوجود انما یکون بطریان ضد الوجود وهو العدم علیه بدون الاخر فجواز انفکاکه عنه فی العدم بدون انضمامه الی الاخر یة فیکون معنی قولنا جاز انفکاکهما فی عدم بعد ملاحظة قید التعقل انه جاز ان یتعقل کل منهما موجودا بدون ان یتعقل الاخر لانه جاز ان یتعقل کل منهما معدوما بدون الاخر فلا خفاء فی صحة الجواب المذکور ولو مع القید المسطور فظاهر الفساد لانا لا نسلم ان جواز الانفکاک احد الشیئین عن الاخر فی الوجود انما یکون بطریان ضد الوجود اعنی العدم وهو الوجود علیه بدون الاخر کیف والانفکاک حال المنعدم لا حال الموجود وهو ظاهر فجواز انفکاکه عنه فی العدم انما یکون بانضمامه بالعدم قطعا فلا یظهر حقیقة ما ذکره العلامتان وما حققناه علی مذاق الشـ ومنهم من ادعی ظهور فساد هذا الکلام مما قرره فی بیان مراد الشریف لکن لا یخفی ان فساده لا یظهر من ذلک بل فساده انما یکون بما بیناه قلت هذا الجواب اه ابطال للجواب المذکور وتقریض للشریف بانه غیر صحیح علی الاطلاق لا مع هذا القید فقط وقد بینا وجهه بما

انما یکون بطریان ضد العدم وهو الوجود علیه بدون ضمه بالعدم لا بانضمامه الی الاخر

علی ما ذکرته لانهم فی قید العدم کلهم لا ینبهون فی قید العدم کلهم فی قید العدم کلهم لا ینبهون فی قید العدم کلهم فی قید العدم کلهم لا ینبهون فی قید العدم کل

لامزيد عليه لكن لما عضل عنه الفاضل المحشي ردّ عليه بوجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الاخر مبني على حمل الجواز في التعريف على الامكان العقلي وقد عرفت ان حمله عليه معين عن قيد الحيز كما دلّ عليه كلامه سابقا فليس مراد المعرف والمجيب ههنا ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكمين على ان قوله وان عم التعقل اه يأباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوّزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بوجود ~~العالم~~ بعدم الصانع لا مع عدم الحكم بوجود الصانع الذي هو الحاصل في الجواب على تقدير عدم هذا القيد كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين قبل اثبات الصانع بالبرهان بل للصبيان قبل مرتبة الاستدلال وهذا هو مراد العلامتين واذا لم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عم اه اذ لا حكم هنا سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكلا الحكمين مطابقان للواقع وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما كما في صورة وجود القيد حتى لا يصح ذلك الحكم فيبطل الجواب ايضا على تقدير عدم هذا القيد بل ذلك انما هو على تقدير وجود هذا القيد حيث اقتضى الحكم بعدم كل منهما او تجويزه فلزم المحذور كما قال العلامتان والكل ظاهر وانت خفي على الشارح والداعي له الى ذلك انه جعل قوله بدون الاخر في تفسير التعقل سابقا قيد الوجود فدخل في كل منهما تحت المتعقل وليس كذلك بل هو قيد للتعقل على معنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الاخر وهذا القدر كاف في امكان انفكاك احد الحكمين عن الاخر ولا يتوقف ذلك على الحكم بعدم الاخر فلو تحقق هنا حكم غير مطابق للواقع اذا وجد قيد العدم انتفى والكل ليس شيء عند المحقق اما الاول فلان التجويز في كلام ليس هو التجويز المحض حتى يكون منافيا لقوله وان عم اه بل التجويز الداعي الى الحكم بانفكاك احدهما عن الاخر بدليل قوله وان عم اه ثم حمل الامكان على هذا المعنى لا يأباه قيد الحيز والذي يأباه قيد الحيز هو حمله على الامكان الذاتي كما حققنا على ان كلام الشارح ههنا على تقدير عدم هذا القيد فما المانع من الحمل على ما ذكره واما الثاني فلانا قد حققنا مرارا ان الانفكاك هالا لمنعدم لا حال للموجود فقيد العدم ملحوظ هنا قطعا على ان الانفكاك بين الشيئين لا يكون الا بوجود احدهما وعدم الاخر فاذا اعتبر التعقل يكون كل منهما ملحوظا تحته فما الداعي الى ملاحظة قيد الوجود تحته دون العدم بل عكسه اولى بالنظر الى الانفكاك مع ان قيد العدم صريح في تعريف الشيخ ومقصود المجيب توجيه مطلق التعريف والكل غير خفي على الفطن فح اذا اخذ قيد التعقل هنا يكون المعنى يجوز الحكم بوجود احدهما مع عدم الاخر وذلك ان نقول يكون المعنى يجوز الحكم بعدم احدهما مع وجود الاخر فيظهر حقيقة ما ذكره الشارح بقوله والعقل اه اذ على هذا لو دخل الصانع مع العالم في التعريف يلزم ان يجوز العقل وجود العالم مع عدم الصانع تجويزا يؤدي الى الحكم بانفكاك احدهما عن الاخر وذلك ان نقول تجويزا يؤدي الى الحكم بالجواز بل يلزم ايضا

تجويز العقل الوجود كل منهما بدون الآخر

قال بعضهم

ايضا اذ يجوز العقل عدم الصانع مع وجود العالم ولوضوحه تركه ولا شك في فساده فعلى هذا لا يكون على قوله وان عم
اه عبثا واصلا بل يكون الامر مثل ما ذكره الشريف الاستاد في صورة وجود القيد بعينه وما ذكره في تقرير مرام
العلامتين فليس الا اعادة ما سبق مع طوله من غير دليل له على ذلك ثم جعل صدور هذا الكلام عن العلامتين دليلا
على تحرير مرادهم ومن ابين ان الشارح المحقق ليس من الذين عرفوا الحق بالرجال والعصمة من الحفيظ المتعال وامّا
الثالث فلان ما جعله منشاء الغلط للشارح دليل على قوة فهمه في هذا المقام اذ من ابين ان جعل قوله بدون الاخر
في تفسير المتقدم سابقا قيدا لوجود كما فعله الشارح اولى من جعله قيدا للتعقل كما فعله العلامتان لان ذلك القول اعني قوله بدون الاخر
~~هو المقابل للمتقدم~~ وذا لا يساعد التعريف على ان تسليط ذلك القول على التعقل انما يكون اذا كان ذلك
زائدا في الكلام وليس كذلك بل الزائد المعتبر فيه هو قيد التعقل فالكلام داخل تحته لا يرى اذا اهل المعاني
صرحوا باسرهم في مثل قولهم لم اخذ كل الدراهم ان النفي مسلط على القيد ولا يكون الامر بالعكس الا اذا كان
هناك ما يغوي كما في مثل قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور فان قالوا ههنا ما يغوي من تسليط التعقل على مجموع
القيد والمقيد فعليهم البيان ونساد الجواب ح لا يكون دليلا على الشارح لانه بصدد بيانه والا فما الداعي الى
الخروج عما يقتضيه طبيعة الكلام كما اتفق عليه ائمة المعاني فالحق اذ ما ذكره الشارح احق بالقبول واذ كان مخالفا
للاعلية الفحول ثم اقول قد اعترف العلامة التفتازاني في شرح العقايد ايضا بفساد هذا الجواب على تقدير
عدم القيد من وجهين اخرين اشرنا اليهما في تحشية قوله واجيب اه واذ التزم صحته ~~ههنا~~ هناك ~~من الجهة~~ من جهة عدم
القيد وحكم بفساده ~~من تلك الجهة~~ من جهة وجود القيد واما ما قيل من ان هذا الجواب من الجهة الاولى
يستلزم ان لا يصدق التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبية لا يمكن تعقلها بدون تعقل الموصوف
فلا انفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل مع انها غير الموصوف كما سبق نقله عن الامدي ومن الجهة
الثانية انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك لان المراد بالحيز كما سبق هو الحيز
الواحد بالشخص وليس الكل والجزء متحدين في الحيز الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك
عن الاخر وجودا وتعقلا واذ لم يكن بينهما ذلك الانفكاك في العدم لا في التحقق ولا في التعقل فليس شيء
اما الاول فلان الصفات الفعلية وان كانت نسبية لكونها عبارة عن تعلقات الارادة او صفة التكوين
عند مثبتيها لكن التي اطلق عليها الغير كما سبق عن الامدي ليست تلك الامور النسبية بل هي اثار تلك
النسب من الافعال الموجودة لله تعالى ضرورة ان كل ايقاع لا بد له من وقوع فهذا الجواب على تقدير الجهة
الاولى لا يستلزم ما ذكره من المحذور وعجب من القائل انه غفل عن هذه الدقيقة وقال في جواب ما زعمه
من الايراد ان الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست بموجودة فلا تكون غير الموصوف ويخرج بقيد الوجود
فالتزم بهذا خلاف ما نقل عن الامدي فالوجه في دفعه ما ذكرناه وبه ظهر ايضا فساد الانقداح الذي ادعاه
في تحشية قوله بالعلة والمعلول فراجع وامّا الثاني فلانا قد حققنا ان الغير المنكر يفيد الوحدة النوعية

للتفعل
ثنايا بلا
بكون فاح
ثنايا في العلا منبي

اعني قوله بدون الاخر على مذاق العلامتين

كالبند ره م

في الجد

لا يجب تحقق ذلك العدم ولا يجب تعقله ره م

لا الشخصية فما ذكره من بناء الفاسد على الفاسد ولو سلم فصدق التعريف على الكل والجزء ليس بمحذور كما سيجيء
من الش في توجيه تعريف الاشعري على انه لو صح ما ذكره لاستلزم صدق التعريف على العرض والمحل والصفة
والموصوف ضرورة ان خير الاولين هما الثانيان وحيزهما مكانهما الذي يستقلانه فلا وجه للتخصيص ح بالكل
والجزء نعم اعزا ذلك الى مقدمة الكل اعظم من الجزء لكن انكار تغاير حيزي العرض والمحل والصفة والموصوف قريب
الى المكابرة ايض فتامل في هذا المقام اذ قد استصعبه اعلام بعد اعلام لا يستلزم عدم احدهما
عدم الاخر اي عدم شيء منهما عدم الاخر على ان يكون الكلام سلبا كليا لا رفعا للايجاب الكلي اذ لو كان في جانب
واحد من العدم استلزام لكان في جانب واحد من الوجود استلزام في جانب واحد من الوجود استلزام ايض
فلا يصح قوله ولكن اه على ان قوله خرج الجزء والكل والصفة والموصوف دليل على ارادة السلب الكلي
قطعا لان عدم الكل والصفة والموصوف لا يستلزم عدم الجزء والموصوف مع ان الاستلزام في العدم في صورة الكل
والجزء ثابت في عكس ما ذكرنا ايض فلو كان كلامه محمولا على رفع الايجاب الكلي لا يصح دعوى خروجهما ولا
دعوى خروج العالم والصانع وجميع اللوازم والملزومات ايض عن التعريف واما مساعدة عبارته
لذلك المعنى فظ لان اضافة الاحد لا يفيد التعيين فكانه نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم وبالجملة
على هذا التوجيه وان خرج عن التعريف جميع الاغيار لكن يخرج عنه بعض الافراد ايض مثل العالم والصانع
وجميع الملزومات مع اللوازم وان لم يخرج عنه بعض الافراد الاخر مثل الجسمين القديمين لان عدم شيء
منهما لا يستلزم عدم الاخر لا يقال تحقق اللازم والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات
الواجب وصفاته الحقيقية غير ثابت عند الاشاعرة فيندرج الاشاعرة لا ينكرون التلازم بين بعض
الاشياء وقد سبق عن الش في بحث النظر في توجيه كلام الامام ما هو صريح في ذلك وقد صرح شارح
المواقف ان الاشعري لا ينكر توقف الممكنات بعضها على بعض بحيث يكون ذلك التوقف راجعا الى الممكنات لا الى الواجب
تعالى ويشبه ان يكون مراد الشيخ اه حيث قال يصح عدم احدهما مع وجود الاخر ومن البين ان ذلك
انما يكون اذا لم يستلزم العدم العدم اذ لو وجد الاستلزام بين العدمين لم يصح عدم احدهما مع وجود الاخر
والاستلزام بين الوجودين لم يصح عدم احدهما مع وجود الاخر لكن نفي الاستلزام بين العدمين اصل
في نفي اللزوم بين الشيئين الا يرى انا انما نعرف عدم احدهما مع وجود الاخر لكن نفي الاستلزام بين
العدمين اصل في نفي اللزوم بين الشيئين انا انما نعرف عدم اللزوم بين الجسمين القديمين بعدم كون عدم
احدهما مستلزما لعدم الاخر لا بعدم كون وجود احدهما مستلزما لوجود الاخر لان ذلك لا يظهر الا بالاول
وهو ظاهر والغرض من التعريف انما هو التبيين والتوضيح فلذا اختار هذا التعريف في بيان مراد الشيخ
وان كان عدم استلزام الوجود للوجود لازما لتعريف الشيخ بل ظاهر اللزوم ايض وبهذا اندفع ما قيل
تعريف الشيخ ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لا في عدم استلزام العدم للعدم فالاولى في التعريف

ان خير العرض والصفة هو المحل والموصوف

وكذا لو وجد

كما نبه عليه

فى التعريف ان يقال هما اللذان لا يستلزم وجود احدهما وجود الاخر انتهى على تقدير ان العدم على الوجود فى التعريف
يدل على اصالته فى التغيرية وجواز الانفكاك وان اوهم كلمة مع الداخلة على المتبوع ان الوجود اصل فى ذلك
هذا فلا يرد عليه اه يعنى اذا كان مراد الشيخ ما ذكرنا من عدم الاستلزام بين العدمين لا يرد عليه اى على
الشيخ او على تعريفه الا النقض المذكور اى النقض بالعالم والصانع والملزوم واللازم سواء كان اللازم لازم
الوجود كالعرض مع المحل على ما حققناه من ان المراد به العرض اللازم الوجود ليصح المقابلة بينه وبين الصفة
والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شقى الترديد وبما اشرنا اليه من كون اللازم اعم من لازم
الماهية ومن لازم الوجود اندفع ما قيل من ان فى هذا الحصر اى فى قوله فلا يرد عليه الا النقض دلالة على ان جميع الاعراض
مع محالها مندرجة فى الصفة والموصوف انتهى لا يكون الاشارة اى الحسية الى احدهما عين الاشارة اى الحسية الى الاخر
تحقيقا اى اشارة محققة كما فى الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة او تقديرا اى اشارة مقدرة
مفروضة كما فى الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها لا يمكن الاشارة الحسية اليها لعدم كونها محسوسة باحد
الحواس لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة الى واحد منهما عين الاشارة الى الاخر
والمذكور فى بعض الكتب ان الاشارة العقلية الى المجردات غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كلا منهما عن صاحبه بل لا اتحاد فى الاشارة العقلية فلو لم يعم بقوله تحقيقا او تقديرا او ابقى الاشارة
على عمومها من الحسية والعقلية لاندرج المجردات مع اعراضها وصفاتها فى التعريف فلذا اعمه بالتقييم المذكور
وقيد الاشارة بالحسية فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما جسم والاخر مجرد غيرين ولا يكون
الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى الصفة تبعا وبالعكس وكذا
الصفتان لموصوف واحد ايضا بناء على ان كلا من الاشارتين اعم من ان يكون بالاصالة او بالتبعية او احدهما
بالاصالة والاخرى بالتبعية وبهذا التقييم يخرج العرض مع المحل عن التعريف ايضا على ان يكون المراد من العرض
العرض اللازم او المحسوس من غير اندراج فى الصفة والموصوف على ما قررناه سابقا فانه لو لم يكن الاشارة
الى الاخر بتبعها من وجه داخل فى التعريف وخارج عنه من وجه لا اندفاع الكلى فى حقهما فما قيل
واما العرض مع المحل فمندرج فى الصفة والموصوف فلعله مبنى على الغفول عما ذكرناه وقد اعتبر ظاهر
قوله اندفع تلك النقوض وقد عرفت ما فيه ولكن يدخل فيه الجزء والكل مع انهما ليسا غيرين فلا يكون
مانعا وذلك الدخول لان الاشارة الى الكل عين الاشارة الى الجزء فكان هذا التعريف احسن من السابق
حيث اندفع عنه النقوض الواردة عليه غير انه دخل فيه الكل والجزء قيل فيه بحث ظاهر لان الاشارة الى
الشئ لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطا
منطبقا على جزء منه فالاشارة الى الجزء غير الاشارة الى الكل وبالعكس فيكون خارجا عن التعريف
وجوابه ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال الجسم والكلام هنا مع المتكلمين

مع عدم تقابلهما الموصوف فانهما خاصة م

ط بنوى

ط بنوى

ط بنوى

النافين للاتصال فلما كان الجسم منفصل الاجزاء عندهم فالاشارة الى الجزء غير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحد الاشارتان
في عرف العامة فان حملت العينية على ما يعم المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا والكل منظور فيه اما الاول فلان
ما صوره من السند للمنع انما يكون على مذهب الحكماء القائلين بالاطراف اي النقطة والخط والسطح والجسم واما على
مذهب المتكلمين فلا بل هو انما يكون بالامتداد الواصل الى المشار اليه جزءا وكلا واما الثاني فلانه لا يلزم من كون
اجزاء الجسم متصلا واحدا اتحاد الاشارتين وانما ذكروا ذلك الاتحاد في الاشارة الى الاطراف على انه لا يلزم ايضا
من كون اجزاء الجسم منفصلة كما ذهب اليه المتكلمون تغاير الاشارتين لان الاشارة انما تكون بحسب الظاهر ولا
شك ان الجسم في الظاهر متصل واحد وان كان مركبا من اجزاء لا تتجزى والحق ان الاشارة الى الكل والجزء
متغايرة قصدا وتبعا وان اتحدت الاشارتان الى الاطراف اي النقطة والخط والسطح والجسم بان يكون
احدهما قصدا والاخر تبعا كما حقق في محله ولا بأس به اي بدخول الكل والجزء في تعريف الغيرين ح لان
الغرض من تعريف الغيرين بهذا التعريف تقرير معنى اللاغيرية التي ذهبوا اليها لاجل الاحتراز عن لزوم تعدد
القدماء في القول بالصفات الحقيقية لله تعالى اذ لو لم يكن الغيران بهذا المعنى اللغوي لا يصح اطلاق
اللاغير عليها فيلزم ح عليهم القول بتعدد القدماء كما اعترض عليهم بذلك فهم انما اصطلحوا على هذا المعنى لاجل
الاحتراز عن تعدد القدماء اذ ح يلزم ان يكون صفات الله تعالى لا غير لعدم انفكاكها عنه تعالى ومن البين
ان التعريف بالاعم جائز اذا كان الغرض منه الاحتراز عن بعض ما عداه فالغرض من هذا التعريف انما هو الامتياز
عن الصفة والموصوف كيلا يلزم القول بتعدد القدماء في القول بالصفات الحقيقية فلا يضر فيه دخول
الكل والجزء في التعريف اذ يحصل به امتياز الغيرين عن الصفة والموصوف الذي هو المقصود ههنا والدخول
المذكور لا يضر هذا الامتياز المقصود ضرورة ان الصفة ليست جزءا من الموصوف وكذا عكسه كما ان لاغيرية الكل
والجزء لا يضر اطلاق اللاغيرية على صفات الله تعالى بهذا الوجه ايضا فظهر ان الغرض من هذا التعريف انما هو
الاحتراز عن تعدد القدماء باخراج الصفة والموصوف عنه واطلاق اللاغيرية عليها فلا تسامح في كلامه
سوى الاجمال على ما فصلناه هذا ثم اقول ان الش المحقق اشار ههنا الى التعريفين للغيرين ورجح الاخير
وان كان يمكن تعريف توجيه الشيخ بكل منهما ايضا قيل الظاهر من تعريف الشيخ ان امكان الانفكاك من
جانب واحد بمعنى سلب اللزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الاخر او احدهما
فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة وكذا العرض مع المحل
ولا يدخل الموصوف مع صفته اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس به كما قاله فليت
شعري لم عدل عنه وذكر تعريفين اخرين ورجح الاخير ودفع ما يرد عليه بدفع صالح لدفع ما يرد على
تعريف الاشعري ايضا اقول كون تعريف الشيخ بمعنى سلب اللزوم بين المتغايرين خفي جدا ولخفائه غيروا تعريفه
وزادوا عليه قيدا اخر فما هو جوابهم فهو جواب الش ايضا وحاصل كلام الش ههنا انما هو الزامهم بان يقال المراد

المراد من تعريف الشيخ نفي اللزوم كما حققه في الجواب الثالث من الاجوبة الثلثة التي ذكرها لادخال الجسمين القديمين وما
غيرتم باخذ قيد اخر فهو معترض عليه والجواب عنه غير تام كما اعترفتم به ايضا فان كان لابد من التغيير فليغير هكذا باحد التغييرين
وان كان واحد منهما منقوضا ايض جدا والاخر وان كان منقوضا ايض لكنه لا باس به ومن غفل عن حقيقة المقام فليقل
بما شاء من الكلام وما نقل من ان القول اه جواب عن سؤال وارد على قوله ولا باس به لان الغرض منه اه وحاصله
ان الاعتذار المذكور غير تام عند جميع القائلين بعدم غيرية الكل مع الجزء لان منهم المعتزلة بناء على المنقول المذكور فينتقض
التعريف المذكور منعا عندهم ايض مع ان الاعتذار المذكور غير تام لهم لانهم ما عرفوا الغيرية للاحتراز عن تعدد القدماء
على ما بينا في معنى هذا الكلام بل لا يعترفون بالصفات حتى يطلقون اللاغيرية عليها للاحتراز عن تعدد القدماء
وحاصل دفعه على ما اشار اليه بقوله لا يصح اه ان المنقول المذكور لا يصلح للتعويل بل يقولون بغيرية الصفات
[illegible] عن الكل والجزء فالكل والجزء عندهم من افراد المعرف فالدخول المذكور مطلوب عندهم فلا يحتاج في حقهم
الى الاعتذار المذكور حتى يرد عليه انه لا يتم عندهم لعدم قولهم بالصفات نعم يكون التعريف المذكور منقوضا
جمعا بخروج الصفة والموصوف عنه عندهم لكنه بحث اخر والكلام ههنا في الدخول هنا (اي دخول الكل والجزء) ولعل هذا هو مراد ما قيل
الغرض من هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا باس به لان الغرض منه اه مع جوابه حاصل الاعتراض
ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص بجعفر وعد ذلك من جهالته بل الكل متفقون على عدم الغيرية
وحاصل الجواب ان هذا النقل غير معول عليه اذ ذلك كذب صريح عليهم ولا داعي لهم في ذلك انتهى ومن لم يتفطن بذلك
فكل رده وقال انه ليس بشيء لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايض انتهى ومثل هذا ينشاء
عن الغفلة جدا اذ المشار اليه بهذا القول في كلام القائل ليس مجرد قوله ولا باس به مع قطع النظر عن وجهه بل
مجموع قوله ولا باس به لان الغرض منه اه ومن البين ان هذا القول غير صحيح مطلقا على النقل المذكور اذ الكل
متفقون ح في القول بعدم غيرية الكل مع الجزء فلا بد في الاعتذار من وجه يوافق الكل ولا معنى لتخصيص الاعتذار
المذكور بالاشاعرة فقط فالحق ان قول الش الاتي وما الباعث لهم على ذلك يدل قطعا على ما وجهنا به المقام
كما لا يخفى على ذوي الافهام ولعدم تفطنه بما قررناه قال في تقرير المقام هذا جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل
فيه الكل والجزء اذ المراد منه فينتقض عند جمهورهم ايض بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل مختل لا يصح الاعتماد
عليه بالمعتزلة باسرهم قائلون بمغايرتهما بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون الصفة
والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما فلا ينتقض التعريف عندهم منعا بل ينتقض جمعا وما الباعث لهم
على ذلك على انه على ما ذكره يكون قوله وما نقل اه مربوطا بفحوى الكلام مع ان عدم انتقاض التعريف عند المعتزلة
غير ملتزم ههنا لاحد بل الملتزم انما هو الانتقاض ثم انه اخرج من الجواب انتقاض التعريف المذكور جمعا عند المعتزلة
وذا لا يضر ههنا لان الدخول والتوجيه المذكوران صحيحان عند الاشاعرة وان انتقض التعريف جمعا عند المعتزلة
فالوجه ما قررناه وما الباعث لهم على ذلك اي لا باعث صالح لهم على القول بعدم الغيرية في الكل والجزء

كمغوي م

كلبنوي م

اي بالصفة والموصوف م

والصفة والموصوف كما كان ذلك الباعث الصالح الذي يصلح للباعثية لاهل السنة والجماعة في القول بعدم الغيرية
في الصفة والموصوف وهذا الاحتراز عن تعدد القدماء كما سبق انفا فظهر فساد ما قيل من انه يجوز ان يكون الباعث
لهم على ذلك هو الاطلاع على دليل يدل على ذلك ولو بزعمهم كما نقله الناقل المذكور عنهم حيث قال وهذا لان العشرة
اسم لجميع الافراد لكل فرد من احاده فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن يكون العشرة بدونه
وكذا اليد من زيد مثلا انتهى لان ذلك لا يصلح للباعثية لانه مردود بان مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي
مغايرته لكل من اجزائه والغرض من قوله وما الباعث الصالح للباعثية هذا قال الامام اه هذا الكلام
مع كونه مقابل قوله سابقا وعرف الاشعري الغيرين اما مربوط بما قبله اه يعني ليس للمعتزلة باعث صالح
على القول بعدم الغيرية في الصفة والموصوف وان كان للاشاعرة باعث صالح على ذلك هو الاحتراز عن تعدد
القدماء نعم ذكر الامام وصاحب المواقف باعثا لهم على القول بعدم الغيرية لكن كل منهما فاسد لما بينه واما
مربوط بقوله سابقا لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء يعني انما ذهبوا الى عدم غيرية الصفات
والموصوف وعرفوا الغيرين بذلك التعريف لان غرضهم ههنا هو الاحتراز عن لزوم تعدد القدماء ولا يتم ذلك
الا بالتعريف المذكور فلا يلزم عليهم في ذلك جمع النقيضين ولا رفعهما لوجود الواسطة بين العين والغير بالمعنى
المذكور وبين نفيهما ايض واما ما قاله الامام والمص في بيان ذلك فكل منهما فاسد لما ذكره فظهر من هذا البيان
ان مقصود الامام والمص ههنا دفع ما اورد على الاشاعرة في قولهم ههنا لا هو ولا غيره بانه رفع للنقيضين
في الظاهر وفي الحقيقة جمع بينهما لان غير الشيء نقيض هو هو وان لم يكن دفع كل منهما تاما كما اشار اليه الش
فمن قال قوله قال الامام شروع في الجواب عما اورد على الاشاعرة في قولهم لا هو ولا غيره بانه مستلزم لدفع
النقيضين فقد غفل عن ربط هذا الكلام بهذا المقام لان هذا حاصل قول الامام وانما المهم ربط قوله قال
الامام بالمقام ~~فكان هذا باعثا على غفلته ههنا في تقرير المرام~~ فتفطن فيما قررناه وفيما نقرره فاقول حاصل
دفع الامام ههنا لما اورد الايراد المذكور ايض هو ان القول بان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه
ولا غيره اصطلاح منهم على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع
من بين افراد الدواب ~~وعلى هذا فالشيء بالقياس الى الشيء قد لا يكون عينا ولا غيرا وان كان حين الاجزاء على~~
~~معناه المشهور بلا تخصيص لا يخلو عن ان يكون اما عينا او غيرا~~ ولا شك انه لا منع في التسمية بل لكل
احد ان يصطلح اي معنى شاء باي اسم اراد فقد حمله الامام على الاصطلاح المجرد الخالي عن الباعث الصالح
ولذا رده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما فهمه لكان ذلك القول منهم بديهيا مستغنيا عن الدليل
اذ لا مشاحة في الاصطلاح مع انهم حاولوا اثبات ذلك بالدليل ولو لم يكن تاما ورده شارح المواقف
ايضا بما يقرب الى ما اشار اليه التفتازاني بانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى
وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه يعني

يعني انه اذا كان امرا لفظيا بمجرد اصطلاح منهم لكان امرا بديهيا فلا يجوز ذكره في الاعتقادات النظرية المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته قال كلام الشريف الى كلام التفتازاني وتبعهما الش المحقق وان كان عبارته ظاهرا
فيما قرره الشريف اقول ومن جملة استدلالاتهم على ذلك المدعى الاستدلال السابق وان كان فاسدا ايض انهم
ما بنوه على مجرد اصطلاح خال عن الباعث كما زعمه الامام نعم لو قيل انهم اصطلحوا على ذلك لباعث يصلح للباعثية
وهو الاحتراز عن تعدد القدماء لتم ذلك واندفع ذلك الايراد وهو الذي حققه شارح المواقف واشار اليه
الش سابقا ويشير اليه بقوله وانت خبير بان الغرض وهو نفي اه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
وهو نفي لزوم تعدد القدماء يعني ان الغرض من تعريف الغيرين والقول بان الصفة ليست غير الموصوف انما هو
نفي لزوم تعدد القدماء الذي الزمه المعتزلة على الاشاعرة في قولهم بان الصفات الحقيقية بانه يلزم ح تعدد القدماء
المتغايرة وهو كفر ومن البين انه لا يترتب هذا الغرض الجليل على القول بان التعريف المذكور والقول بلا غيرية
الصفات مجرد اصطلاح منهم بلا داع الى ذلك كما صدر عن الامام هذا نعم لو قيل انه اصطلاح منهم لاجل ترتب
الغرض المذكور عليه لكان مقبولا اذ الاصطلاح المبني على الفائدة الجليلة يكون مقبولا في امثال هذه المباحث
لا سيما اذا بنوا ذلك على دليل تم اولا فقد اشار بهذا الى ما قاله شارح المواقف بعد رد قول الامام والمص في دفع
الاعتراض بلزوم اجتماع النقيضين كما سبق والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا
على ما قالوا وايض لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لزمهم كون القدم صفة لغير الله فدفعوه
بذلك وايض لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى ذات الله اما بالاختيار فيلزم التس والحدوث في القدرة
والعلم والحيوة والارادة والحدوث فقط في البعض الاخر من الصفات واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات
في بعض الاشياء فعبروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات انتهى فقد اشار
الشريف بهذا الى ان تعريفهم المذكور وقولهم بلا غيرية الصفات اصطلاح منهم لكن لا كما زعمه الامام من انه
من قبيل التسمية اذ لا فائدة في ذلك ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية بل اصطلاح يترتب عليه فوائد
وان كان في الفائدة الاخيرة بحثا كما سبق من الش ومن البين ان مثل هذا الاصطلاح مقبول سواء كان
لهم عليه دليل تام اولا وهو الذي حققناه اولا واخرا وان غفل الناظرون عنه فظهر من البيان امران الاول
ان المراد من تعدد القدماء القدماء المتغايرة وهو المتبادر من اطلاق القدماء ايض اذ الغرض انما هو
نفي القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد اذ لا يمكن انكاره لمن يقول بالصفات الحقيقية فالنفي المذكور
انما هو بالنظر الى القيد الملحوظ اذ لا شك ان الغرض من تعريف الغيرين نفي التغاير كما اشرنا اليه الثاني
ان المراد بالمتغايرة القدماء المنفصلة والذوات القديمة وهو المتبادر من اطلاق القدماء ايض ولذا
منعوا اطلاق القدماء على الصفات مع قطع النظر عن الذات بان يقال الصفات قديمة لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منها قديم بذاته موصوف بصفات الالوهية وقالوا الاولى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته

... فهذا يدل على انهم

فالنفي المذكور يتعلق بهذا القيد ايضا نعم يلزم من نفي التغاير نفي الاستقلال ايضا بناء على ان التغاير لازم للاستقلال
ويلزم من نفي اللازم نفي الملزوم قطعا لكنه لا ينافي كون الاستقلال محكوما ظانيا في ضمن القديم وبالجملة فالاشاعرة بهذا
الاصطلاح الجليل الذي هو تعريف الغيرين والقول بلا غيرية الصفات دفعوا عن انفسهم في القول بالصفات
لزوم تعدد قدماء متغايرة مستقلة عليهم كما شنع المعتزلة بذلك عليهم وان كان يمكن لهم دفع ذلك على تقدير
عدم الاصطلاح المذكور ايضا بان المحذور انما هو ثبوت القدماء المتغايرة المستقلة والذوات القديمة لكن
دفعه بالاصطلاح المذكور اعني القول بعدم غيرية الصفات بناء على التعريف المذكور احسن حيث يلزم من نفي
التغاير نفي الاستقلال ضرورة ان كل ما هو مستقل فهو متغاير مع ما في القول بعدم غيرية الصفات منافع اخر
كما سبق نقله عن الشريف واما دفع لزوم ارتفاع النقيضين واجتماعهما فظاهر منه لا حاجة الى البيان ولا
وجه لجعل هذا القول منهم مجرد اصلاح لدفعه كما هو مقتضى قول الامام هكذا احقق المقام وقال صاحب
المواقف عطف على قوله قال الامام وجواب اخر بدل جواب الامام مبني على ان الغير بمعنى نقيض هو هو وحاصل كلامه
في دفع الاعتراض على المشايخ بلزوم ارتفاع النقيضين في قولهم لا هو ولا غيره انه ليس مرادهم ما فهموه من ظاهر
كلامهم حتى يرد عليهم ذلك بل مرادهم انه لا هو مفهوما ولا غيره هوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع
هوية لم يصح الحمل ولو كان عينه مفهوما لم يفد ايضا بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال ان الوجود
الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به كالاشاعرة لم يصرح بل قال لا عين
ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا
في الذهن كذا الحضه شارح المقاصد ثم اعترض عليه بما قاله الشريف وانت تعلم وكذا الشريف اعترض بذلك ايضا
اقول ولنا في توجيه كلام المص ههنا كلام شيدنا اركانه في المعالي بحيث يندفع اعتراضهم المذكور عنه وهو انه
لم لا يجوز ان يكون مراد المص بهذا الكلام ان الصفات التي هي المبادي لا هو مفهوما ولا غيره ذاتا اذ لا وجود لها
في الخارج حتى تكون غيرا له اذ الغير من اقسام الموجود ولا يأبى عنه قوله كما هو حكم سائر المحمولات لان ذلك
انما هو في لزوم الامرين هنا لا في كل وجه فان قلت كيف يمكن له ذلك قلت لان القول بالصفات الحقيقية
لا يخلو عن احد الامور اما الشك او الحدوث فقط ان كانت صادرة عنه تعالى اختيارا واما الايجاب والكل
فحاشا الاولان قطعا واما الثالث فلانه نقص في حقه تعالى والفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب غيرها
بان الاول كمال والثاني نقص مشكل فلذا اشار بهذا الكلام الى توجيه كلام المشايخ حسبما امكن واذا لم
يرض به تصريحا منهم وقد صرح نفسه في بحث العلم بانه لا ثبت في غير الاضافة وقد صرح هو وغيره من المحققين
بان الكليات الطبيعيات امور انتزاعية كيلا يلزم في مثل زيد انسان عدم صحة الحمل اذ لو كان الانسان مثلا
موجودا فاما بوجود اخر فيلزم حمل احد المتباينين على الاخر وهو محال وان كان بوجود هو عين وجود زيد
يلزم قيام المعنى الواحد بمحلين مختلفين وهو محال ايضا فلا بد ان يكون امرا انتزاعيا وفي البين ان مثل هذا

فذلك امر اخر لا ينافي غرض الاشاعرة

هذا جار في مثل قولنا الله تعالى عالم لان العلم اذا كان موجودا فاما بوجود اخر فلا يصح الحمل وان بوجود الله تعالى
فيلزم قيام المعنى الواحد بمحلين فيلزم ان يكون امرا انتزاعيا فان قالوا بان العلم موجود لكن لما لم يكن مغايرا لله تعالى
صح الحمل نقول فلم انكروا وجود الكلي الطبيعي ضرورة انه ليس بمغاير لوجود افراده على انهم انكروا وجود كثير
من الاعراض فما الداعي لهم الى القول بوجود الكيفيات النفسية والحق ان كلام المشايخ لا يخلو عن تسامح لكنهم
تسامحوا لئلا يؤدي مثل ذلك الى انكار الصفات بالكلية من العوام فلذا صانوا عرض الناس ودينهم وقالوا
بوجود الصفات والمص لله لما لاحظ ما ذكرنا صان عرض المشايخ وقال مرادهم انها اي الصفات لا هو مفهوما ولا
غيره ذاتا اولا وجود لها حتى تكون غيرا له فعلى هذا يندفع عنه الاعتراض الاتي وقد مال الى ما ذكرنا من كون الصفات
امورا اعتبارية الشريف العلامة والمولى الخيالي وغيرهم ونسب ذلك الى الامام الرازي ويدل عليه قول
المشايخ وجودها اي الصفات وجوده اي الذات وعدمها عدمه كما في شرح العقايد النسفية واذا تيقظت
بذلك الى العلامة ونسبا الامام في ذلك القول الى الاعتزال وانت تعلم انه هذا فاورده الشارحان
وتبعهما الشيخ وقد عرفت انفا اندفاعه عن المص وقيل في دفعه مراد المص في توجيه المذكور حمل الصفات
المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في المبادي لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم
والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغاير الذات بما يحمل المشتق منه على الذات
ينتج من الشكل الثاني ان الصفات ليست مما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع ايراد
المعتزلة بهذا الطريق ايضا انيق ولا يخفى فساده اما اولا فلان النزاع ههنا انما هو في المبادي لما ذكره
العلامتان فلا يمكن للمص حمل كلام المشايخ ههنا على المشتقات واما ثانيا فلانه ان اراد من المغايرة في
الكبرى المغايرة مطلقا على طريق الاستقلال اولا فلا يتم التقريب وان اراد به الاستقلال فهو قاصر لان
شأن المغايرة الغير المستقل ايضا كذلك فلا يتكرر الوسط واما ثالثا فلان النتيجة المذكورة غير
مطلوبة ههنا بل المطلوب انما هو دفع الاعتراض على قولهم المذكور بلزوم ارتفاع النقيضين والحق ان هذا
على تقدير صحته من واد وكلام المص ههنا من واد اخر فحير بين الوادين وصار اضحوكة للناظرين
انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء اي المغايرة المستقلة فكفروا بذلك المشايخ العظام
وحاشاهم عن ذلك وسيجيء تفصيله مجيب عن ذلك بنفي التعدد اي المستلزم للمغايرة كما يدل
عليه قوله بناء على انها لا هو ولا غيره والا فالتعدد ولا يمكن لم انكاره كيف وقد حصروا الصفات في سبعة
وزاد الماتريدية عليه واحدا اخر فصارت ثمانية عندهم فلا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة
الصفات وتعددها وانما الحق من النفي المذكور نفي المغايرة ويلزمه ايضا نفي الاستقلال ضرورة ان
نفي المغايرة اللازم يستلزم نفي الاستقلال الملزوم فالشيخ اشار بهذا الكلام الى ان الاشعري انما عرف
الغيرين بالتعريف المذكور وحكم بعدم غيرية الصفات دفعا للاعتراض المعتزلة عليهم في القول بالصفات

لله
وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ههنا من انه لو سلم ان مراده
بهذا الكلام كون المبادي لا هو ولا غيره كما قررناه فهذا معنى
كون الصفات عين الذات والاشعري لا يقول بذلك انتهى
لانه وان لم يقل الاشعري بذلك لكن لا منع في ان يكون
مراد المص صونا لغرض المشايخ كما قررناه فتدبر
وتاويلها بتين العبارتين بالاستلزام بان يقال معناه
وجودها مستلزم لوجوده وعدمها مستلزم لعدمه خروج
عن ظاهر العبارة
كلنبوي

مع المنافع الاخر الذى نقلناها عن الشريف فى تحشية قول الش وانت خبير بان العرض اه وليس كما زعمه الامام
من انه مجرد اصطلاح كالدابة فى ذوات القوايم الاربع وهى اى اصطلاح اجدى نفعا مما يترتب عليه اعتراضات
الخصم بل دفع ما يتوهم انه خلاف الواقع ايض فطالع المقام ولا تغتر بما ضبط فيه الانام واستدل
المعتزلة عطف على قوله واستدل القائلون بانها لا هو اه اى استدل المعتزلة على ان ليس لله تعالى
صفات حقيقة اه ولعل ايراده بعد جعلهم مشاركين للفلاسفة فى الاستدلال على نفى الغيرية كما سبق
فى اول المبحث للاشارة الى الاستدلال الخاص لهم فى هذا المطلب بل لجمهور المتكلمين القائلين بنفى الصفات
الحقيقية ايض ولذا جعل شارح المقاصد هذا الوجه خاصا بالمليين وانما اورده ههنا لكونه معارضا
لما قاله الاشاعرة ومجابا بما ذهب اليه الاشعرى واصحابه فى تعريف الغيرين وفى القول بعدم غيرية الصفات
للموصوف فيظهر منه فائدة القول المذكور جدا والجواب ان حاصله منع بطلان اللازم فى قوله فيلزم
تعدد القدماء لان تقديره وهو كفر بط ولما كان ذلك مدللا بقوله والنصارى اه ارجع المنع الى ذلك
وهو ظ ولهذا اى لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء جوزوا انتقال بعضها وهو صفة العلم
الى بعض الابدان وهو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الاخر وهو صفة الحيوة الى بعض اخر من الابدان
وهو بدن مريم عليها السلام رضى الله عنها فكان هذا التجويز المذكور برهانا انيا لاثباتهم قدماء متغايرة
مستقلة قال فى شرح العقايد النسفية والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم
اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل من ذاته
تعالى الى بدن عيسى فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة هذا واعترض عليه بان حديث
الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم حيث زعموا اتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح عليه السلام
بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور ولو سلم فلا كفر فى اثبات القدماء المتغايرة بالذات
ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة ولو سلم ذلك ايض فغاية ما لزم
عليهم لزوم الكفر لا التزامه اذ لم يصرحوا بالانتقال المذكور واللزوم ليس بكفر بل الكفر هو التزامه
وليس لزوم الاستقلال للانتقال بينا حتى يكون ذلك من قبيل التزام الكفر لجواز ان يجوزوا انتقال
العرض والصفة من محل الى محل ومن موصوف الى موصوف وذلك الانتقال ليس بديهى الاستحالة والا
لما احتاجوا فى بيانها الى دليل فالوجه فى جوابهم عن الاعتراض على الاشاعرة ان يقال تكفير النصارى
ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم الهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء
كان بطريق الحلول والاتحاد او بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب
لحما ودما وغير ذلك من ترهاتهم كما دل عليه قوله وما من اله الا واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذى قالوا
ان الله ثالث ثلثة اه انتهى وفيه بحث اما اولا فلان ذلك الزعم على تقدير ثبوته جهالة اخرى منهم فلا

المعترض والمجيب هو المولى الخيالى وناظروا
كلامه ونقله الفاضل المحشى ههنا
والحبوة وسموها الاب
والابن وروح

فلو يلتفت الى امثالها لان الاشراق من شان الجواهر والعلم قائم بذاته تعالى وقياسهم فى ذلك فاسد واما
ثانيا فلانهم اثبتوا بهذا التجويز قدماء مستقلة كل منها واجب لذاته لانهم جعلوها اجزاء الاصل الواحد حيث قالوا
الله تعالى جوهر واحد له اقانيم ثلثة وجزء الواجب لذاته ليس واجبا لذاته ولا كذلك ما اثبته الفلاسفة من القدماء المتغايرة
واما ثالثا فلانهم يتجويز هذا الانتقال المذكور لزمهم الكفر لزوما بينا لا فرق بينه وبين الالتزام اذ لا شك
انه لا استقلال لا ازم بين للانتقال واحتمال تجويزهم انتقالا لعرض من محل الى محل والصفة من محل موصوف
الى موصوف بط اجماعا اما عند الفلاسفة فظ واما عند المتكلمين فلانهم جعلوا الانتقال من خواص المتحيز
بالذات فكيف يجوز انتقاله بعد حصوله فى محل الى محل لخ وما ذكروه فى بيان الاستحالة المذكورة من قبيل
الشبهات التى تورد لازالة الخفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة وذا لا يضر فى كون الاستحالة بديهية
والحق ان من تصور حقيقة العرض جزم باستحالة انتقاله من محل الى محل والشك انما ينشأ عن الغفلة
لمن تصور حقيقة العرض كما وقع مثله لمن غفل عن تصور معنى الكل والجزء فشك فى كون الكل اعظم من الجزء
ولئن سلمنا عن الكل فتجويزهم المذكور يستلزم خلوه تعالى عن العلم استلزاما لا خفاء فيه واى كفر
اشنع من هذا تعالى الله عن ذلك واما رابعا فلان الغرض من الجواب المذكور فى الشرح انما هو فائدة القول
بعدم غيرية الصفات واذا لم يكن ذلك الجواب تاما وكان كفرهم انما هو لاثباتهم الهة ثلثة لم يبق فائدة
للقول بعدم غيريتها بل لا مضرة فى القول بغيريتها فالجواب المذكور وان دفع تشنيعهم عن الاشاعرة
لكنه خارج عما هو المقصود ههنا فالحق ان الفخرى بالتجويز المذكور لزمهم القول بالهة وذوات ثلثة
كلها واجب لذاته لزوما بينا لاخفاء فيه عند الناقد والاية المذكور مصرحة بذلك وهو الذى اراده
الشارح وغيره ههنا ولذا جعل المولى الحيالى تكفيرهم بالاية المذكورة علاوة لتكفيرهم بتجويزهم الانتقال
المذكور حيث قال بعد تقرير الجواب المشار اليه فى الشرح على ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلثة انتهى فغرضه انما هو تأييد
الجواب السابق بالاية المذكورة وبهذا التحقيق اندفع ما قيل على الحيالى ايضا من ان القول بالثلثة كاف
فى تكفيرهم اذ المراد تسويتهم الثلثة فى استحقاقهم العبادة فالصواب ان يقول كانوا يقولون بالهة
ثلثة وبتلك قوله وذوات انتهى لا يقال قد ذكر فى المواقف وغيره انه لا مخالف فى مسئلة التوحيد الا الثنوية
اى المجوس دون الوثنية لانهم انما يقولون بتعدد المعبود لا بتعدد الواجب لذاته لانا نقول نعم لكن لزمهم
ذلك لزوما بينا كما عرفت ولو صرحوا بذلك لم يبق حاجة الى هذه الكلمات على ان قوله تعالى اانت قلت للناس
اتخذونى وامى الهين من دون الله صريح فى قولهم بذوات ثلثة والاية يفسر بعضها بعضا فالمراد
من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة هو الذوات الثلثة فافهم هذا المقام واعلم ان الامام
الرازى ذكر فى الاربعين تقسيما مضبوطا فى مذهبهم فقال بالحلول او بالاتحاد اما لذات الله تعالى

كما نقله المولى الحيالى عن شرح المقاصد م

سالكوفهم

او لصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح عيسى او بالنسبة الى بدنه واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك بل يقولوا انه تعالى
اعطاه قدرة على خلق الاجسام والحياة وعلما بالمغيبات واما ان لا يقولوا ايضا بذلك بل سماه ابنا تشريفا
كما سمى ابرهيم عليه السلام خليلا على سبيل التشريف فهذه هي الوجوه العشرة التي يحتملها كلامهم فكلها باطلة
والحق هو العاشر اذا عرفت هذا فظاهر ان تكفير جميع فرق النصارى انما هو لانكار نبوة محمد عليه السلام
والا فحديث الانتقال لا يطرد في كل من الاحتمالات المذكورة فتدبر واعلم انه اقول لما استفيد من
المباحث السابقة ميل الشيخ الى عدم زيادة الصفات كما حققناه في مواضع اعتذر عن ذلك بانه ليس في
القول بعدم الزيادة انكار شئ من الضروريات مع عدم مساعدة البراهين القطعية على القول بالزيادة
كما عرفت ضعف البراهين على ذلك ولا يلزم من القول بعدم الزيادة انكارها رأسا حتى يلزم انكار ما هو
من الضروريات الدينية بل الحق منه انما هو نفي كونه صفاته حقيقية لاستلزامه النسبة او الحدوث او الايجاب
والكل محال كما حققناه وهذا النفي يجامع القول بان الله تعالى عالم وقادر ومريد وغير ذلك فلا محذور
فيه فما قاله المحقق في المواقف من ان المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفي الصفات فلعله محمول على انكارهم
اياها رأسا من حيث لزوم ذلك لكلامهم حيث قالوا عالم لا علم له وعالميته زائدة كما حققناه في صدر المبحث
او من قبيل النقل عن الغير ويؤيده التعبير بصيغة المجهول والا فان كان مرادهم انها امور اعتبارية
غير موجودة في الخارج فلا يجوز تكفيرهم وما قيل من انه محمول على التهديد والتشنيع عن مذهبهم فليس
بشئ اذ ما ذهبوا اليه ههنا مال اليه كثير من المحققين منهم صاحب المواقف نفسه والشريف العلامة
والشمس المحقق والمولى الخيالي وغيرهم الا ان يكون مراده التهديد والتشنيع بالنظر الى عوام الناس
وقد سمعت عن بعض الاصفيا قيل هو المولى الجامي قدس سره ويؤيده المعاصرة بينه وبين الشمس
لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فالمراد به وفي بعض النسخ فانما تيسر أي له ما كان
غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري وذلك لان الكشف طور وراء طور العقل وارد الهي صحيح
لا يخالطه فكر نظري عقلي فلا شك انه مفيد لليقين قطعا ونحن على ساحل التمني بذلك بعناية الله تعالى
نعم من كان مشغولا بالافكار النظرية يصعب له الاطلاع على الامور بالكشف وأنى بذل جهد قال (فتوحات المكية م)
الشيخ الاكبر قدس سره في بعض تصانيفه نقل عن الغزالي انه قال اخلصت اربعين يوما لكي ادرك
القوم اي الصوفية الكاشفين فلم يتيسر ذلك لي ثم اخلصت اربعين اخرى فلم تيسر لي ذلك ايضا ثم
اخلصت اربعين اخرى فلم تيسر لي ذلك ايضا فعلمت انا لا ندرك القوم ثم قال الشيخ الاكبر قدس سره
وذلك لاشتغاله في جل عمره بالافكار النظرية وركوزها في الجبلة بحيث لا يمكن المفارقة عنها الا لمن سبقت
العناية الازلية اقول فالحق ان امثال هذه الحقايق تدرك بالكشف الصحيح لمن يكون ذلك الا لمن سبقت
العناية الازلية كالعلماء المحققين من اكابر الصوفية قدس الله اسرارهم وحشرنا في زمرتهم ولا (كلنبوي)

ولا ارى باسا فى اعتقاد احد طرفى اه قد عرفت منا مرارا ما فى احد الطرفين من المحذورات فح يترجح الطرف الاخر والله اعلم
بالاول والاخر كيف وهو تعالى هو الاول والاخر قال المص فهو عالم اشار بفاء التفريع الى ان المسئلة السابقة اعنى
قوله متصف بصفات الكمال دليل له ولا بعد فى ان يكون بعض المسائل دليلا للاخرى كما صرح به فى المواقف وقدم
صفة العلم لكونه اشمل من سائر الصفات حيث يتعلق بجميع الموجودات الذهنية والخارجية بخلاف ما عداها
ولم يقل عالم بعلمه كما هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فى القول بالصفات الحقيقية اذ الدلائل الاتية
لا تثبت الزيادة وقد سبق دلائل زيادة مطلق الصفات فلا حاجة الى اعادتها او نقول اشار بهذا الكلام
الى كون الصفات اعتبارية ولذا كان قوله فهو عالم مشتركا بين جميع الفرق من المتكلمين بل بين الحكماء ايض فافهم
وقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم فى الظاهر وفى الحقيقة دليل للمسئلة السابقة والا لكان هذا
الكلام مدللا بدليلين السابق واللاحق وذا لا يجوز بدون العطف كذا قيل وفيه بحث لان زيادة الصفات
قد بينت فيما سبق بالبراهين وفى ضمنها يثبت اصل الصفات ايض فما الحاجة بعده الى ايراد دليل اخر
له وبهذا اضمحل ما قاله ايض من ان ما تضمنه المقدمة السابقة ليس بديهيا بل هو نظرى يحتاج الى دليل
ولم يذكر بعد هذا الا ان يقال الثبوت فى السابق ضمنى والمقصود ههنا اثباته اصالة وصراحة على ما هو مقتضى
التفريع ايض ولك ان تجعل الفاء تفصيلية فالمحتاج ح الى الدليل انما هو هذا الكلام لكنه بعيد نعم لو قيل ان
معنى قوله متصف بصفات الكمال انه عالم قادر الى غير ذلك لكنه اجمل اختصارا لم يبعد لكن لا يحصل ح بالقول
السابق الاشارة الى كون الصفات زائدة مع انها مطلوبة هناك كما بينه الش اما سمعا قدمه
لشرفه ولكون العقلى لا يعتد الا به ولكون الثانى طويل الذيل ايض فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله
الا هو عالم الغيب والشهادة قال البيضاوى رحمه الله تعالى ما غاب عن الحس من الجواهر القدسية واحوالها
وما حضر له من الاجرام واعراضها وتقدم الغيب لتقدمه فى الوجود وتعلق العلم القديم به او المعدوم
والموجود او السر والعلانية انتهى فقد خص الغيب بالممكنات والظاهر ان الغيب يندرج فيه ذاته تعالى
ايض حتى يندرج علمه تعالى بذاته فى هذه الاية ايض فالاولى ان يقال الغيب نوعان غيب مطلق وهو ما لم
يتعلق به علم مخلوق اصلا ويسمى غيب الغيوب ايض كذاته تعالى وغيب مقيد وهو الذى لم يتعلق به علم مخلوق معين
وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق سواء كان ذلك المخلوق من عالم الشهادة او لا فالغيب
المذكور شامل للانواع الثلثة والكل مقابل للشهادة مطلقة او مقيدة فلا وجه ايض لتخصيص الغيب
ههنا بالغيب المطلق بقرينة المقابلة كما توهم واللام فى الغيب وكذا فى الشهادة للاستغراق الحقيقى اذ لا
قرينة للعهد والمعنى عالم كل غيب وشهادة والحكم الاول كالدليل للحكم الثانى لانه اذا كان كل غيب واجبا
او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا معلوما له تعالى يلزم ان يكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوما له قطعا
فدلت هذه الاية على انه تعالى عالم بجميع المعلومات قيل هذه الاية مع دلالتها على المدعى تتضمن دليلا اخر اوردوه

كلنبوى

كلنبوى

على هذا المطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار اذ ما هو الواقع في نفس الامر
بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا اختار في الدليل المسعى هذه الاية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع
ان الاستغراق مصرح بها فيها لان الشئ في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على ما يعم الموجود والمعدوم
لاقرينة له ومع ذلك لا تتضمن طريق القدرة والاختيار مع انها كذلك كما اشار اليه شارح المقاصد وتضمن
هذه الاية طريق القدرة اقتصر في الدليل العقلي على طريق الاتقان انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان معنى قوله تعالى
لا اله الا هو لا موجود الا هو ولو سلم ان معناه لا معبود الا هو بقرينة قوله تعالى عما يشركون فلا نسلم انه يلزم ان
يكون خالقا لكل شئ بالاختيار لا سيما عند المعتزلة ولو سلم ذلك فالملازم من ذلك كونه عالما خلقه ولما يقبل
الخلق من الممكنات المعدومة والمدعى اعم من ذلك ثم انه يحصل ح تسبيح في النظم حيث دل قوله تعالى عالم الغيب فلا يدل
ما دل عليه ما قبله واما ثانيا فلانه لا فائدة في تضمن الاية طريق القدرة لان ذلك الطريق لا يتم الا بمقدمات
عقلية قطعا وان اراد ان الاشارة الى نفس الطريق كاف في ذلك فلا فرق في ذلك بين الايتين لان علمه
تعالى بكل شئ كما في الاية الثانية هو العلم بحقيقة كل شئ وخواصه واحواله وذا لا يكون الا بكونه مخلوقا له تعالى
مع ضرورة انه لو لم يكن مخلوقا له لا يحصل العلم المذكور كما شاهده من احوالنا جدا فالاية الثانية تضمنت
ذلك الطريق ايضا على ان التضمن المذكور لو كفى في الاكتفاء لم يكن حاجة الى ذكر طريق الاتقان ايضا لما ذكرنا
انا المراد من العلم في الايتين العلم بالحقايق والاحوال والخواص وذا لا يكون الا بصدور الاشياء عنه تعالى
على طريق الاتقان وآلخ ان كلا من الطريقين طريقة عقلية لا فائدة في ايراده في الاية الكونية بل الاية انما
في امثال هذا المقام للاعتداد بالمدعى وهو الثابت ههنا باحد الطريقين وآما ثالثا فلانا نمنع ان طريق القدرة
هو العمدة والاصل ههنا وما ذكره شارح المقاصد من ان المحققين على ان طريقة القدرة اوثق من طريقة
الاتقان لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري موجودا يستند اليه تلك الافعال
المتقنة ويكون العلم والقدرة فيه وذهب بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه
يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه تعالى قادر مختار اذ الايجاب بالذات
من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب انتهى
فمنظور فيه لانا ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان نقول لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا
يستند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود الصادر عنه بالايجاب اما ان يكون قديما او حادثا والاول
باطل لما تبين من حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث الى الموجب
انما يكون بتسلسل الحوادث والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وقد ثبت بطلان التسلسل ايضا
واما كون هذا الكلام الذي قررناه دليلا على قادريته تعالى فلا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى
طريق القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لا

لا حاجة الى ايراد السؤال المذكور والى بيان عدم اندفاعه الا بالتجاء الى طريقة القدرة بل يكفي ان يقال من كان فعله
متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدوره عنه بالقصد والاختيار والحق ان صدور الفعل عنه تعالى بطريق
الاتقان يستلزم كونه عالما وقادرا معا فطريقة الاتقان اشمل من طريقة القدرة فالاثبات بالطريقة الاولى
يستلزم بالطريقة الثانية فلذا اختار الشارح المحقق طريقة الاتقان وقد اختارها ايضا في شرح العقايد العلامة
التفتازاني ومن غفل عن هذا قال لما قال فلان الافعال المتقنة اي المحكمة المشتملة على لطائف صنع
وبدايع حكم وغرائب الترتيب وعجايب المحاسن والمصالح وجمع الافعال اما لانه هو الواقع واما لان اتقان فعل
واحد لا يدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد بليغ بحسب الظاهر اذ لا يدل ذلك على بلاغة متكلمه لجواز ان يكون
ذلك من الاتفاقيات كما قيل والحق ان فعلا واحدا متقنا ايضا يدل قطعا على علم فاعله لانه وان كان واحدا
لكنه مشتمل على الوف من البدايع والحكم ويدل عليه ما قرره شارح المقاصد ههنا حيث قال انه تعالى فاعل
فعلا متقنا محكما وكل من هو كذلك فهو عالم اه وقياس هذا المقام على صورة البلاغة فاسد قطعا نعم
لو قيل يجوز خفاء الضروري على بعض العقلاء فلذا اورده بصيغة الجمع اشارة الى تكرر امثاله لم يبعد
وتلخيص الاستدلال انه تعالى فاعل افعالا متقنة محكمة وكل من هو كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
وينبه عليها بان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة
علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فقد اشار الى بيانها بقوله ومن تفكر اه اي من تفكر في الافاق
والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان
واعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات ووجد دقايق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل
كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والايات الافاقية هي الافلاك
والعناصر بما فيهما من الجواهر والاعراض وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام يحار فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على
ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوانات والنباتات مع ان الانسان
لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا دقي الى عالم الروحانيات من الارضيات
والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات كما نطق به قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
والايات الانفسية هي الاعضاء والاعصاب وما اودع فيها من المنافع واللطائف لاولي الالباب
على اتساق واحكام يحار فيها الفحول ولا يفي بها كرام العقول على ما يشهد بذلك علم التشريح وعلم الطب
وعلم الانسان كيف وذلك الجرم الصغير خلاصة الاوائل والاواخر وزبدة عجايب الدهر الداهر قد عجنه الله

كلنبوي م

اذا تأمل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها [illegible] الآلات المتناسبة [illegible]

تعالى بيد قدرته اربعين صباحا فكان بذلك مفتاحا لاسرار العوالم العلوية والسفلية ووضاحا لمشكلات الغوامض
الكيانية بشرط ترقيه من العالم الهيولاني الى حضرة الحق بالجد الحقاني كما نطق به قوله وفي الارض ايات للموقنين وفي
انفسكم افلا تبصرون هذا هو المناسب للتنظير بالاية المذكور ولقوله ومن تفكر في بدايع الايات وفي نفسه اه
حيث جمع الش بينهما كما في الاية والعجب من الفاضل المحشي انه ذكر ههنا عبارات موثقة ماخوذة من صريح شرح
المقاصد لكنها بعيدة عن تحشية هذا المقام لان شارح المقاصد اكتفى في الاستدلال باتقان افعاله في العالم
وقرر العبارات المذكورة في الايات الافاقية ولا كذلك هذا المقام فالوجه ما قررناه اولا وثانيا ثم تاويل
قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق اه بما قررناه هو المناسب لهذا المقام وهو الذي اعتنى به اكثر الاكابر
ولائمة التفسير فيها كلمات جليلة غير ما ذكرنا والضمير في انه الحق للقران او للرسول او للتوحيد او لله تعالى
كما في البيضاوي والاستدلال بهذه الاية ههنا انما هو على الاحتمال الاخير اذ الكلام في كون الله تعالى عالما
والمعنى والله اعلم سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم بتاملهم فيها وما فيها على ما فصلناه حتى اذا تاملوا فيها
حق التامل يظهر لهم ظهورا بينا ان فاعلها بهذه العجايب والحكم هو الله تعالى وهو الحق الثابت في الواقع الموصوف
بالقدرة الكاملة والعلم الكامل وهذا القيد ملحوظ هنا قطعا بمقتضى كلمة حتى التي هي للغاية ويدل عليه
سياق هذه الاية حيث قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فاندفع ما قيل من ان هذه الاية لا تصلح
شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى وما قيل في دفعه من ان الضمير اذا كان راجعا الى الله تعالى
كان عبارة عن الذات المستجمع لجميع الصفات الكاملة اذ الجلالة انما وضعت لذلك فح يفيد اتصافه بعلمه
الكامل فليس بشيء اذ المسند اليه لا بد ان يكون مسلم الثبوت حتى يحصل فائدة الحكم عليه بشيء والغرض من الاية
انما هو بيان وجوده تعالى واتصافه بالصفات الكاملة بمقتضى الغاية فاذا كان ذلك الاتصاف ملحوظا
في ضمن الجلالة لفات فائدة الحكم والغاية على انه لا يتم بالنظر الى سياق الاية اعني قوله تعالى اولم يكف
بربك الاية حيث ترك الجلالة فيها ولعل ما قررناه في التوجيه هو مراد ما قيل في معنى الاية حتى يتبين لمن
رأها وتفكر فيها انه هو الحق المتصف بالصفات الكاملة فليس في كلام هذا القائل الاخير غبار هكذا
حقق المقام بقي ههنا كلام وهو ان الش اورد دليلا سمعيا لاثبات اصل العلم كما عرفت مع انه يرد
عليه كما في شرح المقاصد ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة
فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما ورده شارح المقاصد بان الظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه في صفة
الكلام على ما صرح به الامام ولذا لم يورد المص في المواقف دليلا سمعيا لاثبات العلم والقدرة والارادة
والحيوة واورد الدليل السمعي لاثبات السمع والبصر والكلام لكن شارح المقاصد اورد الدليل السمعي والعقلي
لاثبات شمول العلم ولشمول القدرة بكل معلوم ومقدور وان لم يورده في اثبات اصل العلم والقدرة لا على شمولهما

ط نعم ذكر كما في اثناء عباراته علم التشريح بهذا اللفظ فقط منه

كلنبوي م

بالصفات الكاملة وليس مراده ان المتصف بالصفات الكاملة معنى الحق كما توهم كلنبوي م

اي منع التوقف م

اي اثبات ارسال الرسل م

سوى شمول القدرة قبل توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم يوجب توقفه على اصل العلم وعلى شموله م م

كلنبوي م

شمولهما وسيجيء من الش في بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايض لانه موقوف على المعجزات ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى وعلى شموله للممكنات فقط لا لمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنعا فلا بأس ان يورد الدليل السمعي في شمول العلم لا في اصله ولا في القدرة ايض لا في اصلها ولا في شمولها وان كان الايراد لاجل تأييد الدليل العقلي للاعتداد به لا للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورد في الكل اقول كما ان الارسال موقوف على اصل العلم والقدرة كذلك موقوف على شمولهما ايض اما في القدرة فلما حققه الش واما في العلم فلانه لابد في الارسال من العلم بالمرسل والمرسل اليهم والاحكام المرسلة والقدرة على الارسال والمجازات اليهم ~~كما اعترف القائل به في حاشية~~ وكذا لابد فيه من العلم بما يجوز ويمتنع في حقهم وبما ينفع ويضر لهم وباحوالهم وبخصائصهم وما يقتضيه قابليتهم اذ الشرايع انما تشرع بمقتضى الوقت وبمقتضى خواص الامم فالحق ان الارسال كما يتوقف على شمول القدرة كذلك يتوقف على شمول العلم لجميع المعلومات ضرورة ان كل رسول يفيد امته العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ولا شك ان الكل وحي الهي وقد قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقد حقق في محله عدم جواز الاجتهاد للانبيا ومن جوزه جعله وحيا ايض فكيف يجوز عاقل ان الارسال لا يتوقف على شمول العلم فكما لا يجوز ايراد الدليل السمعي لاثبات اصل العلم والقدرة وشمولهما كذلك لا يجوز ايراده لاثبات شمول العلم ايض للزوم الدور الباطل في الكل بل الايراد في الكل انما هو لاجل تأييد العقلي بالسمعي للاعتداد به وايراد الش المحقق ههنا كذلك فلذا اكتفى بايراده في اثبات اصل العلم لاجل التأييد ولم يورده في بيان شمول العلم لان اثبات الاصل اذا كان مؤيدا بهذه الاية يكون اثبات الشمول مؤيدا بها ايض قطعا على ما حققناه في توجيه الاية المذكورة واما عدم ايراد شارح المقاصد الدليل السمعي لتأييد اثبات اصل العلم والقدرة بحيث لا يحتاج الى تأييد بخلاف دلائل شمولهما اذا كانت مؤيدة بتلك الادلة السمعية يكون دلائل اثبات اصل العلم والقدرة مؤيدة بالطريق الاولى هذا فدع عنك خرافات الاوهام ولا يرد ان اه اقول هذا الايراد نقض اجمالي على الدليل المذكور بالجريان والتخلف كما اشار اليه المص في المواقف حيث اورد اولا على الدليل المذكور سؤالا بالترديد بان يقال المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمم ان فعله تعالى متقن اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويمكن تصوره على وجه اكمل وان اردت به الموافق لها من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما اولا كاحراق النار وتبريده ثم قال كيف وانه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجا ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع الاشكال وهذا لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم هذا وشارح المقاصد اورد

فلعدم الاحتياج هنا م

اورد هذا النقض الاجمالي على طريقة القدرة بعد ما اورد ما يقرب التزديد المذكور على طريقة الاتقان فعلى
ما ذكره شارح المقاصد يكون ايراده هذا الايراد على طريقة الاتقان اشارة الى ما حققناه من ان طريقة
الاتقان مستلزمة لطريقة القدرة وان الاولى اشمل من الثانية فاقيل من انهم اوردوا هذا السؤال بالتزديد
المذكور فعلى الاول منع وعلى الثاني نقض اجمالي واشار اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورده بطريق
النقض الاجمالي محل تأمل ولا يسا عده بيانهم كما قررناه هذا وحاصل عدم الورود منع الجريان اولا مستندا
بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست بمخلوقة لها فلا تدل على علمها بل مخلوقة لله تعالى فتدل على علمه
تعالى ومنع التخلف ثانيا بعد تسليم الجريان مستندا بظاهر الكتاب والسنة كما ذكره الشارح قيل لعل وجه
تسليم الجريان ان السند المذكور لمنع الجريان باطل اذ لو صح لما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين
بمصنفاتهم المتفاوتة اتقانا والملازم ظاهر البطلان فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الايجاد
والكسب فلهذا بادر الى التسليم وفيه بحث اذ الكلام ههنا مع دليل الاتقان ومن البين ان الاتقان
بالمعنى الذي قرروه لا يوجد الا في الصدور ايجادا ولذا خصصوا المدعى ههنا بالعلم الكامل وهو لا يوجد
الا في الخلق دون الكسب نعم لو اورد ذلك النقض على طريقة القدرة كما فعله شارح المقاصد لكان
لما ذكره وجه لكنه لا يمكن ههنا لما ذكرناه واما تفاوت علومهم بمصنفاتهم فيتفاوت كسبهم جدا ثم ان
ان الافعال الصادرة عن الحيوانات اذا لم تكن مخلوقة لها فغاية ما لزم ههنا صدورها عنهم بحواسهم
الظاهرة تدل على علمها ايضا ولا يلزم الفساد المذكور ايضا وتلخيصه انه لو سلم عموم الصدور من الايجاد
والكسب لكن لم لا يجوز ان يكون كسب الحيوانات بمجرد حواسهم الظاهرة فلا يلزم الفساد المذكور
ولا علمها ايضا بما صدر عنها لان ذلك موقوف على ثبوت العلم وتحقق الحواس الباطنة فيها فح يندفع ما ذكره
عن شارح المقاصد ايضا ولكن لما كان الكلام المذكور من قبيل الكلام في اول المسئلة سلمه بعد تسليم
كون الصدور اعم من الايجاد والكسب فمنع التخلف فتدبر فانه دقيق قال الله تعالى واوحى
ربك الى النحل الاية ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للايحاء على المعنى المختص بالانبياء كارسال الملك لكن الصحيح
ما ذهب اليه اكثر المفسرين من ان الايحاء هنا بمعنى الالهام والمعنى والهمها وقوى في انفسها ففهمته فدل الاية
المذكورة على علمها لان الالهام نوع من العلم ومن افاعيلها العجيبة انها تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع
وتضع وسطها سدا بحيث لا يخالط البيوت من جانب مع البيوت من جانب اخر ولا يمكن لعقلاء البشر بناء مثل تلك
البيوت الا بالآلات والادوات من المسطر والبيكار ومنها اختيارها للبيوت المسدسة لانها اوسع الاشكال
ولا يقع بينها خلل وفرج كما يقع بين سائر الاشكال ومنها ان يكون بينها رئيس لقبه يعسوب نافذ الحكم على ما سواه
وهم يخدمونه ومنها انها اذا انفردت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا اراد واعودها الى
وكرها ضربوا الطبول والملاهي والآلات الموسقية فترجع بذلك الى وكرها ومنها انها تبني بناء على هيئة

هيئة ما رأته امام وكرها بشرط دوام ذلك عنده وقد شاهدناه في بعض الاشياء وسمعنا عن بعض الراقبين
لها انها بنت بناء على هيئة الابريق والطست لما شاهدتهما امام وكرها وغير ذلك من الغرائب وكذلك للهدهد
وللثعلب وغيرهما اعاجيب ذكرت كلها تدل على علمها قال المص بجميع المعلومات اي الماهيات التي من شانها ان تكون
معلومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره متغيرا ذلك الغير او لا موجودة او معدومة حقيقية او اعتبارية
فاشار المص بهذا الكلام الى رد ست فرق من المخالفين لهذا الاصل كما في المواقف الاول من قال من الدهرية لا يعلم
نفسه والثانية من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا الثالثة من قال لا يعلم غيره مع كونه تعالى عالما
بذاته الرابعة من قال لا يعقل غير المتناهي الخامسة من قال وهم جمهور الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
السادسة من قال لا يعلم الجميع بمعنى رفع الايجاب الكلي فرد الفرقة الثانية بقوله عالم والباقية بقوله بجميع المعلومات
على ما فصلناه في معناه لكن على ان يكون لفظ الجميع بمعنى ما يطلق عليه لفظ الجميع افراديا كان او مجموعيا فبا
لاول يحصل رد ما عدا الفرقة الرابعة وبالثاني يحصل رد الرابعة وذلك لان تعقله غير المتناهي لو كان على سبيل
الكل الافرادي لجرى برهان التطبيق في معلوماته تعالى ح فيلزم اما الانتهاء او تساوي الناقص للزائد على ما سبق
تفصيله في مبحث الحدوث فتعقله تعالى غير المتناهي انما يكون بمجموعه من حيث المجموع فرد الفرقة الرابعة
بهذا الكلام انما يكون بحمل لفظ الجميع على معنى ما يطلق عليه الجميع وان لم يكن الرد مقصودا في هذا المقام بل المقصود
انما هو رد باقي الفرق فليت شعري لم ادعى الفاضل المحشي انسبية هذا الوجه الاخير بهذا المقام بل المقصود
ههنا اثبات العلم التفصيلي بالمعلومات ورد المخالفين في ذلك فالانسب بهذا ان يحمل لفظ الجميع على معنى
الكل الافرادي كما هو الظاهر منه ايض اما علمه بغيره فلما سبق اه يقال ان صدور تلك الافعال المتقنة
عنه تعالى يدل على علمه الكامل بكل ما يصدر عنه تعالى قبل صدورها وبعده اما الثاني فظاهر واما الاول
فلانه لا بد ان يكون الموجود معلوما له قبل وجوده ليصح الترجيح والايجاد له فظهر بهذا علمه بغيره مما يصح
ان يعلم موجودا كان او معدوما واندفع ما توهم من ان الافعال المتقنة انما تدل على علمه الكامل بما صدر عنه من الموجودات
وهي بعض المعلومات لا جميعها فلا ينطبق الدليل على المدعى ولكون هذا الاستدلال وانما هو بصدور الافعال المتقنة
عنه تعالى وكون تلك الافعال غير الذات لا يرد عليه انه يثبت بهذا علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم ايضا فلا
حاجة الى قوله واما علمه بذاته نعم يستدل بعلمه بغيره على علمه بذاته لكن هذا امر اخر اشار اليه الش واما ما قيل
من ان العلم يقتضي اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي التغاير بينهما فيكون الشيء كلنبوي م
مما يصح ان يكون عالما بذاته محل تامل ولذا انكره بعض الفلاسفة فمما لا حاجة اليه في دفع الايراد المذكور على ما
اشرنا اليه على انه لو تم ما ذكره لزم عدم تمامية قوله واما علمه بذاته اه والحق دفع هذا الكلام من هذا المقام
وان التحقيق ان المغايرة الاعتبارية كافية في علم الشيء بذاته كما اعترف به القائل ايض ثم اقول وانما لم يتعرض
للدليل السمعي ههنا للاكتفاء بما ذكره سابقا اذ قد عرفت ان الاية السابقة كما دلت على ثبوت اصل العلم لله

تعالى دلت على احاطته بالكل قطعا كدلالة اتقان الافعال عليها كما عرفت بل دلالة الاية على ذلك اوضح واظهر بل نقول
الاية اعم واشمل من دلالة الاتقان كما لا يخفى على اهل الايقان وقد سبق بعض ما يتعلق به فتذكر فانه اى كل
من يعلم شيئا يعلم ان نفسه هو الذى يعلم اى ذلك الشئ ضرورة ان معلوميته شئ لشئ يقتضى كون ذلك الشئ
الثانى عالما بذلك المعلوم وكون الشئ عالما له يقتضى علمه بذاته ضرورة ان ذاته ح حاضرة عنده والا فلا يتصور
اتصافه بكونه عالما بذلك الشئ ولا معنى لحضور ذاته عنده ح الا العلم به سواء كان ذلك العلم بذاته علما بالكنه
او بالوجه وان كان الظاهر هو الاول وبهذا ظهر فساد ما اورده عليه من انه ان اراد العلم بكنهه فى قوله واما
علمه بذاته فلا يفيده الدليل الاتى فان الحكم بانه هو الذى يعلمه يكفيه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته
ولو بوجه ما فالدليل يفيده لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض المعلومات فلا يتم التقريب انتهى وما
اورد عليه ايض من ان ملزومية علمه بغيره لعلمه بذاته كما هو ظاهر كلامه ممة والا لزم من العلم بشئ واحد العلم
بامور غير متناهية وهو مح انتهى اما الاول فظ واما الثانى فلان مبنى الاستلزام ههنا ليس على ان العلم بشئ
يقتضى العلم بذلك العلم كما توهمه هو وكثير من الناظرين ههنا بل على حضور ذاته عنده عند كونه عالما بذلك
الشئ على ما حققناه فلا يرد ما ذكروه من المح المذكور حتى يحتاج الى الجواب عنه كما زعموه بان التس فى العلوم
غير ممتنع لكونه تسلسلا فى الاضافات لا فى الامور الموجودة والتس فيها غير محال فتدبر فانهم غفلوا عن تحرير
مرام الش ههنا ثم اقول تلخيص كلامه على ما اشرنا اليه هو ان من يعلم شيئا يعلم ذاته ضرورة ان من علم شيئا علم
كونه عالما به فيعلم ذاته ح ضرورة لحضوره عنده ح ~~فح لم يعلم ذاته~~ وهو المط فلا وجه لما قاله بعض
الافاضل فى تحرير الكلام ههنا من انهم يثبتون اولا انه يعلم غيره ثم يقولون كل من عقل غيره امكنه بالامكان
العام ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير والا جاز ان يكون احدنا عالما بالعلوم الدقيقة ولكن لا يمكنه
ان يعلم انه عالم به وان بالغ فى الالتفات والاجتهاد وذلك سفسطة جدا فواجب الوجود امكنه ان يعقل
كونه عاقلا وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وهو
مح فواجب الوجود يجب ان يعقل كونه عاقلا لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته وهو المط انتهى وذلك لان اعتبار
الامكان كما ذكره انما هو فى اثبات علمه بغيره والش بينه بدلالة الافعال المتقنة عليه ومن لم يتفطن بذلك
اعتبر ادراج الامكان المذكور فى تقرير كلام الش ههنا واما ما اورده ذلك الفاضل على التقرير المذكور من انا
لا نم ان كل من عقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير حتى يتضمن ذلك علمه بذاته فلم لا يجوز ان يكون
من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه
لا يفيد حكما كليا يقينيا فمع عدم ورود على الش ههنا لما حققنا كلامه مدفوع عنهم على تقريره ايض اذ ذات
ذلك المجرد حين تعقله المعقولات حاضرة عنده وانكاره مكابرة ولا معنى للتعقل الا الحضور عنده على ما
حقق فى الكتب الحكمية وبالجملة هذا الطريق فى اثبات علمه تعالى بغيره وبذاته اسلم من نهج الحكماء واوفق بهذا

المورد هو الكاسنوى م

مثل ابن حيدر والجامى وغيرهما م

شروع فى رد ما قرره المولى خواجه زاده فى تهافته ههنا

بهذا المقام من حيث كونه استدلالا بطريق الاتقان فلذا اختاره الش وهذا اى اثبات علمه بغيره اولا ثم
اثبات علمه تعالى بذاته ثانيا بعلمه بغيره مما وافق عليه الفلاسفة حيث اثبتوا ايض اولا علمه بغيره ايضا ثم اثبتوا ثانيا علمه بذاته
بعلمه بغيره وان خالفوا المتكلمين فى طريق اثبات علمه بغيره من جهة ان المتكلمين اثبتوه بدلالة اتقان الافعال
عليه كما صرح به الش ولا كذلك الحكماء فانهم اثبتوه بمقدمات اخرى على ما يشهد به الكتب ومع ذلك فهم موافقون
للمتكلمين فى اثبات علمه تعالى بغيره ثم اثبات علمه بذاته ثانيا نعم لهم نهج اخر فى اثبات العلم بغيره وبذاته غير هذا
كما اشار اليه الش بقوله والفلاسفة اه وهو انهم يثبتون علمه بذاته اولا ثم يثبتون علمه بغيره ثانيا بعلمه بذاته
وليس للمتكلمين ذلك النهج فظهر ان الحكماء انما يوافقون المتكلمين فى المنهج الاول لكن لا مطلقا بل فى مجرد اثبات
العلم بذاته بسبب علمه بغيره واما فى اثبات العلم بغيره بدلالة الاتقان فلا ولهذا قال الش وهذا هو المنهج
الملايم اه اى مشيرا الى اثبات العلم بغيره اولا بدلالة الاتقان غير ما اشار اليه بقوله وهذا مما وافق فيه
الفلاسفة اه وسنوضحه ايض وبهذا ظهر فساد ما قيل فى تقرير المقام من ان للحكيم فى اثبات علمه بذاته وبغيره
طريقين احدهما ما ذكره الش بعينه حيث اثبتوا اولا علمه بغيره بالايجاد الاختيارى ثم اثبتوا علمه بذاته
بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته وثانيهما بالعكس من ذلك كما صرح به بعض المحققين واورد عليهم المتكلمون
فى الطريق الاول بان الايجاد الاختيارى انما يدل على العلم فى الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان
مآله الى الايجاب كايجاب النار الحرارة انتهى لانا لا نم ان احد الطريقين لهم ما ذكره الش بعينه بل التوافق
بينهم انما هو فى مجرد اثبات العلم بغيره ثم اثبات علمه بذاته ثانيا ولا يتوافقون فى الاثبات الاول بكونه
بالايجاد الاختيارى حتى يرد عليهم الايراد من قبلهم على ما يشهد به الرجوع الى ما ذكره ذلك المحقق نعم
قال ذلك المحقق ان الغزالى رحمه الله نقل عن الشيخ مسلكا اخر وهو ان العالم فعل لله تعالى والفاعل
يجب ان يكون عالما بفعله فيكون البارى عالما بالعالم وهو المط ثم اعترض الغزالى عليه بان الفعل
قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله انما يلزم فى الفعل الارادى لا فى الطبيعى والعالم
عندهم صادر عنه طبعا واضطرارا لا قصدا واختيارا فلا يلزم كونه عالما به ثم قال ذلك المحقق هذا الاستدلال
لم اجده فى كلام احد من الحكماء ولا فى كلام النقلة عنهم ولا يطابق اصولهم ايض فانهم يسندون الافعال
الى طبايع لا شعور لها اصلا ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق
الارادة والاختيار ليس كما ينبغى لانهم لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوات الطبايع
الجسمانية بل ذهبوا الى انه قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشية الفعل لازمة لذاته
وعدم مشيته وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا امكانه ولما كان مشيته تعالى عين علمه تعالى
عندهم لم يصح الاستدلال بها على علمه ولذا لم يقع ذلك الاستدلال عنهم كما وقع ذلك للمتكلمين بناء على
ان مشيته تعالى زائدة على علمه تعالى عندهم انتهى وبهذا تفطنت ان ما ذكره الش من الطريق ليس هو بعينه

طريقا لهم حتى يرد عليه الايراد المذكور على انهم لا يقولون بكونه تعالى موجبا فى افعاله كايجاب النار الحرارة اذ لا يقول
بذلك عاقل فضلا عنهم ولا نم ان مآل الاختيار بالمعنى الاعم الى الايجاب كايجاب النار الحرارة والعجب انه افنى
عمره فى مطالعة كتب الفلاسفة ولم يتضح له مرامهم فالحق فى توجيه قوله وهذا مما وافق اه ما اشرنا اليه
هذا هو المنهج اه اقول يحتمل ان يكون هذا اشارة الى مجرد اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا
كما هو المشار اليه بقوله وهذا مما وافق اه على ما حققناه فيكون المعنى وهذا هو المنهج الملايم لهذا المقام المطلوب
فيه الاختصار مع وجود الموافقة فيه منهم فى الجملة فح يتقوى الطريق المذكور بسبب الموافقة بخلاف الطريق
الاخر لهم فانه طويل الذيل يحتاج الى كلام كثير مع عدم موافقة المتكلمين لهم فى ذلك فح يكون مع كونه ضعيفا
بعيدا عن هذا المقام ايض هذا والظ ان كلمة هذا اشارة الى اثبات العلم بغيره بدلالة اتقان الافعال عليه
ثم اثبات العلم بذاته بسببه فالمراد من المقام ح مقام اثباته فى كتب المتكلمين فيعتبر الحصر ح من الطرفين
اما من طرف المسند فظ واما من طرف المسند اليه فبمعونة المقام او باعتبار ان كلمة هذا اشارة الى المنهج
المعين المعرف باللام بخلاف الاحتمال الاول اذ الحصر فيه انما يعتبر من طرف المسند على ان يكون المراد من
المقام مقام اثبات العلم سواء كان فى كتب المتكلمين او فى كتب الحكماء فيكون المعنى على هذا ان هذا المنهج المعين
الذى اشار اليه الش انما يوجد فيه الملايم لمقام اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا فى كتب
المتكلمين ولا يوجد فيه الملايم لمقام اثباته فى كتب الحكماء ضرورة انهم لا يثبتون علمه بغيره بدلالة الافعال
المتقنة عليه حتى يوجد فيه الملايمة المذكورة فى كتبهم ايض هذا وقد عرفت مما حققناه ان هذا لا يضر
موافقة الفلاسفة للمتكلمين فى مجرد اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا على ما هو المطلوب
من قوله وهذا مما وافق اه فما قيل على هذا الاحتمال الاخير المتضمن للحصر من الطرفين يكون الكلام متضمنا
لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء فى هذا الطريق ايض مبنى على وهمه السابق وقد عرفت انه مخالف لما
صرح به بعض المحققين اثبتوا علمه تعالى سواء كان بغيره او بذاته اولا ثم بغيره ثانيا وان
وافقوا المتكلمين فى الاول فى مجرد الاثبات كما حققناه بنهج اخر غير نهج المتكلمين وذلك النهج الاخر بان
قالوا فى اثبات العلم بغيره اولا انه تعالى مجرد عن المادة اى الهيولى بمعنى انه ليس بجسم ولا جسمانى
كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وقد برهنوا على المقدمتين بما فيه انظار او بان
قالوا انه تعالى عالم بذاته لان ذاته تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل
حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشئ المجرد القائم بذاته وهو حاصل فى شانه تعالى لان
ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه اما بواسطة او بدونها
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته كذا فى المواقف وشرحه وفيه مباحث
طويلة فليطلب من محله فقد حصر صاحب المواقف مسالكهم ههنا الى هذين المسلكين فالمراد بالنهج الاخر

المنهج

كلينوى م

عالم بذاته

الاخر هو النهج المغاير لنهج المتكلمين الذى اشار اليه الشارح ههنا وان وافقهم الحكماء فى مجرد اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا وليس النهج السابق المعين نهجا للفلاسفة والا لزم ان يكون لهم مناهج ثلثة ههنا وهو خلاف ما صرح به المحققون ايضا فتدبر فى هذا المقام فانهم غفلوا عن تحريره فان قلت فعلى ما حررت ههنا وفى قوله وهذا ما وافق فيه اه كيف يصح قوله السابق وقد صرح به ابو على وابو نصر ويشهد به الفطرة اذ المتبادر منه ان النهج السابق من الشارح هو المصرح به من ابى على وابى نصر لان شهادة الفطرة انما تقوم على ذلك لا على ما ذكرته من مجرد اثبات العلم بغيره اولا ثم اثبات العلم بذاته ثانيا على ما قررته قلت قد عرفت مما نقل من بعض المحققين ان الاستدلال بدلالة الافعال المتقنة على علمه تعالى بغيره لم ينقل عن احد من الفلاسفة ولا هو ملايم لاصولهم ايضا وان عزاه ذلك الاستدلال الامام الغزالى الى الشيخ فقط ولا شك انه تسامح منه على انه فرق بين ما عزاه اليه هناك وبين ما اشار اليه الشارح من النهج هذا واما شهادة الفطرة على ما ذكرناه فثابتة ايضا ضرورة ان من لم يكن عالما بغيره يكون عالما بذاته على ما حققناه وان لم يشهد الفطرة على عكسه وهذا القدر كاف لتصحيح قوله ويشهد به الفطرة على ترجيحا قطعا هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام فافهم مقبول عند الكرام واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية اى المنسوبة الى المادة اما بان يكون المادة جزأ منها كالاجسام فلكية كانت او عنصرية او لم تكن جزأ منها لكن توقف وجودها عليها توقف المشروط على الشرط كعوارض الاجسام وكالنفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة وذلك اعنى عدم العلم بها عندهم ان تلك الجزئيات اما متغيرة من حالة الى اخرى واما متشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم المتغيرات فان لم يعلمها قبل تغيرها لزم الجهل تعالى الله عن ذلك بل فى نفس ذاته بناء على ان الصفة عين الذات عندهم وان علمها قبل تغيرها فان بقى ذلك العلم حين تغيرها لزم الجهل والا يلزم التغير فى ذاته من صفة الى اخرى والكل محال يجب تنزيه الله تعالى عن امثاله فهذا الدليل قائم على عدم علمه بكل متغير مثل جزئيات الاجسام واحوالها المتغيرة ومثل النفوس الناطقة الحادثة ايضا ضرورة انه تعالى لو لم يعلمها قبل حدوثها لزم الجهل وان علمها معدومة فان علمها بذلك العلم بعد الحدوث لزم الجهل ايضا والا يلزم التغير فى صفة العلم والكل محال بل نقول يجرى هذا الدليل ايضا فى عدم العلم بالنفوس الناطقة على تقدير القول بقدمها اذ على تقدير القول بقدمها لا بد لها من التعلق فى كل عصر بابدان مختلفة لاستحالة التعطيل عليها فيلزم ح على تقدير العلم بها احد المحذورين قطعا واما الثانى فلان العلم بالمتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة فى حق الله تعالى اقول ولعل العلم بالاشكال انفسها حادثة او قديمة كاشكال الافلاك القديمة بل علم سائر عوارضها ايضا مستحيل فى حقه تعالى عندهم للعلة المذكورة فلا استحالة العلم بالجزئيات المتشكلة لان ذلك العلم يحتاج ايضا الى الات

جسمانية مستحيلة في حقه تعالى وبوضوحه تركوه فلا حاجة لادخال عدم العلم بنفس الاشكال الجزئية ههنا
الى جعل المتشكلة في كلامهم اعم من ان تكون بالذات كالاجسام او بالعرض كعوارضها التي من جملتها الاشكال
الجزئية بل لا صحة لهذا التعميم اذ لا معنى لجعل نفس الاشكال متشكلة وبوالعرض هذا ولعل ما ذكرناه مراد من قال
ههنا لادخال نفس الاشكال من ان الشكل في التحقيق هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط
يعني انه كما ان العلم بنفس المحاط او المحيط يحتاج الى الات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى كذلك العلم بتلك
الهيئة ايضا بل اولى فالعلم بنفس الاشكال ايضا محتاج الى الات جسمانية قطعا وان تركوه لوضوحه فلا
يرد الاشكال القديمة الغير المتغيرة على زعمهم وليس مراده ان الشكل في التحقيق اذا كان عبارة عن الهيئة
الحاصلة من جهة الاحاطة يكون متشكلة حقيقة فيكون داخلا في قولهم ههنا بالجزئيات المتشكلة حتى يرد
عليه ان غاية التحقيق المذكور ان يكون لكل من المحاط والمحيط شكل حقيقة لا ان يكون الاشكال متشكلة
حقيقة بناء على انه ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة انتهى فمن اين يفهم
من كلام الدافع ما ذكره حتى يرد عليه ما اورده هذا وامّا اذا كانت الجزئيات متغيرة ومتشكلة معا
فعدم علمه تعالى بها عندهم ثابت بدلا لاجماع المحذورين المانعين عن العلم بهما فيها فظهر من هذا انه اذا لم يكن
الجزئيات متغيرة ولا متشكلة كذات الباري وذوات العقول فيعلمها هو تعالى في الازل العلم عندنا
او صفة اما اضافة محضة حقيقة ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وعن الثاني ان ادراك
المتشكل انما يحتاج الى الات جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة كما هو عندنا فلا يحتاج اليها كذا في شرح
المواقف قيل وايضا ان الموقوف على تلك الالات فينا غير موقوف عليها في الواجب تعالى لجواز حصول ادراك
المتشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية بصفة السمع وان لم يكن هذا الجواب تاما عند الاشعري لكونه راجعا
الى صفة العلم وآتوا لهذا الجواب قاصر ايضا من جهة ان المشمومات والمذوقات والملموسات لا يتصور علمها في
حق الله تعالى عندهم لاحتياجها الى الات جسمانية ولم يرد في الشرع صفة الشم والذوق واللمس حتى يكون
حصول ادراكها بتلك الصفات كما في المتشكلات والمسموعات بصفة السمع والبصر على انا نقول النزاع بيننا
وبينهم انما هو في الادراك الحقيقي المعلوم حقيقة والذي ورد في الشرع من صفة السمع وصفة البصر المتعلقات
بالمسموعات والمبصرات غير معلوم الحقيقة والكيفية كما اتفق عليه المتكلمون فلا ينفي ان يبنى ادراك المحسوس المتنازع فيه
على تينك الصفتين فالحق ان يرفع هذا الجواب ههنا والاكتفاء بما اجابوا به اولا ثم آتوا لهذا الجواب الذي ذكرناه
في الجزئيات المادية يجعلها اعم من ان تكون متغيرة او متشكلة غير متغيرة كما فصلناه مبني على ما قاله الامام
الرازي ههنا من ان اللايق باصولهم نفي العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت او غير متغيرة لما يلزم في الاول
من تغير صفة العلم وفي الثاني من الاحتياج الى الآلة الجسمانية والذي هو صريح كلام الطوسي فيما سيأتي

الورود هذا الجواب

م

او صفة

واما اذا كان عبارة عن الاضافة المحضة او غير صفة ذات اضافة

بالمسموعات

بوصيفكن تارشو لبغي ادوج جوزا شاغبه سهوا ولسهو

هو فى العلم بالجزئيات المتغيرة دون الغير المتغيرة وهو الذى صرح به ابو على ايضا والمصرح به فى الكتب
الحكمية وهو لفظ المناسب لابهامهم ههنا والاحتياج الى الالات الجسمانية محققة فى العلم بالجزئيات المتغيرة
ايضا وسنوضح الحال فى ذلك قال فى شرح الاشارات قال ابن سينا فى الاشارات بعد ما حقق
ان ادراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها وبعد
ما بين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى
بل ادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجرى مجراها من الالات الجسمانية وبعد ما
بين ايضا ان الواجب تعالى ليس موضوعا للتغير وما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل فى صفاته
المقررة انفعالية عن الاضافة ولا فى صفاته المقررة المتعلقة بالاضافة التى لا تتغير بتغير الاضافة
وان جاز ان يتبدل اضافته اللازمة لصفاته المقررة التى لا تتغير بتغير تلك الاضافات فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر انتهى وقال شارحه
الطوسى هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجبا الوجود ليس بموضوع للتغير على
ما بين فى النمط الرابع الى الحكم الكلى المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل لصفاته
على التفصيل المذكور ثم قال ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر فى دفع هذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير
بتغير الازمنة والاحوال فحمل الوجه المقدس فى كلام الشيخ على معنى الوجه الكلى فقال ايضا بعده واعلم ان هذه السياقة
تشبه سياق الفقهاء الى قوله كالحواس وما يجرى مجراها كما نقله الشارح فظهر ان المراد من قوله هذه السياقة هو الذى
فعله الشيخ من تخصيص العلم بالجزئيات وجعله على وجه كلى عن القول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته يوجب العلم بالمعلول كما نقلناه ثانيا عن الطوسى هذا ثم اقول والذى يظهر من سوق كلام الاشارات فيما نقلناه انفا
من خلاصته ما ذكره فبسبب هذا الكلام فى الفصول الكثيرة هو ما فهمه العلامة الطوسى من كلام الشيخ فى قوله فالواجب
الوجود فيرد عليه ما اورده بقوله واعلم اه وصاحب المحاكمات لم يرض اولا بما ذكره وقرره فى التفرقة
المذكورة بين ادراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها بل حقق
فى ذلك ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان يمكن ان يعقل بوجه جزئى متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان
يمكن ان يعقل بوجه كلى لا يتغير وحقق بان مراد الشيخ مما ذكره فى ذلك الفصل هو بيان ان الوجه الذى لا يتعلق الزمان
بالوجوب عن اسبابها ومن عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المرتبة ولا يتغير العلم
بتغيرها فى احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزمانى
ولا تعلق له بالزمان اصلا ثم قال فى ايضاح هذا الكلام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون

محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لتنزهه عن الشك
والتردد فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وان فقها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بتغير الماضي والمستقبل
والحال بل علمها متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله علم المنجم بالكسوف الجزئي على ما اوضحوه
والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقت ليس في علمه كائن وكان ويكون بل هي
حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن وهو بالنسبة الى علوم الممكنات انتهى وتلخيصه ان هذا هو معنى
قولهم انه يعلم الجزئيات المتغيرة على وجه كلي كما في مثال علم المنجم بالكسوف الجزئي لا ما توهمه الطوسي وغيره من انه
محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال ثم لما رد صاحب المحاكمات توجيه
الطوسي لكلام الشيخ في ذلك الفصل بما نقلناه ولخصناه قال ههنا في رد قوله واعلم ان هذه السياقة اه هذا
سؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على
الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا
يكون الا بالآلات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب تعالى انتهى يعني ان ما اورده
ههنا على الشيخ انما يرد على ما فهمه من كلامه في الفصل السابق من ان مرادهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة
الا على وجه كلي انه تعالى يعلم طبايعها الكلية لانه كان مدار الحمل قوله ههنا على الوجه المقدس على الوجه الكلي فاورد
عليه ما اورده واما على ما حققناه هنالك من ان مرادهم انه يعلم الجزئيات المتغيرة علما متعاليا عن الزمان فيكون
المراد بقوله على الوجه المقدس ههنا على الوجه المنزه عن الزمان على ما يقتضيه توصيفه ايضا بقوله العالي عن الزمان
فلا يرد عليه ما اورده اذ الكل معلوم له تعالى حال كونه متعاليا عن الزمان فلا ينافي ما ذكروه اصلا من اصولهم حتى
يحتاج الى التخصيص ولما ورد عليه انه وان لم يلزم عليه تعالى التغير لكن علم الجزئيات المتغيرة من حيث انها
متغيرة محتاج الى آلات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى فيحتاج الى ما ذكره الطوسي دفعه بقوله واما ان ادراك
الخ فتلخيصه ان ادراك الجزئيات المتغيرة في حقه تعالى لا يحتاج الى الات جسمانية ايضا كما لا يقتضي ايضا
تغيرا في حقه تعالى لعدم دخول علمه تحت الزمان وان كان ذلك الادراك في حقنا محتاجا الى الات جسمانية
ومقتضيا ايضا للتغير في علمنا فما اشتهر فيما بينهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة فقط الا على وجه
كلي او المتشكلة ايضا على ما اشار اليه الامام من ان اللائق باصولهم نفي العلم بالجزئيات المادية مطلقا سواء
كانت متغيرة او متشكلة لما يلزم في الاول من تغير صفة العلم وفي الثاني من الاحتياج الى الالة الجسمانية
كلام مشهور بعيد عن التحقيق والتحقيق ما اشار اليه الشيخ من انه تعالى يعلم الجزئيات المادية مطلقا
من غير لزوم تغير هنا ولا احتياج الى الات جسمانية وانما لزوم الكل او كل واحد في علمنا بالجزئيات
المذكورة لا يقال كيف يصح علم المجرد بالمادي والا لزم من انتقام المادي المعلوم انتقام ذلك

يلزم انقسام البسيط م

ذلك المجرد العالم ومن هنا قالوا ايض ان المادة المنقسمة لو كانت معلومة للمجرد البسيط لانا نقول ذلك انما هو في العلم
الحصولي الارتسامي وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فلا مانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من
غير ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى ~~على ان الانقسام المذكور انما يلزم لو كان حصول العلم بالمادة والماديات~~
~~والجزئيات وارتسام الكل فيها على ما هو التحقيق~~ هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام هنا بقي ان كثيرا من الافاضل صرحوا بان
الشيخ ذهب الى قيام الصور بذاته تعالى وشنع عليه الشارح الطوسي بانه يلزم هنا مفاسد كثيرة مثل لزوم تكثر صفاته
الحقيقية وكون ذاته تع بالنسبة الى تلك الصور قابلا وفاعلا وكونه محلا لمعلولاته وكون معلوله الاول غير مباين
لذاته تعالى الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء وسيجيء تحقيق الكلام في ذلك فالتوجيه المذكور في دفع الايراد
مما لا يتم على مذهب الشيخ مع ان الكلام ههنا في تحقيق مرامه لكن ستعرف ان الظاهر ان الشيخ لم يذهب الى قيام الصورة
بذاته تعالى وان اشعر به بعض عبارة الاشارات وان الظاهر في ذلك ما فهمه صاحب المحاكمات ثم اقول في كلام صاحب
المحاكمات بحث اما اولا فلان كلا من قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلي ومن ان علمه تعالى ليس زمانيا
مطلب مستقل فتأويل احدهما بالاخر مما لا يليق بامثال هذه الفنون لا يقال يرد هذا على الش الطوسي ايض لانه اول
قول الشيخ على الوجه المقدس في مطلب ان علمه تعالى ليس زمانيا بالوجه الكلي لانا نقول قد عرفت ان هذا التأويل
هو الظ من جعل هذا الكلام نتيجة لما سبق على انه لا شك ان العلم المتعالي عن الزمان علم كلي ولا كذلك عكسه ولو سلم
فلا شك ان بين كون العلم بالجزئيات على الوجه الكلي وبين كونه على التعالي عن الزمان تغايرا اعتباريا قطعا
ولذا جعل الشيخ كلا منهما مطلبا مستقلا يقصد في كل مطلب ما يغاير الاخر فاشار الش المحقق في المطلب الثاني
الى دفع التناقض الموهم من قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بحمل قوله على الوجه المقدس الكلي وذا لا يقتضي
كون المراد في قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي في المطلب السابق انه تعالى يعلمها علما متعاليا عن الزمان
حتى لا يحتاج الى التخصيص اصلا واما ثانيا فلانه ان اراد بما حققه اولا واخرا ان جميع صور الموجودات باشخاصها
وازمنتها واقعة في الحضرة العلمية مفصلة حاضرة عنده ازلا وابدا من غير تغير في علمه تعالى اصلا فيرد عليه
انه يجري فيها برهان التطبيق فيقتضي تناهي معلوماته الواقعة في الحضرة العلمية وفساده ظاهر وان اراد
بذلك ان جميع صور الموجودات واقعة فيها اجمالا فلا يرد عليه الجريان المذكور لا في العلم ولا في المعلومات
وهو ظاهر لكن على هذا يكون علمه تعالى علما اجماليا فلا يبقى ح للتوجيه المذكور نفع اصلا لان كون جميع الاشياء
حاضرة عنده ازلا وابدا لا يقتضي علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات واحوالها بل هو عين ما حققه
الطوسي من ان علمه تعالى بالاشياء بطريق التعقل دون الاحساس فان تم هذا تم بذلك اولا فلا في تحرير
مراد الشيخ بانه تعالى كما لم يكن مكانيا لم يكن زمانيا ايض فكما ان جميع الامكنة عنده حاضرة ازلا وابدا كذلك
جميع الازمنة ايض فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة الى اخر ما قرروه لان قياس الزمان على المكان قياس
مع الفارق لانه تعالى لما لم يكن مكانيا وكان المكان كله صادرا عنه وكان اجزائه متقررة ثابتة في انفسها

على الوجه م

فائدة م

كان كل المكان حاضرا عنده من غير لزوم شيء من المحذور بخلاف اجزاء الزمان والزمانيات فانها غير مجتمعة في الوجود
فالقول بحضور المعدوم ومشاهدته مصادم للبديهي او قول بالكمون والبروز واما القول بالحضور العلمي فحاصل
بالعلم الاستقبالي فلا معنى لنفيه كما حققه هو وتبعوه في تقريره واما ثالثا فلان حضور المعدومات بذواتها في الازل
يستلزم قدم الحوادث فح ان كان العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات في ذات الواجب
تعالى يلزم انقسام المجرد البسيط عندهم وان كان حضوريا بحضور ذواتها يلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل
حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما يرتضيه الحكماء واما ما قيل من ان هذا مشترك الورود بينه
وبين ما ذهب اليه المحقق فما هو جوابه فهو جوابه فليس بشيء لان العلم بالجزئيات المتغيرة على وجه كلي انما يكون بالعلم
بطبايعها وحقايقها عنده ازلا وابدا فلو كان ذلك العلم حضوريا كما ارتضاه القائل هنا لا يلزم هنا شيء من
الجهل والتغير عليه تعالى ولا كذلك ما ذكره صاحب المحاكمات فانه حقق ان علمه تعالى كما انه علم اجمالي كذلك له
تعالى علم تفصيلي وانه لا يعزب عنه شيء من الاشياء ومن البين ان الايراد المذكور وارد عليه قطعا ولا يرد هذا على الش
المحقق نعم يرد عليه ايض انه يلزم عدم علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات واحوالها وقد تصدى هو لدفعه بقوله فالصواب
واعانه الش بقوله الاتي قلت اه فان تم هذا اندفع عنه المحذورات والا فلا وسيتضح الحال لا يقال واما رابعا
فلان ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره واعتباراته وشئوناته وانه لا يثبت المباينة
بين العلة والمعلول الا باعتبار كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ومن البين ان الشيخ ههنا بصدد
بيان المطالب على اطوار العقل وقد اشار هو بنفسه الى ما خرج عن اطوار العقل في النمط التاسع من الاشارات
في مقامات العارفين فلا يليق حمل كلام الشيخ ههنا عليه بل الظاهر ما حمله الش المحقق الطوسي عليه لانا نقول
ذلك المحقق لا يرضى بكون كلامه مبنيا على القول بوحدة الوجود كيف وانه جعل جميع الاشياء حاضرة عنده
ازلا وابدا وقاس الاشياء الزمانية على المكان فلا يتصور منه القول بوحدة الوجود وان الكل اطواره وشئونه
وستعرف تحقيق كلام صاحب المحاكمات في اخر هذا المبحث في تحقيق ما نقل عنهم من ان علم الواجب تعالى منطو
على العلم بالكل بحيث يندفع عنه بعض الاعتراضات الموردة ههنا عليه وانه يظهر هنالك انه جعل للواجب تعالى
علما اجماليا متعلقا بالكل دفعة وجعل له علما تفصيليا مرتبا على ذلك العلم الاجمالي وجعل للعلوم التفصيلية
مراتب كلها حاضرة لديه تعالى في اوقاتها فعلى هذا يندفع عنه بعض المباحث السابقة لكنه لا يخلص عن القول
بالكمون والبروز وعن لزوم الجهل في الازل عليه تعالى على ما قرره بعض الخصوصيات والاحوال الحاصل من
القوابل عند التفصيل كما لا يخفى على اهل التحصيل وقد اوضحنا هذا المقام بعض الايضاح في المعالي
فارجع اليه ان كنت تطلب المعالي وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجريهم في تجويز تخلف المدلولات
عن ادلتها كاهل العلوم العربية اقول قرر في اصول الفقه انه اذا وجد المانع عن حكم المدعى في بعض مواد
شموله يجوز تخلف حكم المدعى فيه عن الدليل ولا يبطل ذلك الدليل اما لاعتبار عدم المانع فيه فيكون انتفاء

هنوي م

ابن حيدر
اسحق زاده وغيره م

انتفاء الحكم فيه مبنيا على انتفاء ذلك الدليل بانتفاء جزئه او شرطه وآما التخصيص ذلك الدليل بان يوصف
اولا بالعموم باعتبار بعض المحال ثم يخرج بعض المواد عن جريان ذلك الدليل فيه ويبقى الجريان مقتصرا على المحال
الاخر فاذا ورد النقض بتلك المادة على مثل ذلك الدليل فان بنى الامر على الامر الاول يكون الجواب اما بمنع
الجريان من حيث ان عدم المانع جزء منه او شرط له وقد وجد المانع فيه فلا يجرى الدليل فيه واما بمنع الكبرى
مستندا بان التخلف لمانع نجوز وهنا كذلك وان بنى على الامر الثانى فالجواب ليس الا بمنع الجريان مستندا بان
الدليل لكونه مخصصا لا يجرى فى تلك المادة فعلى هذا فالظاهر ان مراده ان تخصيص الدليل مع حكمه ببعض مجاريه لمانع
فى البعض الاخر انما يمكن فى الادلة النقلية القابلة للتغيير والتخصيص دون الادلة النقلية وانما كان ذلك
هو الظاهر لانه المناسب لقوله بامر اخر بعارضه فى بعض الصور لانه صريح فى بيان اظهار وجود المانع فى
صورة التخلف ههنا وظاهر فى اعتبار عدم المانع وآنك ان تقول مراده انه يجوز للفقهاء تخصيص حكم الدليل
ببعض مجاريه سواء كان عدم المانع جزءا من الدليل او لا لان ادلتهم ادلة نقلية قابلة للتغيير والتخصيص ولا
يجوز مثله فى الادلة العقلية الغير القابلة لشئ منهما اما على تقدير اعتبار عدم المانع جزأ منها كما فى التقرير
الاول ايضا فلان مبنى الادلة العقلية على اللزوم العقلى ولا يصح فيها اعتبار عدم المانع جزأ منها فذلك
التخصيص حكم بتخلف حكم الدليل العقلى فى بعض مجاريه وفيه اعتراف بفساده جدا واما على تقدير عدم اعتبار عدم
المانع جزأ منها كما فى التقرير الثانى فكذا ايضا فالصواب اذن ما هذا بيان هذا المطلب اى نفى العلم بالجزئيات
المتغيرة وكذا المتشكلة على وجه جزئى يعنى انهم اى الشيخ وغيره نظروا فى كلام الحكماء فوجدوهم يسلمون ان كل
جزئى معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فلزم لكلامهم المذكور ان كل جزئى معلوم له مع تصريحهم
بانه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة بل المتشكلة ايضا على وجه جزئى فتناقض كلامهم المذكورة فلاجل دفع
التناقض المذكور خصصوا قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بما عدا الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
مع ان امثال هذا الدفع من دأب اصحاب العلوم الظنية وليس من دأب ارباب العلوم اليقينية بل لا يجوز
مثل ذلك فيها على ما عرفت انفا فالصواب للشيخ ومن نظر فى كلامهم ان يدفع التناقض المذكور عنهم لا بمثل
التخصيص المذكور بل بتحرير مرادهم بان يقال العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به
وهذا موجود فى كثير من المواد اذ غاية ما لزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول سواء حصل الاحساس به اولا
فح لا يلزم من كون كل جزئى معلولا له تعالى وكون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول الا كون ذلك الجزئى معلوما
له تعالى لا محسوسا له تعالى ايضا فلا يناقض ح قولهم بنفى العلم بالجزئيات المتغيرة عنه تعالى قولهم بان كل جزئى
معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حتى يحتاجوا الى التخصيص المذكور الغير الجائز فى الادلة
العقلية بل ذلك القول منهم على التحرير المذكور تخصيص بعدم جريان الدليل فى الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
لاحتياجها الى الاتجاه اية مستحيلة فى حقه تعالى فالثابت له تعالى فيها انما هو علمه تعالى بها دون الاحساس

بها فيمكنه هذا التحرير يكون المراد من قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات اه انه تع لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة ولا المتشكلة من حيث تشكلها لاحتياج كلامها الى الة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى لا مطلقا فكلا
هذا الكلام منهم نفيا منه تعالى لبعض طرق العلم بها لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات كما فهمه الشيخ وغيره من ناظري
كلامهم الذي احتاجوا الى التخصيص لدفع التناقض المذكور فظهر ان التوجيه المذكور توجيه بتحرير مرادهم اولا
في ان كل جزئي معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ثم كان هذا التحرير سببا قطعيا لتحرير ان
قيد الحيثية ملحوظ في قولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة فبذلك اندفع عنهم التناقض من غير احتياج
الى التخصيص المذكور وظهر علمه بجميع المعلومات وان كان بعض الطرق مستحيلا في حقه تعالى هكذا احقق المقال
كالحواس وما يجري مجريها في كونها الة جسمانية مستحيلة في حق الله تعالى اورد عليه اما اولا فلان
النفس الناطقة المجردة قبل اتصافها بصفة كالعلم والخلق تعلم من غير الة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد
حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يتوقف على الة جسمانية
بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نفي العلم بالتغير بلزوم نفس التغير المحال في حقه
تعالى وعلى نفي العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى الة جسمانية وجوابه انا لا نسلم ان النفس الناطقة المجردة
قبل الاتصاف بصفة تعلم بلا الة جسمانية عدم اتصافها بها لانها قبل الاتصاف بصفة عارية عن كل شئ فادراك
المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالة الجسمانية وايضا ان النفس الناطقة اما حادثة او قديمة وعلى الاول
حدوثها مشروط بتمام استعداد البدن وعلى الثاني لا تخلو عن بدن ما وعلى كل تقدير فادراكها المتغيرة
من حيث التغير لا يكون الا بالة وهذا ظاهر وان خفي عليه وكو سلم الكل فلا شك ان المراد من قولهم الجزئيات
المتغيرة الجزئيات الجسمانية المتغيرة اذ التغير من خواص الجزئيات الجسمانية ولذا اكتفى الشيخ المحقق في
بيان نفي العلم بها بلزوم الاحتياج الى الة جسمانية واما لزوم التغير في حقه تعالى فواضح لا حاجة الى بيانه
وهذا هو السبب في ان الشيخ المحقق جرى في تقرير الكلام ههنا على ما هو المشهور بينهم من نفي العلم بالجزئيات
المتغيرة ولم يذكر المتشكلة واشار الى بيانه بلزوم الاحتياج الى الة جسمانية مستحيلة في حقه الى نفي علمه
تعالى بالجزئيات المتشكلة ايضا لان تلك العلة قائمة على نفي العلم بكل منهما في حقه تعالى واما لزوم التغير
في الاول فظاهر جدا فيكون هذا موافقا لما اشار اليه الامام ايضا من ان اللايق باصولهم نفي العلم بالجزئيات
متغيرة او متشكلة لما يلزم في الاول من التغير وفي الثاني من الاحتياج الى الة الجسمانية على ان تخصيص
لزوم التغير في الاول ليس لاجل انه لا يلزم فيه ما يلزم في الثاني بل لتوسيع الدائرة وللاكتفاء في الاول بما
ظاهر فيه والا فلزوم الاحتياج فيها ايضا الى الة الجسمانية محقق قطعا وهذا هو التحقيق الذي وعدناه
في صدر البحث وقال وامانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص الحواس
وما يجري مجريها ولما كان الله تعالى موجدا لتلك الحواس وخواصها وما يترتب عليها على ما هو التحقيق عندهم يلزم

الوارد هو الكلام الثاني

يلزم ان يكون تعالى عالما بها وبخواصها وما يترتب عليها وكيف يجوز عاقل انه لا يعلمها الا بوجوه كلية منحصرة في الخارج
فيها بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو حاصل له تعالى بسبب
ذاتي فكل شيء كلي وجزئي معلوم له تعالى بعلم كلي وجزئي وجوابه انه لا يلزم من الايجاد بالحواس وخواصها وما يترتب
عليها الاحساس بتلك الحواس وخواصها وما يترتب عليها على ما هو النزاع فيه اذ ليس كلامه في كونها معلومة له تعالى
بل في كونها محسوسة له تعالى ومن البين انه ليس بثابت بعد فضلا عن كونه بديهيا ثم ان قوله بل الحق الحقيق اه مأخوذ
من كلام صاحب المحاكمات وقد عرفت ما فيه من المباحث على ان للشارح المحقق ان يقول ان اراد ان كل شيء جزئي معلوم
بعلم جزئي ما يكون بالاحساس فهو مم بل مستحيل في حقه تعالى وان اراد انه تعالى يعلم بعلم جزئي بسبب انحصاره في
الخارج فيه فلا نزاع فيه وان اراد الثالث فعليه البيان والعجب من القائل المورد انه كيف يدعي التحقيق فيما ذكره
الا يرى انه لاجل ورود صفة السمع وصفة البصر في حق الله تعالى وليس ذلك لسمع المخلوقين وبصرهم لاستحالتهما في حق الله
تعالى بل نوع مغاير لسمعهم وبصرهم فالحق ان انكار الاحساس في حقه تعالى كما اشار اليه المحقق في توجيه كلامهم
غير مستبعد لكن الفلاسفة وقعوا فيما وقعوا لانكارهم السمع والبصر اللذين اثبتهما الشرع وان لم يعرف حقيقتهما
ايضا كما اتفق عليه اهل الشرع وقالوا ليس علينا الا الايمان بذلك من غير ان نطلع على حقيقة تينك الصفتين وكيفية
ادراكه تعالى بهما فافهم قلت حاصل مذهبه اه اقول لما كان كلام الشارح الطوسي موهما لخروج بعض المعلومات
وهو المحسوس عن علمه تعالى مع ان غرضه شمول علمه تعالى لجميع المعلومات قرر كلامه على وجه بحيث يندفع عنه ذلك الايهام
فقال حاصل كلامهم على ما وجهه المحقق انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بطريق التعقل وهو
ادراك الشيء من حيث هو هو فقط كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد
منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الذهن ولذا كانت تلك الصورة كلية ولا يكون جزئية ما لم يتعلق بها ادراك
حسي او تخييلي او توهمي فقوله لا بطريق التخيل شامل لطرق الادراك الثلثة فالاحساس ادراك للشيء الموجود
في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير
ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجودة في المادة لا يشاركه فيها غيره فهذه ادراكات اربعة مترتبة في التجريد
الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن
الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين واما الرابع اعني الادراك التعقلي فعن المجموع كذا في شرح الاشارات
فقوله لا بطريق التخيل شامل للثلثة الاول والمعنى انه تعالى يعلم الاشياء باسرها بطريق التعقل لا
بطريق التخيل اي العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة فلا وجه لتخصيص
التخيل ههنا بما يقابل الاحساس والتوهم اعني به احضار صورة من الخيال الى الحس المشترك بعد غيبوبتها

وفائدة هذا القيد يظهر من تفسير الاحساس والتخيل والتوهم

او بعض ذلك

التخصيص للكنبوء

عنه الا ان يدعى عدم استلزام التخيل للاحساس والتوهم وهذا وبالجملة لما استحال الحواس فى حقه تعالى استحال العلم
الشبيه باحد الطرق الثلثة وما قيل من انه ان اراد العلم الجزئى الحاصل بواسطة الالة الجسمانية فالاستحالة
مسلمة لكنها غير مفيدة لان من اثبت العلم الجزئى لله تعالى لا يريد هذا المعنى وان اراد العلم الجزئى الشبيه بالعلم
الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل فى عدم قابلية للتكثر فالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت من تحقيق صاحب
المحاكمات ففيه ما فيه اذ قد عرفت ما فى كلام المحاكمات من وجوه المباحث ثم ان للمحقق ان يقول لما كان العلم
التخيلى محالا فى حقه تعالى كان العلم الشبيه به محالا ايض وايضا ما سبب حصول ذلك العلم المشابه به فى حقه
تعالى فان كان ذلك هو الحواس فالاستحالة ظاهرة وان كان ذاته تعالى فهو اول الكلام على ان كون ذاته تعالى
سببا لايجاد كل شئ كلى وجزئى لا يقتضى علمه بكل شئ كلى او جزئى فلا يعزب عنه مثقال ذرة العزوب
بضم العين المهملة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة وما يطير فى شعاع الشمس من
الغبار قيل فى هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص الواردة فى شمول علمه تعالى اذ غايتها
ان يكون كل شئ معلوما له لا معلوما بكل علم كلى وجزئى فمن اين تكفيرهم واقول سياق هذه الاية اعنى قوله تعالى
وما تكون فى شان وما تتلوا منه من قران ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه يقتضى قطعا
ان علمه تعالى اعم من العلم بالكلى والجزئى بل قوله تعالى الا كنا عليكم شهودا صريح فى انه تعالى شاهد لاحوال
عباده قطعا وتلك المشاهدة لا تكون الا علما جزئيا قطعا وان لم يعرف حقيقة المشاهدة المذكورة
ولما انكروا المشاهدة فى حقه تعالى لزم تكفيرهم قطعا فلا فائدة لهم فى الاقتباس بالاية المذكورة فى دفع
التكفير عنهم ولا يلزم من ذلك اه جواب عن سؤال كانه قيل لا نفع لهم فى التوجيه المذكور لان
المفهوم والمعلوم عندهم قسمان كلى وجزئى اعم من المتغير والمتشكل فحيث نفوا عنه تعالى العلم بالجزئيات
المتغيرة والمتشكلة لزمهم نفى العلم ببعض المعلومات عنه تع وهو كفر صريح وحاصل الدفع ان هذا انما يلزم
اذا كانت الكلية والجزئية صفتين للمعلوم دون العلم وهو مخالف لما هو التحقيق عندهم بل التحقيق
ان الكلية والجزئية صفتان للادراك لا للمدرك مثلا لو اخذنا من زيد صورتين احديهما بواسطة التعريف
فتكون تلك الصورة كلية قابلة للتكثر والاخرى بواسطة الاحساس فيكون تلك الصورة جزئية غير قابلة
للتكثر وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم دون المعلوم الذى هو الموجود الخارجى فالكلية والجزئية
صفتان للعلم ولذا قالوا هما من المعقولات الثانية فى التحقيق وهى التى لا تعقل الا عارضة لمعقولات
اخرى فلو كانتا صفتين للمعلوم الذى هو الموجود فى الخارج لكانتا من المعقولات الاولى وهو مخالف
لما عندهم فاذا كانتا صفتين للعلم لا للمعلوم فكل مفهوم تدركه بطريق الاحساس اى بطريق الجزئية يدركه
هو تعالى بطريق التعقل اى بطريق الكلية فالاختلاف بيننا وبين الواجب تع انما هو فى طريق الادراك
اذ لنا طريق للادراك كلى وجزئى ايض وليس للواجب تعالى الا الطريق الكلى اى التعقل لا فى المدرك بان يكون

يكون هنا معلوم ندركم ولا يدركه هو تعالى بل كل ما ندركه يدركه هو تعالى ايضا قطعا فعلى هذا لا يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات حتى يستحقون التكفير هذا اورد عليه اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد مثلا ان كان بحضوره بشخصه عند الواجب تعالى فيلزم العلم الجزئي به و تغيير علمه تعالى عند تغيير زيد من حال الى اخرى والكل خلاف ما عندهم وان كان بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه لزم ان يكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لا حضوريا وهو خلاف ما عندهم ايضا واجيب عنه بانه يشير الشارح الطوسي الى ان معنى كون علم الواجب تعالى بسلسلة الممكنات حضوريا كون صورها المرتسمة في العقل الفعال حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلومنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كعلومنا بالماهيات بصورها المأخوذة منها وانت تعلم ان هذا الجواب مبني على ما هو التحقيق من ان العلم الحاصل في العقل نفس الماهية لا شبحها وكون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية لا يتم لانها اي الصورة العقلية باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وباعتبار قيامها بالاذهان اشخاص العلوم ومع قطع النظر عن القيام معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبارين المذكورين لا باعتبارين الوجودين اي الذهني والخارجي كما في المشهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان اعني ابا علي والشهاب المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم ضرورة ان الصورة باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخصات الذهنية فتكون جزئية قطعا فلا تصدق الا على الامور الخارجية كزيد وعمرو مثلا بعد تجريدها عن تلك المشخصات واذا كانا صفتين للمعلوم لا للعلم على هذا التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا اذ الصورة العقلية الكلية بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف الصورة الجزئية فلا يكون احديهما عين الاخرى حتى يكون المعلوم لنا معلوما له تعالى فيلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات في التحقيق وان لم يلزمه في المشهور ثم قال ولا مخلص عن هذا الاشكال الا بان يقال الاشارات في حواشي التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية انفراد الشركة بمطابقتها لما هي

لكن هذا لا يخلو عن تعسف

وذلك لان المعلوم قد يكون جزئيا وقد يكون كليا

واما العلم فقد يكون كليا وقد يكون جزئيا

بقي انه لو كان المعلوم هو الامر الخارجي كزيد بما هو موجود في الخارج لم يتحقق العلم بلا معلوم

كما هو المشهور ولزم ان لا يتحقق احد النقيضين بدون الآخر

وهو بط مسلم لانه لا يلزم من عدم العلم بالمعلوم بما هو موجود في الخارج عدم العلم به بما هو معلوم

فان هذا القائل في حد ذاته هذا

قائل الصوت المقيد في نفس جزئية هي متشخصة

بالتشخصات الذهنية وبعد تجريدها عن تلك المشخصات الذهنية تكون كلية او ضربا منها

وتتعرف ما فيه فان كلا منهما انما هو من العوارض الخارجية المجردة عن المعارض الخارجية

فكيف تكون كلية او جزئية بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية بل هي انما هي

بالقوة الى ان تتشخص في الذهن بل هي بالفعل

ضرورة

ظل له كانتا صفتين للعلم وان فرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول ولو سلم فيجوز ان
يكون مذهبهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم تثنى العلم ببعض المعلومات وان الزمهم ذلك في الواقع
بناء على ما هو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام له وفي قوله الشق فيما بعد نعم
لو قالوا اه اى لو حكموا به صريحا والتزاما وكذا في قوله الاتى سواء كان صوابا او خطأ ايماء الى هذا الجواب انتهى ملخصا
واقول فيه بحث اما اولا فلانه لا بأس في كون هذا الجواب مبنيا على ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجي
اذ الكلام ههنا في العلم باكموجودات الخارجية الجزئية ضرورة ان العلم بالمعدومات لا يكون الا بالعلم باهياتها
واما ثانيا فلو سلم البأس فيه وانه لابد ان يكون الجواب مبنيا على ما هو التحقيق من كل وجه وهو كون الحاصل
في العقل نفس الماهية وكون المعلوم هو الصورة العقلية لكن اذا كان العلم والمعلوم متحدين بالذات ومختلفين
بالاعتبار على ما حققوا وعلى ما اعترف به ايضا يكون الكلية والجزئية صفتين للعلم ايضا والا فما معنى اتحادهما
بالذات بل على ما قرره يكون العلم والمعلوم مختلفين بالحقيقة من حيث ان الصورة العقلية المتشخصة بالتشخصات
الذهنية جزئية وهي علم والصورة العقلية الغير المتشخصة بها لا تكون الا كلية فالانقسام الى الكلية والجزئية لا يجري
فيها كما لا يجري في الصورة العقلية المتشخصة بها قابل للبيض قال شارح المقاصد ذكر في المواقف عن الحكماء
ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة
عن التشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال صاحب المواقف وهذا انما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم
هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون
جزئيا لا كليا انتهى فهذا صريح في ان الكلية انما هو صفة للصورة العقلية المجردة عن التشخصات والجزئية
انما هو صفة للمعلوم الحاصل في الخارج فالحق ان الانقسام اليهما لا يجري في الصورة العقلية المجردة عن
التشخصات كما لا يجري في الصورة العقلية المتشخصة بها وآما ما قالوا من ان الصورة العقلية من حيث
انها صورة شخصية في نفس جزئية هي من اشخاص العلوم وبعد تجريدها عن تشخصاتها الذهنية
تكون كلية او جزئية فمخالف للواقع ولما نقله شارح المقاصد انفا فالحق ان مبنى هذا الجواب على عدم اعتبار
التشخصات الخارجية دون التشخصات الذهنية وهو المستفاد من سوق كلام الشارض على ما سيأتي فح لو وجد
الشيء عينها وحصل في العقل لا يكون حصوله فيه الا بماهية الكلية وان اتصفت بالتشخصات الذهنية لكنه لا يضر
كلية تلك الصورة العقلية قطعا فغاية ما لزم كون ادراكه تعالى بالماهيات الكلية والصورة العقلية على وجه
الكلية جزئيا وذا ليس بمحذور عندهم بل المحذور هو ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة ولا يلزم ذلك
من تقريره فعند هذا نقول هذا الجواب مبني على ما هو التحقيق من ان الحاصل في العقل نفس الماهية وان المعلوم
هو الصورة العقلية وان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار بمعنى ان الصورة العقلية في حد
نفسها معلوم وباعتبار قيامها بالذهن علم وان ذلك العلم متصف بالكلية حقيقة اذ لا وجود للصورة

غاية ان تلك الصور العقلية ما دامت كلية وضعية ما دامت تكون كذلك بالاعتبار الذي وقد نص عليه الشارح وقد نص عليه المحقق التجريد

ثم اقول لو كان مما قالوه فم اذ الصور العقلية المجردة عن التشخصات الذهنية قد تكون جزئية مطابقة للواقع فيما بينها بالفرض فقد تكون كذلك بالفعل وقد تكون جزئية مطابقة للواقع فيما بينها بالفرض فقد تكون كذلك بالفعل

الصورة العقلية المأخوذة منها في الام كما اشرنا اليه

فان الموصوف بالكلية والجزئية عند كون العلم هو العلم حقيقة وانما هو الصور العقلية بوصف المعلومية بها فحسب اذ لا وجود للصور العقلية حقيقة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن اذ الصور العقلية ح الى خصصت به النفس الناطقة

للصورة العقلية مع قطع النظر عن القيام به وانما يوصف بها المعلوم مجازا ثم ان ذلك العلم بعد اتصافه بالكلية
يتصف بالجزئية ايض باعتبار تشخصاتها الذهنية ولا مخلص عن ذلك الاتصاف لعلم اصلا والنزاع ههنا فى
الكلية والجزئية انما هو فى كلية العلم الذى هو عبارة عن الصورة العقلية ~~التى هى المعلوم~~ وجزئية وان اتصف
ذلك العلم بالجزئية ايض فعلى هذا البارى تعالى يدرك الاشياء بصورها العقلية وماهياتها الكلية
فالادراك والمدرك هنا كليان وان كان ادراكه جزئيا ايض والمخلوق يدرك الاشياء بماهياتها الكلية
فيكون الامر كما فى الاول ويدرك الاشياء ايض بصورها العقلية الماخوذة من الامور الخارجية فيكون
الادراك جزئيا كالمدرك قطعا فهذا هو تحقيق جواب الش على ما هو المستفاد من حواشى التجريد فعلى
هذا لا يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات وان كان مبنيا على التحقيق المذكور نعم يلزمهم نفى العلم ببعض اوصافها
وهو اخذ الصور العقلية مع الامور الخارجية وذا ليس بمحذور على ما حققه هذا واما ثالثا فلان ما
اشار اليه فى الجواب عن اشكاله القوى اولا بانه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر
الشركة بما هى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها
بالاول فليس بشئ اذ لا فرق بين التفسيرين فى ذلك قال فى حاشية التجريد فى رد قول الش القوشجى
ان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلى والجزئى فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التى
هى علوم ودون الموجودات الخارجية التى هى اشخاص قسموا المعانى الى الكلية والجزئية وفسروها بالصور
العقلية فانها عين الماهية فى التحقيق فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية
وهى ايض متصفة بالاشتراك الحملى من حيث الماهية فلا خلل انتهى وهذا صريح فى ان العلم والمعلوم متحدان
ذاتا وان الكلية والجزئية كما يكونان صفتين للمعلوم كما هو ظاهر كلامهم يكونان صفتين للعلم ايض كما حققناه
اولا وكانه اثبته عليه من جعله الصورة العقلية متصفة بالمطابقة ومتصفة ايض بالاشتراك ايض وما ذلك
الا لبيان كون الصورة العقلية علما على الاعتبار الاول ومعلوما على الاعتبار الثانى ليصح التقسيم الى
الكلية والجزئية فى كل من العلم والمعلوم ومن البين ان هذا لا يدفع الاشكال قطعا وثانيا بانه يجوز ان يكون
مذهبهم ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجى لا ما هو التحقيق من انه الصورة العقلية فلا يلزمهم الكفر
فى المشهور وان لزم ذلك فى التحقيق ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر التزامه وهم لا يلتزمون ذلك فليس
بشئ وان صدر مبنى هذا الجواب عن الش فى بعض رسائله لان كتبهم مشحونة بالتحقيق المذكور وباعتقادهم
اياه قطعا والحق ان قول الش نعم لو قالوا اه وان كان مأولا بما ذكره هذا القائل لكن المراد انهم مع ذلك التحقيق
يثبتون له مع تعقل جميع الاشياء وينفون عنه الاحساس والتخيل فهم لا يلتزمون نفى العلم ببعض المعلومات
وان لزم ذلك على هذا التحقيق ايض لكن اللزوم المذكور فى غاية الخفاء كما حققناه ومع ذلك لا يلتفتون
فى اتصاف الصور العقلية بالكلية والجزئية الى جانب المعلوم بل الى جانب العلم فاللزوم المذكور مم والحاصل

انه لايلزم المحذور المذكور عليهم فيما حققوا ولو سلم فاللزوم فى غاية الخفاء ولو سلم فالكفر انما هو فى التزامه وهم
لايلتزمونه بل يعدون مثل ذلك العلم نقصا فى حقه تعالى فلا يجوز تكفيرهم كما هو اصل اهل السنة والجماعة هذا ونحن
نقول فى كلام الشيخ الطوسى على ما حققناه بحث آما اولا فلانه ان اراد انه يعلم جميع الاشياء بماهياتها الكلية فقط
كما حرر به كثير من الفضلاء فيلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات قطعا وان اراد انه يعلم الاشياء بماهياتها الكلية وصفاتها
الكلية ايضا لاتجتمع فى الخارج الا على شخص واحد فيحصل له تعالى علم كلى مطابق لشخص جزئى بحسب الخارج كما هو
حاصل بتحقيق الشيخ فان كان هذا العلم متعلقا تفصيلا بمعلومات مفصلة فيجرى برهان التطبيق فى معلوماته تعالى
فيلزم انتهاؤها وهو محال عندنا كلها وان كان علما اجماليا بمعلومات مجملة كما هو تحقيق بعض الافاضل فى مرام الشيخ
فح ان كان لم علم تفصيلا بمعلوماته عند وجودها فى الخارج كما هو تحقيق الصوفية قدس الله اسرارهم فيها ونعمت
لكن العلم التفصيلى بالمعلومات التفصيلية لايكون الا علما جزئيا بمعلومات جزئية حيث لم يقولوا به يلزمهم نفى
العلم ببعض المعلومات قطعا وآما ثانيا فلان حاصل كلامهم على هذا انه تعالى لايلزم الجزئيات المتغيرة من حيث
تغيرها وان علم ذواتها فاللازم على هذا انما هو نفى بعض الخفاء المعلوم عنه تعالى لانفى العلم ببعض المعلومات كما ذكروا
وهذا ليس بمستقيم لانه كما ان ذوات الجزئيات من قبيل المعلومات كذلك الجزئيات من حيث التغير من قبيل
المعلومات فيلزم المحذور المذكور عليهم قطعا وكل من الايرادين مشترك بينه وبين ما ذكره صاحب المحاكمات
فى تحقيق كلامهم والحق ان النصوص القطعية من الايات والاحاديث دالة على انه تعالى مراقب لاحوالهم
مشاهد لاعمالهم واطوارهم سميع لاقوالهم بصير لخصوصياتهم وارجاع كل ذلك الى العلم بالماهيات مع اوصافها
الكلية يرفع الامان عن النصوص الشرعية فاراجيف الفلاسفة ههنا لاتقبل التاويل ولا فائدة فى تمويه المقام بالكليات
العقلية المتعلقة بالصور العقلية مع ان كل ذلك انما يجرى فى علم المخلوق الحادث ولا فى العلم الواجب القديم فليس فيه
الا الايمان بما جاءت به النصوص القاطعة وآما الحبا الكلام تحقيقا للحق بان المقدمات العقلية الموهمة لاتنفع
فى هذا المقام وانما النافع هو ما جاء به سيد الانام صلى الله عليه وعلى اله الكرام وكذا اى كفى كفرهم من شنع
عليهم فى ذلك الكلام حمل كلامهم على انه تعالى لايعلم بعض المعلومات بمعنى انه مدار التكفير والتشنيع على شئ واحد
وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتاخرين ومنهم الشنع ابراهيم البركات من ان التشخص الذى به يمتاز
الشخص المعين من نوع من سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام التشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع والمراد
بالقوام الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو لا مطلقا بل باعتبار التشخص بقرينة اضافتها الى الشخص فيكون
القوام عبارة عن الماهية الشخصية فتكون منحصرة فى الهوية والماهية الجزئية واما الماهية بمعنى
ما به الشئ هو هو فمطلقة فلا معنى لدخول التشخص فيها وكذا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال
بما هو فانها مختصة بالكليات فلا معنى لدخول الشخص فيه ايضا قطعا هذا وآستدلوا على مدعاهم بان
الاشخاص ليست عبارة عن الكليات قطعا فاذا فيها امرا خر وراءها وهو التشخص مثلا ليس زيد هو الانسان

الى ص

لابقاء الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها ايضا من قبيل المعلومات بل انما يلزمهم نفى العلم ببعض الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها فلا يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات بالمعنى المصطلح عليه وانما يلزمهم نفى الاحاطة بالجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها وهو لا ينافى علمه بها من حيث انها متغيرة قطعا وكلامنا فيما هو نفى العلم ببعض الامر قطعا فتدبر فيما ذكرنا فانه حقيق به والله يعصمك عن زلل

٢

الانسان وهلم والانصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شئ اخر تسمية بالتشخص وذلك التشخص متشخص
بذاته اى جزئى حقيقى لا نوع له والا لاحتاج فى وجوده وتميزه عن سائر افراد نوعه الى متشخص اخر وهكذا فاما
ان يدور او يتسلسل وينتهى الى تشخص متشخص بذاته وايضا تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية فلو كان كل شئ
حتى التشخص ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا لعدم ما هو متشخص بذاته فثبت ان التشخص متشخص بذاته وان
التقييد به يفيد الجزئية قطعا واقول الاستدلال الاول مما اشار اليه صاحب المواقف وقد ذهب الى كون التشخص
موجودا خارجيا والثانى مما اشار اليه صاحب التجريد وقد ذهب الى كون التشخص من الامور الاعتبارية قال
فيه قال الشارح فى حواشى التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبة الى النوع
نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس بدخول
الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات
النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق انفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة
بالحقيقة المختصة بكل منها اى بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ما هو داخل فى قوامها
ثم ان هذا الامر فى الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادى العالية وهذا هو منشاء
التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب تعالى الجزئيات المادية ولا يعتقدون احاطة علمه بجميع المعلومات تعالى عن
ذلك انتهى ثم قال فى دفع التشنيع المذكور عنهم وانا الذى تحقق من كلام الحكماء ان الماهية الشخصية انما تشخص
بنحو الوجود الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع تشخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ
الاثار وكذلك يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذى يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض
القائمة به كذلك تشخصه وكذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره
وما ذكروا من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشرة
حتى قال الفارابى فى التعليم الاول لا يستطيع ذكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس فى الممكنات تشخص لا يكون
له حقيقة نوعية انتهى يريد ان التشخص كالوجود امر لا نوع فيعقله البارى تعالى بنوعه فلا يلزم خروجه
عن معلوماته تعالى وهذا خلاصة ما يذكره ههنا ونحن نقول مدار الاستدلالين المذكورين السابقين
على كون التشخص متشخصا بذاته لا بغيره كما سبق سواء كان التشخص موجودا خارجيا كما ذهب اليه
اصحاب الاستدلال الاول او امرا اعتباريا كما ذهب اليه المستدل الثانى ولذا جعل صاحب المواقف
النزاع بين كون التشخص امرا موجودا او امرا اعتباريا نزاعا لفظيا راجعا الى النزاع فى انه عين الماهية
فى الخارج كما هو مرتضى قول من قال انه موجود او انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضما
اليها فيه كما هو مرتضى قول من قال انه امر اعتبارى وبين البينين انه لا منافاة بينهما ثم ان صاحب المواقف

بعد ما حقق بان التشخص امر موجود فورد الحسبان الذى نسبه اولا الى المتاخرين وقرر التحقيق الذى نقله عن الحكماء ثانيا
فى تحقيق كون التشخص امرا موجودا او انه عين الماهية بحسب الخارج حيث قال هو وشارحه الشريف واعلم ان نسبة
الماهية الى المتشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحمل ماهيات متعددة ولا تتعين لشئ منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتمايزان الا فى الذهن كذلك الماهية النوعية
تحتمل هويات متعددة لا تتعين لشئ منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية التشخصية الا
ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل غير انه لا يحصل من كل
مشخص صورة فى العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من مشخص اخر لان المتشخصات امور جزئية لا يرتسم
صورها فى ذات النفس بل فى آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم فى الآلات بخلاف صور الفصل
وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل منها صور مغايرة انتهى كلام المحقق والشريف فظهر من هذا
ان ما قرره الشيخ فى دفع التشنيع المذكور عنهم نقلا عن الحكماء هو الذى قرر به جمهور المحققين من المتكلمين
والحكماء بل من الحكماء فقط فى كون التشخص موجودا خارجيا لا يحصل من كل مشخص به صور عقلية متغايرة
فكيف يصح بهذا الكلام رد استدلالهم المذكور ودفع التشنيع منهم كما زعمه الشيخ المحقق وما ذكره من ان التشخص
باق من اول العمر الى آخره مع تبدل الاعراض القائمة به لا يقتضى كون التشخص امرا لا نوعا اذ الكلام فى التشخص
لا فى اعراضه المتبدلة ومن ابين ان التشخص لما كان مركبا من التشخص والماهية النوعية فلا بد ان يكون ذلك
التشخص متشخصا بذاته والا لزم الدور او التسلسل او ان لا يحصل امر جزئى فى الخارج كما سبق من الادلة فثبت
انه ههنا امر لا نوع له وهو مطلوبهم وليس معنى كون التشخص متشخصا بذاته انه لا يحتاج الى الفاعل حتى
ينافى ما هو التحقيق عندهم بل معناه ان الفاعل جعله كذلك من غير احتياج ههنا الى تشخص اخر ينضم اليه
قطعا للزوم الدور او التسلسل وما ذكره من ان كونه امرا لا نوع له لا يطابق اصولهم فانهم حصروا الممكنات
فى المقولات العشرة فلا بد ان يكون التشخص وتشخصه بذاته لا يقول بوجوده منفردا عن الماهية
كما تحققته من كلام المحقق والشريف بل يقول ان وجوده عين وجود الماهية فلم يجوز اندراجه تحت واحد
منها باعتبار ان هنا ماهية ووجودا وتشخصا فى العقل ولا شك فى اندراج الاولى بل الثانى
منها تحتها على ان لهم ان يقولوا اثبات كون تلك المقولات اجناسا عالية وزوالها للممكنات دونه خرط القتاد
فيجوز ان يكون اعراضا وخارجة عن ذوات الممكنات ولا شك ان كل تشخص متشخص بذاته ممتاز
عن سائر التشخصات بمفهوم عرضى يشترك فيها جميعا فالحق ان ما حسبه المتاخرون ههنا هو الذى
ارتضى له الاقدمون ايضا على ما حققناه فلا ينفع للحكماء ما قرره من المقدمات وسيتضح لك الحال ايضا

فلا ينفع كون التشخص متشخصا بذاته لانه مصحح لافتقار الفاعل بكون التشخص

ايضا وح فالتشخص اه اى حين ماكان التشخص امرا داخلا فى قوام التشخص فذلك التشخص الداخل
لكون الكلام فيه شخص لانوع له لكونه متشخصا بذاته قطعا للزوم الدور او التسلسل كما سبق وان كان هذا
التشخص شخصا لانوع له ايضا حين ماكان خارجا عن التشخص الدليل المذكور بعينه لكن الكلام ليس فيه
والحال ان ذلك التشخص الداخل الذى هو شخص لانوع له مادى لكونه جزءا من المادى فلا يمكن ادراك
الشخص المشتمل على هذا التشخص الا بالآلات الجسمانية ولا يمكن ادراكه بطريق التعقل فيلزم ان لا يكون
بعض الاشياء معلوما له تعالى وبهذا اندفع ما اورد عليه من ان الدليل الدال على كونه شخصا لانوع له
دال عليه سواء كان التشخص داخلا فى قوام التشخص او خارجا فالتخصيص بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى
لان ذلك مبنى على جعل قوله فالتشخص شخص لانوع له نتيجة على ما سبق وليس كذلك بل هو بيان الواقع كقوله
وهو مادى فالنتيجة ليس الا قوله فلا يمكن ادراكه الا بالآلة اه واما ما قيل على هذا التقرير الاخير يتجه على اش
ايضا ان التشنيع المذكور لا يتوقف على الدخول فى القوام بل يكفيه مجرد كونه شخصا لانوع له داخلا
فيه او خارجا عنه فاقط من البناء المذكور ان يكون موقوفا عليه كالاساس ولا يدفعه حمل البناء على
مجرد المنشائية لاالاحتياج وهذا القدر اعنى الاكتفاء بصورة الدخول كاف فى بيان مجرد المنشائية
لان كلامه ههنا ظاهر فى التوقف على الدخول انتهى ما الا فمدفوع ايضا لان الكلام فى لزوم نفى العلم بالجزئيات
المادية لهم بناء على ما اشتهر فيما بينهم وذلك اللزوم يتوقف على كون التشخص امرا داخلا فى قوام التشخص اذ لو
كان خارجا عنه فغاية ما لزم عدم العلم بذلك التشخص الذى هو شخص لانوع له وليس الكلام فيه بل الكلام فى
لزوم نفى العلم بالجزئيات المادية التى كان التشخصات جزأ منها وذلك اللزوم يتوقف على الدخول فى القوام
قطعا على انا قد اشرنا الى ان التشخص وان كان متشخصا بذاته لكنه عين وجود الماهية فى الخارج وان كان
مغايرا لها فى الذهن كما سبق من المص فلا بد ان يكون امرا داخلا فى القوام حتى يحصل هذا الامر وآلخ ان كون
التشخص امرا خارجا عن قوام الشخص وان لم يضر كونه متشخصا بذاته لكنه ليس بمراد ههنا لا فى الدعوى
ولا فى الدليل فلا كلام على التوقف الظاهر فى كلام الش وبهذا ظهر فساد ما قيل فى الجواب عنه اولا بان المبنى
على ما اشتهر هو التشنيع المعتد به الناشى عن احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لا مطلق التشنيع وثانيا
بان بناء الحمل والتشنيع ليس على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذى هو الحكم بان من جملة
المعلومات ما هو جزئى حقيقى مادى له لانوع له اعم من ان يكون داخلا فى القوام اولا انتهى لان كلا منهما ناش
عن عدم تحرير المقام على انه يرد على الاول انه لا فرق بين بناء التشنيع على دخول التشخص فى قوام
الماهية وبين بنائه على خروجه عنه فلم كان الاول تشنيعا معتدا به دون الثانى وعلى الثانى ان بناء
التشنيع على لازم ما اشتهر اعم من ان يكون داخلا فى القوام اولا خلاف الظاهر من التخصيص والاتجاه
انما هو على ما هو الظاهر منه على انا لا نسلم ان ما كان خارجا عن القوام كان ماديا وان كان متشخصا

كالبنوى م

كالبنوى م

بذاته اذ كونه مادیا انما یكون بكونه جزأ من المادی ولو سلم انه اعم منه فلا بد ان یكون موقوفا علیها ولا یلزم فی الخارج ان
یكون موقوفا علی معروضه والانصاف ان المقام مستغن عن هذا البیان فلا وجه فیه ما بیناه ولیس هذا مذهبهم اشارة
الی جواب التشنیع المذكور وحاصله انه وارد علی ما فهموه من كلامهم ما لیس مذهبا لهم اذ لا یثبتون فی الشخص امرا
داخلا فی قوامه مسمی بالتشخص بناء علی انهم استدلوا علی بطلان ذلك الاثبات بان یقال لو كان الشخص عبارة عن مجموع
الماهیة والعوارض المشخصة لها لم یصح حمل الماهیة علی افرادها ضرورة ان العارض المشخص والماهیة متباینان
فیكون كل منهما متباینا من المجموع المركب منهما فكیف یصح حمل الانسان مثلا علی زید بل یكون ذلك الحمل من حمل الجزء علی الكل
المتمایزین بحسب الخارج وذا باطل قطعا بل لا یثبتون التشخص من حیث هو هو اصلا ویقولون امتیاز كل شخص
اما بالعوارض الخارجیة كالكیف والكم والاین والمتی وامثالها وكل منها نوع داخل تحت احدی المقولات التسع
كما فی النظر الجلیل واما بالوجود الخارجی الخاص الزائد علی الماهیات كما فی النظر الدقیق وذلك الوجود ایضا نوع
لكونه حصة معینة من الوجود المطلق بمعنی الكون فی الاعیان الشامل للوجودات الخاصة كما سبق وقد قررنا انه ما من
كلی الا وهو نوع لما تحته من الحصص وذلك النوع لا یدرك بالحس قطعا لكونه من المعقولات الثانیة التی لا یحاذی
بها امر فی الخارج وهو ظاهر فثبت ان امتیاز الشخص عندهم انما هو باحد هذین الامرین اللذین لكل منهما نوع لا
عما لا نوع له كالتشخص كما زعمه المتاخرون فقوله بل امتیازا اشارة الی الترقی كما قررناه وقوله والعوارض والمعروضات
تایید لذلك الترقی كانه قال وكیف یثبتون تمكا لا نوع له محسوسا باحدی الحواس وقد حصروا الاعیان الموجودات
من الجواهر والاعراض فی المقولات العشرة التی هی اجناس عالیة لها فكل ممكن ولو من المجردات فله نوع والحاصل
انه لیس فی تحقیقهم واعتقادهم مفهوم یدرك بالحس دون العقل بل كل ما یدرك بطریق التخیل یدرك هو ایضا
بطریق التعقل عندهم فلا اختلاف فی المدرك بل فی الادراك فهم مع ذلك التحقیق والاعتقاد لا یلزمهم الكفر
ولو سلم فلا یعدو لزومه فلا ینبغی تكفیرهم علی مقتضی اصول اهل السنة سواء كان ما حققوه صوابا او خطاء
هذا ونحن نقول قد عرفت ان ما قرروه فی بطلان كون التشخص مجموع العوارض والماهیة هو عین ما قرره
المحقق الشریف وغیرهما مع ذهابهم الی كون التشخص موجودا خارجیا وجزأ من الموجود فی الخارج لانهم حققوا
ان معنی كون التشخص موجودا هو معنی وجود الماهیة المشخصة بحسب الخارج وان التشخص والماهیة النوعیة
متحدان فی الخارج ذاتا وجعلوا وجودا ومتمایزان فی الذهن فبذلك صح الحمل بین الماهیة النوعیة والتشخص وهذا
معنی وجود الماهیة فی الخارج ایضا كما حققوا به قول من قال الوجود عین الماهیة بحسب الخارج وان كانا متغایرین
فی الذهن والفلاسفة وان صرحوا بان الوجود الخاص زائد علی الماهیة الممكنة الا انهم لا یقولون بانها زائدة
علیها بحسب الوجود الخارجی لاستلزامه مفاسد منها كون الوجود موجودا خارجیا مع انه من المعقولات
الثانیة اتفاقا ومنها كون الماهیة موجودة قبل وجودها ضرورة ان ثبوت الشیء للشیء فی ظرف فرع
ثبوت المثبت له فان المراد من الزیادة فی كلامهم انما هو الزیادة بحسب المفهوم لا بحسب الخارج كما قال به من

من اثبتنا التشخص وجعله موجودا بحسب الخارج كما عرفت انفا فعلى هذا نختار الشق الثاني ونقول امتياز كل شخص
انما هو بحسب وجوده الخاص به ووجوده الخاص به متحد معه بحسب الخارج وان كان مغايرا له في الذهن وزائدا
عليها ولا نم ان لهذا الوجود الخاص وهو الذي نعني به التشخص نوعا ومهية كلية يندرج هو تحته والوجود المطلق
بمعنى الكون في الاعيان امر انتزاعي اعتباري لا يصح كونه ذاتيا لما تحته من الوجودات الخاصة وما تقرر من ان كل كلي
فهو نوع لما تحته من الحصص بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى تشخص اخر لا بمعنى انه لا يحتاج الى جاعل ولا ينافي ايضا اصولهم بل
هو المناسب لكون الواجب متشخصا بذاته كما قرروه وما ذكروه من ان اعيان الموجودات والاعراض لا بد ان تكون
داخلة تحت احدى المقولات فلعله بالنظر الى ما له مهية كلية او لا يلتزمون كونها انواعا لما يندرج تحتها كما اشرنا
اليه او يراد من المقولات مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على انها تكون محمولة في التحقيق ومن ههنا اورد على
قوله والعوارض اه الى قوله داخلة في احدى المقولات اه انه ان اريد من المقولات المقولات العشرة فالصغرى
القائلة بان جميعها داخل في احدى المقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلا فيها مع انهم لم يقيموا دليلا على
هذا الحصر كما في المواقف وان اراد بها مطلق المحمولات ولو كانت جزئية بناء على جواز كون الجزئي محمولا في التحقيق
فالكبرى المطوية القائلة بان كل ما هو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية
بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب والتشخص لا بد لنفي ذلك من دليل انتهى نعم الترديد المذكور غير مستحسن
لان المراد بالمقولات ههنا المقولات العشرة كما صرح به في حواشي التجريد وهو المصرح به في التعليم الاول للفارابي
لكنه ردده توسيعا للدائرة والا فيكفي فيه ما اشرنا اليه من قولنا فلعله بالنظر الى ما له مهية او لا يلتزمون
اه واما ما اشرنا اليه ثالثا بقولنا او يريدون اه فلتوضيح كلام هذا القائل والا فلا يريدون بالمقولات
في كلامهم مطلق المحمولات ولو جزئيا حقيقيا فافهم واما ما اورد عليه من ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته
ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا ينحصر في فرد
وان حمل على معنى كون التشخص عين الذات كما في الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على ماهية
كل ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له قطعا على ان مقصودهم حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم
وفي اعتقادهم ولا شك في انحصار تلك الماديات في العشرة وان لم تنحصر في الواقع مع ان الش ههنا مانع
لدليل التكفير فلا يقابله المنع قطعا انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلانك قد عرفت مما حققناه انفا معنى كون
الوجود زائدا على ماهية الممكن وانه على هذا لو كان كون بعض الممكنات متشخصا بالذات محمولا على معنى كون
كون التشخص عين الذات عندهم لا يكون هذا منافيا لما عندهم من زيادة الوجود على الماهية وانما يكون منافيا
لو كان مرادهم بالزيادة الزيادة بحسب الخارج ودونه خرط القتاد واما ثانيا فلانا لا نم ان مقصودهم
حصر الممكنات المادية المحسوسة ولو سلم فلعل مرادهم حصر ما له مهية كلية ولو سلم فلعل محل النزاع خارج عن الحصر
ودعوى البداهة غير مسموعة واما ثالثا فلان الش وان كان مانعا لدليل التكفير لكنه ترقى من المنع الى

كلبنوي م

الاستدلال وادعى عدم جواز تكفيرهم بان تكفيرهم لا يطابق اصولهم واصل الشرع ايضا فاى كلام اليق بالمنع
من هذا وآلى ان مقصود الشارح انما هو التصحيح بقدر الامكان والا فلا يليق لمثله ان يلتزم كلما تهم المخالفة
لما عليه النصوص القاطعة فتدبر والله الهادى فانهم لا يثبتون اه قيل انهم ادعوا كون التشخص
والتعين وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود فى الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين
عدمى فهذا صريح فى انهم اى الحكماء اثبتوا امرا لغلا فى قوام الشخص مسمى بالتعين والتشخص ولا مخلص الا بان
يحمل مراده على ان لا يثبته المحققون منهم فلا ينبغى تكفيرا جميعهم هذا وفيه انه صرح المص فى المواقف اولا
بان الاستدلال المذكور للمحققين ثم قال واما المتكلمون اه فهذا صريح فى ان الاستدلال المذكور للمحققين من
الحكماء وقد صرح به شارح التجريد ايضا على انه لا شك ان كلام المواقف صريح فى ان الاستدلال المذكور للمحققين
من الطائفتين وثانيا فى اخر هذا المبحث بان النزاع بين الفريقين فى هذه المسئلة لفظى وان الكل متفقون
على اثبات هذا الامر فى الخارج بحسب الذهن وجعل هذا الامر متحدا مع الماهية بحسب الخارج فلزمهم نفى العلم ببعض
المعلومات قطعا والعجب من القائل انه تبع ظاهر تقرير الشارح اولا ثم لما جاء ههنا واطلع على مذهبهم فى وجود
التشخص صرفه وجعله مذهبا لغير المحققين منهم مع ان كتبهم وكتب الكلام مشحونة بان كون التشخص موجودا
مذهب المحققين منهم وان ذهب بعض فلاسفة الاسلام من المتأخرين الى كون التشخص من الامور الاعتبارية
وقد عرفت عدم النزاع بينهم فى ذلك ايضا بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق اه يعنى انه قد اشتهر
فيما بينهم ان المشخص هو العوارض الخارجية لكنه نظر ظاهرى بعيد عن التحقيق لان كلا من تلك العوارض
ثابت للشخص فى الخارج ومن البين ان ثبوت شئ لشئ فى ظرف من الخارج والذهن فرع ثبوت المثبت له
فى ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولو قبلية
بالذات وهو خلاف المفروض فلا يكون تلك العوارض مشخصة بل التحقيق ان المشخص هو الوجود الشخصى
المقرون بتلك العوارض وايضا لو كان المشخص هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدلها الضرورى
واللازم بط ضرورة لان الشخص باق من اول العمر الى اخره مع تبدد عوارضه فى كل وقت وهذا ان
الدليلان اشار اليهما فى حاشية التجريد وقد سبق نقل الثانى ههنا عن قريب قيل يتجه على الثانى انه
يجوز ان يكون المشخص فى الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة وفيه ان عدم تبدل العوارض
اللازمة مم نعم لو قيل المشخص هو عرض ما من العوارض الخارجية مثل اين ما وكيف ما وغير ذلك لكان
له وجه كما اشار اليه شارح الاشارات الا ان يكون مراده بالعوارض اللازمة وذلك هذا لا يقال يرد
عليه ايضا ان تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج فى تشخصه الى عرض ما اعنى
العرض اللازم لانا نقول احتياج المعروض فى تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وبهذا
اندفع ما نقله صاحب المحاكمات عن بعض الفضلاء حيث قال سمعت من بعض الفضلاء يقول لسنا

لسنا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة
في الخارج ومن البين ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه
الى العرض انتهى ووجه الاندفاع ان المحذور فيه انما هو احتياج المعروض في تشخصه الى تشخص العرض لاستلزامه الدور
الباطل وذا غير ثابت ههنا بل الثابت احتياجه في تشخصه الى نفس العرض هذا ثم قال حاكيا عن ذلك البعض من الفضلاء
بل الحق ان المشخص هو المبداء الفاعل فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون لذاتها وهو واجب
الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية ولا نعني بالمشخص الا هذا انتهى ثم
قال في رده واقول هذا انما يكون لو اريد بالمشخصات علل الهوية لكن مرادهم بالمشخصات ههنا الاعراض الخارجية
اللازمة للشخص انتهى اقول فظهر من هذا ان كون المشخص هو العوارض الخارجية اللازمة حقيق بالقبول الا ان
يقال كون هذه الاعراض مشخصة داخل في كون وجوده الخاص مشخصا كما جعله نظرا دقيقا ثم الظاهر ان
مثل هذه العوارض وكذا وجوده الخاص الذي جعله الشارح مشخصا انما يعتبر خروجه عن قوام الشخص بمعنى الماهية
بمعنى ما به الشيء هو هو لا بمعنى الهوية الشخصية التي كان الكلام فيها بل الظاهر ان كون الشخص شخصا انما يكون
بذلك الوجود الخاص كما لا يخفى على المصنف فلا يكون قوله بل امتياز كل الى قوله واما بحسب النظر الدقيق اه في مقام
الترقي عن قوله فانهم لا يثبتون اه وهذا مبني ايضا على ما نقلناه عن المص والشريف وحققناه فليتدبر
فامتيازه بنحو وجوده الخاص اضافة النحو الى الوجود من اضافة العام الى الخاص كما في يوم الاحد وقوله بمعنى ان
هذا النحو من الوجود يعني ان كون وجوده الخاص مشخصا ليس بمعنى انه ينضم الى الماهية فيصير المجموع شخصا معينا
لان ذلك باطل قطعا سواء كان الوجود المنضم اليها موجودا خارجيا او امرا اعتباريا لما سبق من عدم صحة
حمل الكلي على مثل هذا الشخص ولانه يلزم وجود الماهية قبل وجودها اذا كان الوجود موجودا خارجيا ضرورة
ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وهو مع كونه خلاف الواقع والمفروض يستلزم
الدور والتسلسل ويلزم عدم وجود الشخص اذا كان الوجود المنضم امرا اعتباريا وهو خلاف الواقع والغرض
ايضا بل بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اي خصه الفاعل به بحيث ينتزع منه
لا من غيره فيكون ممتازا به عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو امرا اعتباريا خارجا عن قوام الشخص
وتلك المقارنة دائمة او متبدلة باقتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او لاستعدادات
متواردة متعاقبة في مادة ذلك الشخص عندهم قال في حواشي شرح الاشارات والذي يقتضيه قواعدهم
ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف
استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض
وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهية الكلية فتشخص الماهية عين
وجودها بالذات وغيره بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي

..... فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض

يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود اخر يخصه لاستعداد الاخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عوارض
التشخص وعلامة لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك يشبه علينا عند تبدل الاعراض هذا كلامه
في كتبه وحاصله ان المشخص هو الوجود الخاص بمقتضى الاستعداد المخصوص المقارن للاعراض الخارجية
لا الاستعدادات الماهية او المادة لتلك المقارنة ولا يخفى ان ذلك لا يقتضي كون التشخص امرا اعتباريا
خارجا عن قوام الشخص كما هو غرض المصنف ولو سلم فلا كلام في انه متحد مع الماهية الموجودة ذاتا وجعلا ووجودا
مع تمايزهما في الذهن وهو الذي حققه من ذهب الى كون التشخص موجودا خارجيا وداخلا في قوام الشخص
فعلى هذا لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من شخص اخر لان المشخصات
امور جزئية لا يرتسم صورها في العقل بل في آلاتها فكذا صورة الماهية المشخصة انما ترتسم في العقل
لا في الالة فيلزم عليهم ما يلزم ولا ينفع لهم تلك العبارات الا نيقه التي يمتاز الامر بها اى بتلك
الاعراض والعلامة لا بنفس التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس التشخص
الذي هو عبارة عن الوجود الخاص فانه من المعقولات الثانية وقوله عندنا اى لا في نفس الامر اشارة
الى التوفيق بين المشهور والتحقيق بان مرادهم من جعل العوارض مشخصة هو جعلها مشخصة عندنا
لا في نفس الامر لكونها علامة للتشخص عنوانا له وان كان المشخص في الواقع تشخصه ووجوده
الخاص به والى هذا اشار في حواشي التجريد حيث قال التشخص قد يتغير في كم وكيف واينه وكذا
في سائر اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصة بالحقيقة بل المشخص بالحقيقة
نحو وجوده الخاص به قال الشيخ في تعليقاته هوية الشيء وعينه ووحدته وتشخصه وخصوصية
ووجوده المفرد له كله واحد نعم هذه الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها
التشخص فلذلك قد يشتبه علينا الشخص عند تبدل الاعراض او تشابهها انتهى فتذكر ما ذكرنا
عليه انفا ولذلك اى لكون تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في الواقع يختلف تلك الاعراض باختلاف
المدارك والاذهان فتتشخص عند بعض الاذهان بكيفية وباخرى عند بعض اخر وحاصله انه لو كانت
العوارض مشخصة في الواقع لم تختلف باختلاف المدارك والاذهان واللازم باطل فكذا الملزوم فهذا
دليل اخر لعدم كون الاعراض مشخصة في الواقع غير الدليلين المنقولين عن حواشي التجريد فظهر من هذه الادلة
انه كما ان العوارض القائمة بالشخص في الواقع لا تكون مشخصة لتأخرها وتبدلها كذلك لا يكون العوارض
الحاصلة منها القائمة بالاذهان مشخصة ايضا لاختلافها وتبدلها فلا حاجة الى ما قيل فيه من انه لو كانت
العوارض القائمة بالاذهان مشخصة لزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج وهو باطل
على ان تلك الوجودات وجودات ظلية يجوز تعددها لشيء واحد قطعا فالوجه فيه ما اشرنا اليه فالحق
ان تمام هذا الدليل لا يحتاج الى هذا التقرير واما ما قيل من ان غاية الادلة الثلثة المذكورة في الكتابين ان

كما ينبغي

الاولان في حاشية التجريد والثالث في هذا الكتاب

ان ليس العوارض الخارجية متشخصة في الواقع وهو ليس بمط والمط كون وجوده الخاص مشخصا وذا ليس بلازم فليس شيء اذ لا بد هنا من تشخص في الواقع وحين لم يكن هو تلك العوارض الخارجية لما سبق من الادلة يلزم قطعا ان يكون هو وجوده الخارجي به فلا حاجة الى ما قيل في بيانه من انه ليس هنا امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخارجي فالتشخص على ان الترجيح يكون متقدما على الاخرى يقتضي ان يكون التشخص داخلا في قوام الشخص ولا يرضى به هو ولا الشيخ وانما قلنا ان الترجيح المذكور يقتضي دخول التشخص في القوام لانهم قالوا اذ كان لماهية امور متعددة فاقتها يعتبر ذاتيا كالناطق والمتعجب والضاحك فالوجود في اتمام التقريب ما قدمناه نعم جرى الحق على لسانه من حيث لا يرضى به فتدبر والله الهادي والعوارض والمعروضات اه انظر فيما ذكره ان التشخص داخل في قوله والعوارض فلا يلزم ان تكون لها ماهية كلية وقد سبق انه مشخص بذاته داخلا او خارجا والوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان امر انتزاعي لا يكون نوعا له ويكون الشيء نوعا لحصصه انما هو في الذاتيات نعم العرض العام نوع لحصصه من الاعراض لكن قد يوصل بالرسم الى الكنه كما اشار اليه الشيخ في بحث النظر ولئن تنزل عن الكل فتلك العوارض والمعروضات التي لها ماهيات كلية اذا انحصرت في الخارج في فرد كما ذكروا في توجيه ان يكون جميع الاشياء معلومة لله تعالى فاما ان يكون الانحصار المذكور معلوما له تعالى فذا علم جزئي قطعا واما ان لا يكون ذلك الانحصار معلوما له تعالى فيرد عليهم حينئذ ان ذلك الانحصار من قبيل المعلومات فيكون بعض الاشياء خارجا عن علمه تعالى ومع ذلك يلزم ان لا يكون ذلك الفرد معلوما له تعالى قطعا لاحتمال ان يكون فردا اخر غيره وان لم يكن في الواقع كذلك ومثل هذا نقص يجب تنزيه الله تعالى فالحق ان العلم الكلي بدون العلم الجزئي نقص ايضا ولعل في قوله الآتي سواء صوابا او خطأ ايماء الى ذلك

فليس الكلية والجزئية فيه اشارة الى ان مدار دفع التشنيع المذكور والتكفير السابق على شيء واحد وهو كون الكلية والجزئية صفتين للادراك لا للمدرك ولو كان الامر بالعكس لورد عليهم التكفير والتشنيع ولذا يندفع التكفير السابق ايضا على تحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم لا للمعلوم وكان تكفيرهم وتشنيعهم على شيء واحد وهو لزوم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى لكن تكفيرهم وقع من اكابر الائمة كالغزالي وغيره وتشنيعهم كان من فلاسفة الاسلام ولذا فرق بين التعبيرين فتبصر بالمنصفين وهو اي الادراك الجزئي الشبيه بالتخيل نقص على ما فصلوه في كتبهم بناء على ان ذلك الادراك ايضا انما يكون بالحواس وما يجري مجراه وهي مستحيلة على الله تعالى وبناء انهم قائلون بالايجاب وان العلوم الجزئية انما تكون بالآلات الجسمانية ولقائل ان يقول تلك العلوم الجزئية يجوز ان تكون مترتبة على ذاته تعالى من غير احتياج هنا الى الآلات جسمانية مستحيلة على الله تعالى لكن هذا كلام تحقيقي ولا يلزمون بذلك وانما الزامهم بالتزام ان من الاشياء ما هو جزئي حقيقي لا يمكن ادراكه الا بما هو جزئي مثله وقد اشرنا اليه مرارا كذلك مثل هذه الادراكات لقائل ان يقول القياس مع الفارق سيما وقد ورد في النصوص ثبوت هذه الادراكات في حقه تع فلا

جرم يتعلق بالقدر المذكور تكفيرهم نعم انهم مع ادعاء انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا يستحقون التكفير
ولو لزم الكفر فيه لان ذلك اللزوم ليس ببين جدا ومع ذلك لا يلتزمون الكفر فالكفر انما هو في الالتزام وفي
لزوم الكفر المعلوم ايض على ما اشار اليه بعض الافاضل وكل منهما غير موجود فيهم فبهذا القدر يمكن لهم الخلاص
من الكفر كالاشعري اه ذهب الاشعري ومن تبعه الى ان ادراكات الحواس الظاهرة علم بمتعلقاتها فالسمع
علم بالمسموعات والابصار والبصر علم بالمبصرات وكذا الحال في ادراكات الحواس وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فقالوا
انا اذا علمنا شيئا كاللون علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا واجيب عن الشيخ بان
ذلك الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس اما بالنوع فيكون
العلم على هذا حقيقة جنسية مشتملة على الحقايق منها ادراك الحواس واما بالهوية فيكون العلم على هذا
حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات منها ادراك الحواس فالنزاع بينه وبين الجمهور في ان
ادراك الحواس علم جزئي اضافي او حقيقي كما عند الاشعري او نوع مخالف للعلم كما عند الجمهور اذا عرفت
هذا فمقصود الش من التنظير ان الاشعري ومن تبعه ارجعوا السمع والبصر وغيرهما الى العلم وان كان مخالفا
له من حيث ان ادراك الحواس عنده من انواع العلم او من افراده فكما لا باس عليهم في ذلك الارجاع كذلك لا باس
على الحكماء في انكارهم السمع والبصر وغيرهما في حق الله تعالى لاحتياج الكل الى آلة جسمانية مستحيلة في حق الله
تعالى اذ المحذور انما هو لزوم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى فكما لا يلزم هذا على الاشعري ومن تبعه
فيما ذهبوا اليه من الارجاع المذكور قطعا كذلك لا يلزم ذلك فيما ذهبوا اليه من انكار الاحساس والتخيل عنه تع
وان كان بين المسلكين فرق من حيث ان الاشعري ومن تبعه وان قالوا بالارجاع المذكور لكن يحكمون قطعا
بان ذلك العلم علم جزئي بل هو اتم من الابصار والسمع وغيرهما ولا كذلك الحكماء فانهم ينفون عنه تعالى
ذلك العلم الجزئي قطعا لكن هذا الفرق لا يضر مقصوده من التنظير المذكور وهو عدم لزوم محذور
ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى على الفريقين وبهذا اندفع ما اورد عليه من ان غاية هذا
الارجاع ان يكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي كانكشافهما علينا بواسطة
السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما عند الاشعري او على صفة
السمع والبصر مثلا كما عند غيره فكل ما ندركه بواسطة الحواس على وجه جزئي فهو تعالى يدركه بواسطة
صفة العلم عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبين الواجب تع لا في المدرك بان يكون بعض الاشياء معلوما
لنا دون الواجب تعالى ولا في الادراك ايض بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلا له دونه تعالى
فالتأييد المذكور لكونه قياسا مع الفارق مما لا وجه له انتهى وذلك لان التاييد المذكور انما هو في عدم
لزوم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى وذا محقق على مذهب الفريقين على ان تقريره يشعر بان
ارجاع ادراك الحواس الى صفة العلم عند الاشعري انما هو بالنظر الى الواجب تعالى وليس كذلك بل الارجاع

بل في طريق الادراك من جهة
ان علومنا الجزئية بواسطة
آلة جسمانية دون الواجب تع
صح

الارجاع عنده في مطلق ادراك الحواس في الواجب تعالى وفي غيره بل في غيره فقط اذ لا حواس له تعالى حتى يرجع ادراكها
الى العلم نعم اعتبروا ذلك ايض في صفة السمع وصفة البصر لله تعالى فافهم لكن لقائل ان يقول ههنا نزاع اخر وهو
ان العلوم الجزئية هي هل هي حاصلة لله تعالى كما عند الاشعري ومن تبعه ام لا كما عند الحكماء فتأييد كلامهم بما ذهب اليه
الاشعري غير صحيح لانه معترف بحصول العلوم الجزئية له تعالى قطعا في الارجاع المذكور دون الحكماء الا ان يقال
لا يلزم من انكارها في حقه تعالى كفر وانما الكفر في لزوم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى فلذا لم يلتفت
الى تأييد الاول بل الغرض من التأييد انما هو الثاني هكذا حقق المقام فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة
اه ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم ههنا بقوله قلت حاصل مذهب اه بانهم مما لا يرضون به ومنشاؤه ما سبق
منه ومن الطوسي ايض من تحقيق مذهبهم من ان المؤثر في الاشياء كلها هو الله تعالى كما هو صريح قوله الآتي لان مذهبهم
على ما قررت اه اذ لو كان مذهبهم ما هو المشهور من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يكون له تعالى علم بما عدا
العقل الاول الصادر عنه تعالى فضلا عن العلم به على الوجه الجزئي فيكون الحاصل السابق منافيا للتحقيق
المذكور بل للمشهور ايض وحاصل الايراد ان الجزئيات المادية صادرة عنه تعالى عندهم بالاختيار بالمعنى الاعم
وهو كونه تعالى بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ وما هو كذلك فهو معلوم له على الوجه الجزئي قبل الايجاد ليصح الترجيح
فاللازم ههنا انما هو العلم بما يصدر عنه لا الاحساس به فلا يتوقف العلم الجزئي بالشيء على وجوده فضلا
عن الاحساس حتى يحتاج الى نفيه كما سبق اما الصغرى فلما سبق من ان التحقيق عندهم ان الاشياء كلها مستندة
الى الله تعالى اولا وان لم تكن بالذات بل بالوسائط والالات واما الكبرى فلما تقرر في كتبهم من ان الفاعل
بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصوره بالوجه الجزئي هذا ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق
لاضمحل التحقيق المذكور وما هو المشهور ايض اما الاول فلما عرفت انفا واما الثاني فلان العلم عندهم
عين الارادة والايجاد واذا لم يكن ما عدا العقل الاول صادرا عنه تع لا يكون له تع علم به لكنه لكونه ظاهرا
ومشهورا لم يلتفت اليه وما قيل في حاصل الايراد من انه لو صح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات
المادية ايض على وجه كلي لاستحالة الالة الجسمانية في كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الماديات معلومة على الوجه الجزئي لشيء
من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئي لانها صادرة عن احدهم بالاختيار وكل ما صدر
بالاختيار فلا بد ان يكون معلوما للمصدر على الوجه الجزئي لتوقف فعل المختار عندهم على التصور الجزئي
فظهر ان هذا الايراد وارد على التحقيق والمشهور لكنه قصد المحافظة على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه
ففيه ما فيه اما اولا فلانهم في المشهور نسبوا الافعال والاثار الجزئية الى الطبايع والصور النوعية لا الى
العقول واما ثانيا فلان الغرض في التوجيه السابق اثبات ان جميع الاشياء معلومة له تعالى حتى يخلصهم
عن اثبات الجهل لله تعالى وعلى هذا يكون اثبات الجهل اما على الواجب او على العقول وذا ليس بمطلوب ههنا مع ان الثاني ليس بكفر
وان كان مخالفا لما عندهم ايض والاول غير مضر في المشهور على انه يستفاد منه ان الواجب تع عالم بالاشياء

على وجه كلى فى المشهور وهو مما اشرنا اليه من ان العلم عندهم عين الارادة والايجاد وان لم يوجد هنا ايجاد فلا يوجد هنا علم فظهر منه ايضا على ما قالوه من ان الواجب عالم بالاشياء كلها هو الله تعالى كما هو عندنا ان اثبت الطوسى وان الحق لا على ما هو المشهور ومن ان المؤثر فى الاشياء ليس هو الواجب فقط فغرض المورد ههنا انما هو بيان مخالفته لما هو التحقيق واما مخالفته لما هو المشهور فاظهر من ان يخفى واما قيل من انه لا حاجة الى البناء على التحقيق المذكور فان العقل الاول الصادر عنه تعالى جزئى حقيقى عندهم فيلزم تعقله بالوجه الجزئى وهذا القدر كاف فليس شئ اذا الكلام فى العلم بالمادیات ولا نزاع لاحد منهم فى انه تع يعلم ذاته وذوات

العقول على وجه جزئى الرأى الكلى لا ينبعث منه شوق اه فيه صاحب المحاكمات بالارادة الكلية والشوق الكلى فلعل الشوق المذكور اعم من التصور السابق والتصديق بفائدة مبهمة او التصور المقارن بذلك التصديق فعلى هذا يكون الرأى الجزئى المقابل له اعم من التصور الجزئى والتصديق بفائدة معينة او التصور المقارن بذلك التصديق وانما لا ينبعث عن الرأى الكلى الشوق الجزئى لما سيتبين اليه ان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على السواء والشوق الجزئى انما يكون الى فعل جزئى معين فلا بد ايضا بعد الرأى الكلى من رأى جزئى بالفائدة المعينة متعلق بالتصديق حتى ينبعث منه الشوق الجزئى الى فعل معين لا يقال الحيوان انما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء معين لانا نح تناول غذاء اى غذاء كان فارادته لذلك ارادة كلية لكونها نحو مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئى تناوله فذا يدل على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية لانا نقول المبداء الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به اذ لا يعقل هو الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الفعل الذى يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فاذا وجد غذاء اخر غيره بالتشخص قام مقام ما طلبه لكونهما متحدين بالنوع وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته كذا فى شرح الاشارات وبينه الشراح بان نسبة الكلى اه مثلا اذا اردنا فعلا مشتملا على التصديق بفائدة ما فالفعل المراد كلى نسبته الى جميع الافعال من الاكل والشرب والمكالمة وغيرها على السواء فح لو وقع بعض منها دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا ولا يمكن صدور جميع الافعال الداخلة تحت هذا المراد قطعا فلا بد هنا بعد ذلك من رأى جزئى يتعلق بخصوص الاكل او الشرب حتى ينبعث منه الشوق الى ذلك الفعل المعين فيتصور صدوره من الفاعل المختار وتوضيحه ان الشخص لو كان متردد ابين الفعلين لا يصدر منه واحد منهما فكيف اذا كان حاله مطلق التصور مع التصديق بفائدة ما والحق ان تلك المقدمة مستغنية عن البيان وبيانها انما هو بالنسبة الى الاذهان القاصرة ثم ان هذا البيان ظاهر فى الافعال الصادرة عن العباد اذ الشوق الذى هو ميل النفوس مستحيل على الله تعالى فالامر ان بنى على التحقيق السابق يكون المراد بالفاعل ههنا الكاسب لكن اذا لم يكن الكسب الجزئى بالرأى الكلى يلزمه ان لا يمكن الايجاد الجزئى بالرأى الكلى بالطريق الاولى اذ لا شك

لاشك ان الكسب اهون من الايجاد فلا يرد ان غاية ما يدل عليه ما فى الاشارات مع بيانه ان لا يمكن الكسب الجزئى
بالرأى الكلى وهذا لا ينافى التحقيق المذكور لجواز ان يمكن ذلك فى صورة الايجاد بناء على ما هو التحقيق عندهم
ولك ان تقول المراد بالشوق ههنا غايته التى هى الارادة الجزئية المتحققة فى الموجد والكاسب فح ينطبق الكلام
المذكور على الموجد والكاسب هذا لكن عبارة الشوق منحصر عندهم فى الافعال الخ الكسبية بناء على ما تقرر
عندهم من ان الواجب تعالى والعقول ليس لهم حالة منتظرة وشوق الى كمالات جزئية فالوجه ههنا ان
المراد من الشوق الجزئى هو الفعل الجزئى المترتب عليه ولو حملناه على الوجه الثانى لكان فيه خللا ايض
من حيث انهم لا يقولون بالارادة الجزئية ايض الا ان يكون الارادة اعم من ان تكون ايجابية او اختيارية
فافهم قيل فى دفع هذا السؤال وتحقيق جوابه الاتى لاشك ان الفعل المكسوب كما عند اهل السنة ومحققى
الحكماء او الموجد كما عند المعتزلة ومن تبعهم غير معلوم للفاعل بالوجه الجزئى قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا
او ايجادا ضرورة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس به وتوقف الاحساس
به على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل الجزئى عنا على علمنا به بالوجه الجزئى كما هو مقتضى اخر كلام
السائل لزم الدور الباطل فاللازم فى الصدور انما هو تعقله قبل الايجاد بوجه كلى واما تعقله بوجه جزئى
فانما يكون بعد الصدور لا قبله كما هو غرضه فظهر صحة الجواب الاتى عندهم وعلى مذهبهم وان لم يصح عند اهل
السنة وهذا القدر كاف ههنا اذ غرض الش انما هو بيان عدم كون التوجيه السابق لمنافيا لمذهبهم لا انه
مطابق للواقع انتهى وجوابه ان ادراك الجزئى قبل وجوده موقوف على حصوله فى الخيال لا على حصوله
فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه اذ كما يكون
حصول الجزئى فى الخارج مبدأ لحصوله فى الخيال كذلك قد يكون حصوله فى الخيال مبدأ لحصوله فى الخارج فلا
يلزم الدور هنا قطعا واورد ايض على هذا السؤال بانا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول
الا ايجاد حركة من حيث هى حركة فى الموضع الفلانى وذلك لا ينافى الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث
هى حركة معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها فهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر فى الفعل
الجزئى هو القصد الكلى وانه انما يتخصص ذلك الجزئى بتخصص المحل والوقت واجيب بان تعين المتحرك
والمسافة والزمان يقتضى شخصية الحركة كما اعترف به المورد فكلماته متناقضة جدا اقول ولعل هذا
كالايراد بغذاء الحيوان كما اشرنا اليه فى اول الكلام وقد عرفت ان الابهام هنا راجع الى الغذاء لا الى الحيوان
فكذلك الابهام ههنا على تقدير وجوده يرجع الى الحركة لا الى المتحرك المريد اياها والكلام فى ارادته فدفع
الايراد المذكور بما ذكرناه اولى من دفع المجيب لانا نم ان تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصية
الحركة ولا نم اعتراف المورد المذكور بذلك التعين فانظر الى المقول لا الى القائل ولذا اى لاجل
ان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية هذا هو المفهوم مما فى الكتب الحكمية وهو الظاهر ههنا ولك

كلنبوى م

السؤال والجواب لبعض الناظرين ههنا م

ان نقول ولاجل ان الرأى الكلى لا ينبعث منه شوق او ولاجل ان فعل المختار ولو كسبا يتوقف على تصور جزئى
اثبتوا فى الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة التى هى بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية
يرتسم فيها الحركات الجزئية والمدركات الجسمانية بمنزلة الخيال فينا فتكون مبدأ وآلة لتخيل تلك الحركات الجزئية
ومنه ينبعث شوق جزئى الى كل حركة بتصديق ان فى كل حركة كذا لامؤديا الى التشبه بالمبادى العالية من جهة
ان جميع كمالاتها بالفعل كما تقرر وان ذلك التشبه وكون كمالاتها بالفعل فى كنهها فيصدر منه تلك الحركة فاقيل
فى التقرير من ان ذلك الشوق يتأكد بالتصديق المذكور فغير موافق لما فى كتبهم بل الشوق الجزئى انما يحصل
بالتصديق المذكور ثم قيل الارادة الجزئية عين تأكد الشوق كما سبق من الشيخ فى مبحث النظر لكنه عزاه الى بعضهم
مع ان الكلام ههنا فى الشوق لا فى الارادة هذا وفى التشبه المذكور مباحث طويلة فلتطلب من محلها
وربما سماها اى تلك القوة الجسمانية بعضهم وهو الامام الرازى نفسا منطبعة وانما سماها نفسا بالنظر
فى جميع اجزاء الفلك وتعلقها بمجموع الجسم لبساطتها فكانت كالنفس المجردة بخلاف القوى الجسمانية الباطنة
فينا المختصة بوماغ الحيوان او قلبه لتركبها واما توصيفها بالمنطبقة فظ جدا وعرضه بذلك الكلام دفع
اعتراض الشارح على الامام حيث جعل الامام مبداء لارادة الكلية فى الفلك نفسا مجردة ومبداء الارادة
الجزئية نفسا اخرى منطبعة واعترض عليه الشارح المحقق بانه لم يذهب اليه احد فان الجسم الواحد يمتنع ان
يكون ذا نفسين اعنى ذاتين متباينين هو آلة لهما مقابل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات
بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا
بعينها وحاصل ما اشار اليه فى الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك الصورة الجسمانية ولا
محذور فى اثباتها وراء النفس المجردة بل هو مطلوب الشيخ لكنه للفرق بين القوى الجسمانية فى الافلاك
البسيطة وبينها فى المركبات سماها نفسا وتوصيفه بالانطباع يدل على ما اراده اذ لا يتصور الانطباع
فى المجردة بقى ان حركات الافلاك غير متناهية عندهم وقد صرحوا بان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات
غير متناهية فكيف يصح منهم ذلك الاثبات اجيب بان مبادى تلك الحركات الغير المتناهية هو الجواهر المفارقة
بواسطة تلك القوى الجسمانية المتناهية لا على انها لا تكون واسطة فى صدور الاثار الغير المتناهية
فيرد عليه انه ح لم لا يجوز ان تكون تلك القوى الجسمانية مبادى لتلك الاثار فما معنى بقائها فى الارض
الغير المتناهية وكونها واسطة لتلك الاثار اجيب عنه بانها تكون واسطة لتلك الاثار بواسطة
الانفعالات الغير المتناهية عليها من النفوس المجردة والبرهان انما قام على عدم صدور تلك الاثار منها ابتداء
لا بواسطة الانفعالات الحاصلة من غيرها اولا فكان تلك الانفعالات كانت سببا لتجدد احوال تلك القوى
الجسمانية والا فما هو جسمانى لا يقدر على امور غير متناهية قطعا فتصرح بعضهم اه يعنى انه صرح

طبرستى

فقوله بنفى اه اقول ما خوذ من شبهة
البهمنيار فافهم صلة

والبرهان انما قام على ان النفوس المجردة
لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية منهم

صرح بذلك الشيخ الرئيس فى تعليقاته وهو الذى يقتضيه اصولهم ايضا فاندفع ما قيل ان هذا انما يدفع السؤال عن
المصرحين لا عن الجميع ويمكن ان يقال ايضا اذا صرح البعض بذلك وهو بهمنيار وصاحب التحصيل كما فى حواشى التجريد
والشيخ الرئيس ايضا يلزم ان يكون هذا مذهبا للكل لانهم لم يدعيا التفرد فى هذا الكلام قيل حاصل الجواب منع التقرر (المنوى م)
عندهم واقول هذا فاسد لكن لما قيل من انه يأباه النقل عن الاشارات مع السند لا لائم عليه لان هذا القائل حمله
على تخصيص تلك القاعدة فلا اباء ح جدا بل لانه لو حمل على منع التقرر لاضمحل التحقيق السابق مع ان الشيخ
محافظ له على انه الشيخ يريد اجراء هذا الكلام فى جميع الجزئيات فلو حمل على منع التقرر بتخصيص القاعدة المنقولة
كاد ان لم يبق تحت تلك القاعدة فرد اصلا مع ان التخصيص المذكور ليس من دأب ارباب المعقول فالوجه ان
يحمل على منع لزوم تعقل للاشياء على الوجه الجزئى على تقدير ومنع كونه محذورا فى حق التوجيه السابق مع الاشارة
الى المنافاة بين ما فى الاشارات المقتضى مع التحقيق المقرر للزوم التعقل المذكور والمنقول ههنا عن
الشيخ على تقدير اخر مستندا بالتحرير بان يقال اذا اريد بالتصور الجزئى اللازم ما هو جزئى ولو حكما فى
عدم التعدد بحسب الخارج فاللزوم المذكور مسلم لكنه عين التوجيه السابق مآلا ومع ذلك يندفع المنافاة
بين هذا والمنقول السابق الذى بنى اللزوم المذكور عليه اذ مراد الشيخ ح من التصور الجزئى هناك المتعلق
بفعل معين ما هو جزئى حقيقة وحكما فيكون المراد بالرأى الكلى ما ليس بجزئى كذلك بل هو كلى حقيقة وحكما
ومن البين ان مثل هذا الرأى واذ لم ينبعث منه الشوق الجزئى المذكور لكن لا مانع من ان ينبعث من هذا
الرأى الكلى الشوق الجزئى الحكمى كما هو غرض الشيخ وغيره من المقدمة المنقولة ههنا فحاصل تحرير مراد الشيخ
فى المقدمة السابقة بل فى هذه المقدمة ايضا والتطبيق بين المقدمتين المنقولتين وبين لزوم التعقل
المذكور اللازم له والتحقيق المقرر هكذا ينبغى ان يفهم قيل لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك (المنوى م)
دليل قاطع على ان مرادهم بالتصور الجزئى ما هو اعم من الحقيقى والمنحصر فى فرد بناء على انه لما توقف الادراك
عندهم على الالة الجسمانية وجب الحمل على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر والحادث
ومن البين انه يستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر
او بصورته المخزونة فى الخيال بعد غيبوبتها عن الحس المشترك كما صرحوا فى باب الرؤيا من انها رؤية
حقيقة لان الرؤية عبارة عن ارتسام صورة جزئية فى الحس المشترك اما من خارج بواسطة القوة
الباصرة او من باطن بواسطة احضار ما فى الخيال وبالجملة فالرؤية عندهم مشروطة بالوجود الخارجى
للمرئى واما ما يراه المريض فهو الصورة المخزونة فى الخيال ايضا بعد زوالها عن الحس المشترك المتأدية
اليها من الباصرة من الخارج عندهم انتهى ولا يخفى فساده آما اولا فلانا قد اشرنا الى ان حصول الشئ
فى الخيال متشخصا بتشخصات معينة لا يتوقف على حصوله فى الخارج بل قد يكون حصول الشئ فى الخيال
مبدأ لحصوله فى الخارج بالاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم فى الخارج دون اثباتها
واستحالة تعلق م

خوط القتاد وآما ثانيا فلانا لانم دلالة كلامهم فى باب الرؤيا على ما ذكره بل حاصل كلامهم فيه ان المدرك فى النوم
يوجد فى الحس المشترك وذلك على وجهين الاول ان يرد عليه من النفس الناطقة وهى تأخذه من العقل الفعال
بناء على ان جميع صور الكليات من الاول الى الابد مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس الوارد على
الحس المشترك يكسوه الخيال لما جبل عليه من المحاكات والانتقال والتفصيل صورا شتى قريبة او بعيدة
محتاجة الى التعبير حين شاهدها النائم وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه فحينئذ يقع ما يراه
النائم من غير حاجة الى التعبير الوجه الثانى ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال الذى
هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه ولذلك قيل من دام فكره فى شئ يراه فى منامه
وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وينقشها الحس المشترك فتصير مشاهدة
لها مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية
اليها من الخارج وترسمها هناك ولذا قلما يخلو النوم من هذا القبيل واما ما يوجبه مرض كتغير خلط
من الاخلاط او مجاور كالدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمراوية والصفراوى يرى النيران والاشعة
والسوداوى يرى الجبال والادخنة والبلغمى يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل
خلط او مجاور بما يناسبه اقول ولعل ما شاهده المريض فى حال يقظته مما لا وجود له فى الخارج من هذا
القبيل هذا وهذا الوارد الثانى بقسميه الواردين عليه من الخيال وما يوجبه مرض او غلبة خلط
من قبيل الاضغاث الاحلام كذا فى المواقف وشرحه فى تقرير كلامهم فى باب الرؤيا فمن اين دلالة
كلامهم على ما زعم والحق ان القائل المذكور قلد الامام الرازى فيما اورده عليهم ههنا وجعل يحرر
توجيه الكلام ههنا مع انه لا مستند له عقلا ولا نقلا كما حققناه يصح صدوره عن رأى
كلى وما ذكروه فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية فلو انبعث
شوق الى معين دون غيره لزم الترجيح بلا مرجح فقد عرفت انه انما يكون فيما له جزئيات ممكنة الوقوع فى نفس الامر لا لما
يمتنع امتثال ذلك الفرد فى نفس الامر كما هو الثابت ههنا ولعل هذا التقرير هو مراد من قال فى تعليل عدم جريان ما ذكروه
فى بيانه ههنا بانه لا جزئيات لما لا مثل لفرده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يرد عليه ان هذا غير صحيح اذ الكلام
فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل الصواب ان يقال فى عدم الجريان اذ ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع
غيره بحسب نفس الامر عندهم هذا والحق ان مآل التعليلين واحد بل الاول هو الظاهر الايق بالفهم وما ذكرناه
هو الاظهر ثم اقول وانما حكموا بالصحة المذكورة لانهم قالوا اليقين ان علل بالماهية او بواسطة ما يلزمها
انحصر نوعها فى شخص والا فلا يعلل بما يحل فيها لانه فرع تعقلها فالتعليل به دور باطل ولا بما ليس هو الاول ولا محل
لها اذ هو مباين لها نسبته الى الكل سواء بل يعلل بمجموعها فحينئذ يجوز تعدد افرادها بتعدد القوابل اى المحال
اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الانسانية واما بسبب

بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر كلها فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة
بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تقدد شخصا بها واما اذا لم يتعدد القابل لا بالذات ولم يتصور
فيه استعدادات متفاوتة متقاربة الحصر الماهية الحالة فى شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى
صورته النوعية وبنوا على هذا اى على ان تقدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعنى مادتها
اما بالذات او بالاستعداد ان ما ليس بمادى وليس مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى شخص واحد لان علة
تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادى فهى اما الماهية او ما يلزمها كذا فى الموافق وشرحه والمراد باللازم
ههنا انتفاء المقارنة للمادة فظهر من هذا ان انحصار كل من ماهيات العقول الكلية فى شخص واحد لكون
تلك الماهية علة تامة لتعينها اما بالذات او بواسطة لازمها الذى هو انتفاء المقارنة فيمتنع لها فرد آخر
امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء الماهية النوعية اياه بل
لامر خارج عن امتناع تقدد القوابل لا بالذات ولا بالاستعدادات ومبنى الكل انهم زعموا ان الواجب
تعالى موجب فى افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده وما لم يستعد يمتنع ايجاده فليس فى الامكان
ابدع فامكان ولو كان لكان اذ ليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان فعدم تقدد القوابل انما هو لعدم امكان
التقدد فى نفس الامر فعدم ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما عند المتكلمين القائلين
بكون الواجب تعالى مختارا فى افعاله بل لامتناع الارادة والايجاد فى نفس الامر عندهم وان كان امتناعا
بالغير فى الواقع فمن هنا صح صدورها عن رأى كلى وكذا فى العقول ايضا اذ لا يمكن فى الواقع فرد آخر لكل
من تلك الماهيات حتى لا يصح الصدور هنا عن رأى كلى بناء على لزوم الترجيح بلا مرجح هذا تحقيق كلامهم على ما
اراده الشارح ههنا واما قول المنطقيين بامكان شمس اخرى فمبنى على الامكان الذاتى لا على الامكان الواقعى فلا
منافاة بين اثبات الامكان الذاتى ونفى الامكان الواقعى ونحن نقول ههنا بحث آما اولا فلانه يجوز ان يكون
للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتقدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولا نسلم الامتناع بالغير ههنا فلا يتم
ما ذكره من صحة الصدور وان صرحوا به وآما ثانيا فلانه اذا كان تعين الماهية المتقددة افرادها معللا
بالقابل كما ذكروا ينتقل الكلام الى ذلك القابل فالقابل اذا كان شخصه بماهيته او بلازمها انحصر نوعه فى شخصه ولم
يقولوا بكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى
معلل بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور وان تشخصه بقابل
آخر لزم التسلسل فلا يقال تعين القابل معلل باعراض تلحقه الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل
استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات متعاقبة غير مجتمعة فى الوجود فالتسلسل فى مثله جائز
عندهم لانا نقول لما جوزوا تعينه بما حل فيه لان مرجع ما ذكر الى تجويز التعين بما حل فيه وهو الاستعدادات
فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ فى تقدد افراد ... الماهية النوعية الى القابل والمادة ...

~~الفلك ولا تعدد الشمس~~ فلا يصح الصدور عن رأى كلى واما ثالثا فلانهم لم يمنعوا من كون علمه تعالى ههنا جزئيا حيث
قالوا انه لا يعلم الجزئيات المادية الا على وجه كلى ولم يقولوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقا مادية او غير مادى
الا على وجه كلى ولذا صرح شارح المواقف بانه تعالى يعلم ذاته وذوات العقول عندهم بلا محذور فان كان العلم
ههنا مقدما بالذات على ذوات العقول وكان كليا كما هو مقتضى مقدمة الشيخ يلزم ان يكون العلم بها بعد الايجاد
بعدية ذاتية جزئيا فيلزم التغير المحال وان كان كليا يلزم عدم العلم الجزئى بها وهو مخالف لما عندهم وخلاف
ما يقتضيه ادلتهم فى نفى العلم عنه تعالى بالجزئيات المادية على ان التوصيف بالمادى يدل قطعا على انه يعلم الجزئيات
الغير المادية علما جزئيا الا ان يقال انه تعالى يعلمها علما كليا قبل الايجاد قبلية ذاتية وبعده علما جزئيا اذ لا مانع
ههنا من العلم الجزئى بها بخلاف الماديات واما التغير فى العلم ههنا حيث كان كليا فجزئيا فليس بتغير حقيقة بل الثانى
مندرج فى الاول والحق ان صحة الصدور فى مثل العقل الفعال بالرأى الكلى انما هو لكون الرأى الكلى والرأى
الجزئى متحدين ههنا ولكون الرأى الكلى اصلا خصصوه بالذكر والا فالامر كما قال الشيخ اولا من ان الصدور
لا يكون الا على رأى جزئى وبهذا ظهر ضعف ما ساقه الش ههنا هذا واما ما قيل يتجه عليهم من طرف المتكلمين فيما
قرروه ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنى على كون الواجب موجبا فى افعاله مع ان ذلك قطعى
البطلان بحدوث العالم فبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور بعين ما ذكر نعم يجوز الصدور
كسبا عن رأى كلى لكن قياس الايجاد على الكسب فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفى كون العبد موجدا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها واللازم بط فكذا الملزوم ففيه ما فيه اما اولا فلان كلام الش ههنا انما هو فى توجيه كلامهم
على رأيهم وهم زعموا قدم العالم فلا يصح ايراد الكلام المبنى على الحدوث عليهم ههنا نعم لو اورد عليهم ما اوردناه
انفا لكان له وجه على ان براهين حدوث العالم لا تقتضى حدوث المجردات ولا لنا دليل قاطع على نفيها كما لم يكن
لهم دليل قاطع على وجودها فلم لا يجوز ان يكون حال المجردات كما ذكروا مع ان بعض الاكابر من الائمة استدل
على التوحيد بان قال لو كان للعالم اله اخر فاين شمسه فيستفاد منه ان تعدد الشمس ممتنع كامتناع تعدد الاله
فهذا دليل على ان اهل الشرع ايضا يقولون بامتناع تعدد الشمس وان كان ذوقهم مغايرا لذوق الحكماء
واما ثانيا فلانا لا نم جواز صدور الكسب عن الرأى الكلى وكيف والبرهان الذى بينه الش قائم على امتناع صدور
الكسب عن الرأى الكلى جدا الا يرى انهم اثبتوا فى الفلك قوة جسمانية مع انها كاسبة لا موجدة على تحقيقهم فلو جاز
الصدور كسبا عن الرأى الكلى لما اثبتوها واما ثالثا فلان استدلالهم المذكور لا يقتضى الفرق بين الايجاد
والكسب بان الاول انما يكون بالرأى الجزئى والثانى يجوز بالرأى الكلى كما زعمه بل غايته ان الايجاد لا بد فيه
من العلم تفصيلا ظاهرا وباطنا بما اوجده ولا كذلك صورة الكسب فانه يكون وان كان ذاهلا وغافلا عن
دقايق ما كسبه ومن البين انه لا يقتضى صدوره عن رأى كلى والحق ان بعض التعينات يقع فى اثناء
الكسب وذا لا يقتضى جواز صدور الفعل المكسوب عن رأى كلى بل عدم جواز صدور الكسب عن الرأى الكلى

كلينوى م

شهاب الدين صاحب المطارحات م

الكلى ولزوم الرأى الجزئى فيه ايضا مما يشهد بهما الوجدان هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام ومن البين اه اقول لما كان الكلام ههنا فى الجزئيات المادية وكان ما ذكره من تصريح الشيخ وغيره غير متناول لها فح لا يكون الجواب جوابا اصلا ورده بحيث يبين فيه ان لا فرق بينه وبين ما نحن فيه فقال ومن البين اه وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضيا له ثم ان من العرضيات ما يختص به ككون زيد ابنا للفلان من مولدا من امرأة كذا فى وقت كذا فى مكان كذا او لا فلا شك ان المركب من عرضيات كثيرة مختص به فى الخارج كما قالوا فى تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار فان كلا منها وان كان يوجد فى غيره لكن المجموع المركب مختص به غير صادق على غيره فاذا ركب الماهية الانسانية مع العرض المختص بزيد كان المجموع ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعروض منحصرة فى الخارج فى ذلك الفرد كما فى المعلول الذى لا مثل له من نوعه من غير فرق لان تلك الماهية النوعية نوع لما تحته ولم يوجد تحته غير ذلك الفرد فيكون ذلك الفرد لا مثل له من نوعه الذى هو مجموع المركب من الماهيتين العارض والمعروض هذا ويرد عليه ان ذلك المجموع كما انه من جملة ما صدر عنه تعالى كذلك كل من المعروض ومبدأ ذلك العرضى من جملة ما صدر عنه تعالى ايضا فان ذلك المجموع نوع اعتبارى فالمعروض مع العارض وان اتحدا فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا لكنهما متغايران فى الوجود الذهنى فكل من اجزائه الذهنية من جملة ما صدر عنه تعالى وعلى التقديرين لا يلزم من انحصار ذلك المركب فى فرد انحصار كل من اجزائه فيه ومن البين ان وجود المركب بدون وجود اجزائه غير متصور ولما لم يلزم من انحصار المركب فى فرد انحصار اجزائه خارجية او ذهنية فيه مع احتياجها الى جعل الله تعالى ايضا ضرورة فلا بد فى ايجاد اجزائها من تصور جزئى قطعا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يكون الجواب المذكور هاهنا مما لا مادة الاشكال بل لا يكون جوابا اصلا بالنظر الى ما نحن فيه اذ لما احتاج ايجاد اجزاء ذلك المركب الى تصور جزئى يلزم احتياج ايجاد المجموع المركب اليه قطعا ولعل هذا بادر الى العلاوة فقال على انه هكذا حقق المقام فظهر ان المراد بالفرد المركب ههنا هو المركب من الشخص والعرضى المحمول عليه كما هو ظاهر قوله حتى يصير مجموع المعروض والعارض اه كزيد الضاحك الآن فى وقت وفى مكان معينين لا المركب منه ومن العرض بمعنى المبدأ كمجموع زيد وضحكه وهذا مراد من قال ههنا ايضا فيه ان كون المركب كذلك لا يفيد المقام بل لا بد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك لان تلك الاجزاء ايضا بجعل الله تعالى انتهى لان مقصوده من الاجزاء الاجزاء الذهنية لا الخارجية ولا شك ان الموضوع والمحمول يتغايران ذهنا وان اتحدا فى الخارج ولو حمل كلام القائل على ذلك الفرد الذى كان مركبا من المعروض والعارض فى الحقيقة مركب من ذات وعرض بمعنى المبدأ يصح حمل الاجزاء فى كلامه على الاجزاء الخارجية ايضا وعلى التقديرين يندفع عنه ما قيل من ان هذا التقرير ههنا فاسد لان الموضوع والمحمول لا يتغايران جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما نعم مبدأ الاشتقاق العرضى كالضحك موجود بجعل آخر فلعل هذا التقرير من اشتباه العارض بالعرض مع ظهور الفرق بينهما هذا ثم اقول الذى يظهر من هذا البيان ان الجزئيات المادية كلها من قبيل المعلول

الذى لامثل له من نوعه فيرد عليه انه ما بالهم خصصوا هذا الحكم اعنى صحة الصدور عن الرأى الكلى بهذا النوع من المعلول
اذ المعلولات كلها من هذا القبيل ح وايضا انهم لم يدعوا ذلك الانحصار اى انحصار النوع فى الشخص فى كل موضع
بل حكموا به فيما يكون التعين معللا بالماهية بالذات او بواسطة ما يلزمها على ما سبق نقل مذهبهم فى ذلك عن المواقف
قريبا وحكموا بتعدد افراد الماهية فيما يكون التعين معللا بالقابل والمحل ذاتا او استعدادا وحمل الثانى على انه
بعد التعدد المذكور يحصل ههنا ماهيات كثيرة كلها منحصرة فى افراد معينة كما ذكره بعيد قطعا ومع ذلك لا يصح المقابلة
بين كلماتهم على انهم حصروا ذلك فى العقول وفى هيولى كل فلك وفى الشمس فلا ينبغى اجراء عن الشيخ وغيره فيما نحن
فيه والحق ان تقرير انهم آبية عن ذلك البيان وعلى الله التكلان على انه لا فرق اه يعنى لو سلمنا انما يصدر
عن الواجب تعالى من الجزئيات المادية له مثل من نوعه كزيد المعروض مع عارضه المختص به بناء على ان اجزائه الحقيقية
والاعتبارية لما كانت يجعل الله تعالى اياها كانت لها امثال فيكون له امثال ايضا على ما حققناه لكن لا حاجة
لنا فى تصحيح صدوره عن رأى كلى منحصر فى الخارج فى فرد الى التزام النوع المركب هنا لان كلامهم وان كان
ظاهرا فى صحة الصدور عن الرأى الكلى بالنظر الى العقول والشمس لكنه فى الحقيقة شامل لما نحن فيه ايضا لان
الانحصار كما يوجد فى النوع الذى لا مثل له من نوعه كذلك يوجد فى نوع العرض المختص بزيد مثلا اذ لا مثل له من نوعه
ايضا وكذا فى سائر الاعراض المختصة بالاشخاص فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه ~~ايضا ومن البين ان معروض ذلك~~
~~العرض المختص به كلى يصح صدوره عن الرأى الكلى قطعا~~ فثبت ان الجزئيات المادية تصدر عن الرأى الكلى فيكون
العلم بها كليا لا جزئيا هذا مراده وان غفل عنه الناظرون فظهر ان المراد بالعرض ههنا هو العرض الغير المحمول
بخلاف ما سابق العلاوة انه لما اعتبر هناك المجموع المركب فلا بد ان يكون المراد بالعرض العرض المحمول سيما وقد
عبر عنه بالعارض ولا كذلك ههنا كما قررناه فان الكلام ههنا انما هو ذات العرض المختص وفى صحة صدوره
عن الرأى الكلى ~~ولا كلام ح فى صحة صدور معروضه الكلى عنه~~ مع انه قد عبر عنه ههنا بلفظ العرض ولا يأبى عنه
الضمير الراجع الى الفرد كما توهم اذ فرد العرض المختص ذاته الموجود والمنحصر فيه انما هو ماهيته ونوعه
كما فى العقول وليس المراد منه معروضه حتى يتوهم الاباء المذكور فظهر بهذا فساد ما قيل بناء على التوهم
المذكور من انه يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الايجاد عندهم غير العلم بذلك الكلى المنحصر فى فرد
اذ ح يكون الايجاد للعارض ايجادا للمعروض وان لم يوجد العلم بالثانى وليس كذلك بل الايجاد عين العلم
فح العلم بالعارض المنحصر يكون ايجادا للعارض لا للمعروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم انتهى مع بعض الاعانة
وفساده غنى عن البيان عند من لاحظ ما قررناه فى مرام الش بقى انه اورد على الش انه تعالى ان لم يعلم
الانحصار المذكور قبل العلاوة وبعدها يلزم الترجيح ونفى العلم ببعض المعلومات اذ الانحصار من جملة المعلومات
وان علمه يلزم علمه الجزئى بذلك الفرد ورد بان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئى الا يرى ان الحكم
بانحصار مفهوم الخالق فى الواجب تعالى مع انا لا نعلمه الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود واقول

كلنبوى

كفوى

كنبوى

واقول ليس كلام المورد في انحصار الوجوه الكلية في فرد في مثل الواجب بل في انحصارها في افراد معينة فان ادعى
انه لا فرق بين الواجب تعالى وبين اشخاص النوع فذلك مع كونه سفسطة راجع الى ما ذكره الش والمورد في صدد
الايراد عليه والانصاف ان الايراد المذكور قوي جدا هذا ويرد على الش انه يقتضي ان يكون الاعراض المختصة
بالاشخاص انواعا منحصرة في افراد معينة وهو مع كونه مما لا يقبله العقل مخالف لما قرروه كما نقلناه عن المواقف فتذكر
واعلم ان الش المحقق ذكر هذه العلاوة في حاشية التجريد ردا لتخصيصهم الصدور عن الرأي الكلي بالنوع
المنحصر فيه ~~ولئن لم يكن نوعه منحصرا فيه~~ حيث قال وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم
صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لابد لذلك من بيان انتهى ولما جعل المنقول عن التعليقات جوابا
عن السؤال السابق جعل هذا المنع اعانة لجوابه المذكور اذ لا يتم الجواب عن السؤال السابق بالمنقول الا بضم
هذا الكلام اليه فاقول في المنقول عن حاشية التجريد تصريح بانهم لم يجوزوا ذلك وان اقتضاه القياس العقلي
فلا فائدة في توجيه كلامهم ههنا بما لا يرضون فتدبر وبالله التوفيق ويمكن التوفيق اه الظاهر ان
هذا تأييد للجواب السابق مع الاشارة الى دفع التناقض ايض بين ما في الاشارات وبين ما في التعليقات الاول
قولهم الرأي الكلي لا ينبعث منه شوق جزئي والثاني المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن الرأي
الكلي وانما احتاج الجواب المذكور الى التأييد اذ حاصله ان الشخص المركب او عرضه المختص به منحصر في
فرد فيصح صدوره عن الرأي الكلي كالنوع المنحصر فيه ومن البين انه بذلك القدر لا يتم الجواب الا بان يبين
معنى الكلي ههنا وان الكلية كما هي صفة المعلوم كذلك صفة العلم ايض بل الثاني هو الاصل والمشهور فلذا اشار
الى هذا الكلام مع الاشارة الى دفع التناقض بين كلاميهم وهو ظ وحاصله ان للكلي عندهم معنيين الاول
ما هو المشهور والكلية على هذا صفة العلم وكذا الجزئية ايض وبين المعنيين عموم وخصوص مطلق والثاني
اخص من الاول اذ ما كان كليا بالمعنى الثاني فهو كلي بالمعنى الاول بدون العكس كما في النوع المنحصر في فرد
ان تصوره غير مانع من وقوع الشركة وان كان نفسه مانعا من الاشتراك في الواقع فعلى هذا فصحة الصدور
عن الرأي الكلي في النوع المنحصر في فرد كما هو المصرح في كلامهم وفي العرض المنحصر فيه كما قايسناه عليه مبني
على المعنى الاول المشهور الموافق للتحقيق وان لم يوجد الاشتراك ههنا في الواقع وعدم صحة الصدور عن
الرأي الكلي فيما نحن فيه كما هو المصرح في الاشارات مبني على المعنى الثاني فثبت تمامية الجواب واندفاع
التناقض بين كلاميهم فظهر من هذا ان هذا الجواب ليس بتخصيص القاعدة العقلية المذكورة في الاشارات
كما توهم بل بتحريرها هذا وما قيل من ان هذا الكلام اما جواب عن سؤال مقدر بانه بقي التناقض بين كلاميهم والتناقض
ظاهر وحاصل الجواب ح ان الكلي في القول الثاني بالمعنى المشهور فيكون المراد بالتصور الجزئي في تلك
القاعدة المقررة اعم من الجزئي حقيقة او حكما واما جواب اخر عن ذلك التناقض ~~بل اندفاعه ايض بالجواب~~
السابق وان الفرق بين جوابي التناقض ان الاول مبني على ان الكلي بالمعنى المشهور مستعمل في المعنى

والثاني صفة غير مشهور والكلية على هذا صفة المعلوم وكذا الجزئية صح

كلينوي م

بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال دفع التناقض صح

الحقيقي في القول الثاني وفي المعنى المجازي اي ما تعدد افراده بالفعل في القول الاول والثاني مبني على ان الكلي
مستعمل في كل من القولين في المعنى الحقيقي لاشتراكه بين المعنيين عندهم ولا مجاز هنا في القول الاول ايض كما كان ذلك
في التقرير الاول فيتجه بما هو عنده اذ لا وجه لحمله على الكلام المستقل لدفع التناقض مع العريان عن التأييد كما
في الوجه الاول الذي اختاره ~~واعجب منه ما في الوجه الثاني اذ بعد اندفاع التناقض مع العريان عن التأييد~~
~~كما في الوجه الاول الذي اختاره~~ واعجب منه ما في الوجه الثاني اذ بعد اندفاع التناقض المذكور كما زعمه لا حاجة الى دفعه
مع انه لو اندفع التناقض بالجواب فانما يندفع بملاحظة هذا الكلام واعجب من هذا ايض انه حمل في الوجه الاول
حمل الكلي في كلام الشيخ في الاشارات على المعنى الاول وجعله مجازا في المعنى الثاني مع ان غرضه دفع التناقض
بين الكلامين وذا يحصل بحمله على المعنى الثاني على ان يكون حقيقة فيه فان زعم ان الكلي في كلام الاشارات ظاهر
في المعنى الاول ولذا حملناه عليه وجعلناه مجازا عن المعنى الثاني فهذا جار فيما بسطه في الوجه الثاني فالوجه
في تقرير المقام ما اشرنا اليه اولا ثم اقول وعندي ان الكلي في كلا الكتابين بالمعنى الاول المشهور الموافق
لما هو التحقيق عندهم من ان الكلية والجزئية صفتان للعلم لا للمعلوم وقد فسر شراح الاشارات الرأي الكلي بالارادة
الكلية والشعور الكلي وان دفع المنافاة بين الكلامين انما يكون بان يحمل كلام الاشارات على صدور الجزئيات
لنوع واحد من الفاعل كما بينه الشراح وكلام التعليقات على صدور الانواع المنحصرة في افرادها وهو الموافق
لما قرروه في كتبهم فلا فائدة في هذا التأييد كما اراده وليس هذا تخصيصا بالقاعدة العقلية في كلا الكتابين
كما توهمه الناظرون لان ذلك انما يكون بالاخراج بعد الدخول وكل من القاعدتين غير داخلة تحت الاخرى بل قرينة هنا
على عدم الدخول ويدل عليه لفظ الشوق في الاولى ودعوى الانحصار في الثانية كما لا يخفى على الفطن والحق ان
الش مضطرب ههنا لانه دفع التكفير والتشنيع المذكورين فيما سبق بجعل الكلية والجزئية صفتين للعلم وللمعلوم
ايض بحمل كلام الاشارات على الثاني وبنى اتمام الجواب عليه مع انه خلاف ما هو التحقيق وخلاف ما صرح به شارح
كلامه كما لا يخفى على من طالع وفهم مرامه والثاني ما هو مشترك بين كثيرين اي يكون محمولا على كثيرين وذا
لا يكون الا بان يتعدد افراده بالفعل اما في الوجود الخارجي فقط كالانسان واما في الوجود الذهني كالوجود
والعدم وسائر الامور الاعتبارية فعلى هذا لا يكون مثل الشمس والعقل كليا اذ لم يتعدد افراده لا في الخارج
ولا في الذهن وان كان له افراد مفروضة فذلك انما هو بالنظر الى التصور وقد قطع النظر عنه في هذا التعريف
وجمع العقلاء في كلا التعريفين لتغليب العقلاء على غيرهم اما في الثاني فلان المراد من الاشتراك فيه هو الاشتراك
في الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس والحمار لا يصدق على شيء من العقلاء وهو ظاهر فلو حمل على ظاهره
لم يكن التعريف شاملا لما عدا الانسان واما في الاول فلان المراد من وقوع الشركة تجويز العقل صدقه على الكثير
مع قطع النظر عن الامور الخارجية عن تصوره ولذا زادوا قيد النفس ولا شك ان كل كلي ولو كليا فرضيا يجوز
العقل صدقه على العقلاء وغيرهم قطعا فلا بد من اعتبار التغليب فما قيل من ان جمع العقلاء في هذا التعريف

هنوي م

التعريف لقصد المشاكلة في التعريف الاول او لتغليب الاشرف الذي هو الانسان على غيره بخلاف جمع العقلاء
في التعريف الاول فانه صحيح على حقيقته ليس بشيء لكن بقي انه يمكن ح اي حين ما كان المراد بالتصور
الجزئي اللازم للفاعل بالاختيار موجدا او كاسبا حين الفعل هو التصور الجزئي بمعنى الكلي المنحصر في فرد
فح يكون في حكم الجزئي لانحصاره في الخارج في فرد وان لم يكن جزئيا حقيقة وحاصل كلامه ان الايراد المذكور
على التوجيه السابق لا يندفع الا بان يكون التصور الجزئي اللازم للفاعل بالاختيار على ما اقتضاه تحقيقهم شاملا
للكلي المنحصر في فرد بل بان يجعل عبارة عنه ولو كان مرادهم ذلك لما كان لهم حاجة الى اثبات القوة الجسمانية في
الفلك اذ يمكن لنفسه المجردة ح تصور كل من جزئيات حركته بحيث تنحصر في تلك الحركة فتصدر تلك الحركة عنها
بواسطة ذلك التصور الكلي وانما يلزم الاحتياج الى اثباتها اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه
الجزئي الموقوف الى الآلة الجسمانية وقد عرفت من الجواب المذكور ان صدور الفعل عن الفاعل الاختياري لا يتوقف
على التصور الجزئي كما هو مقتضى قولهم انه تع يعلم الاشياء على وجه كلي ~~مع انه تع فاعل بالاختيار لكل صغير وكبير~~
فما الحاجة لهم الى اثبات تلك القوة الجسمانية لاجل صدور الحركات الجزئية بل تلك الحركات تصدر عن النفس المجردة
بالتصور الكلي كما قرروه في شان الواجب تعالى هذا فمقصوده من هذا الكلام بيان ان هذا الاثبات يأبى عن
التوجيه السابق وعن تعميم كلام التعليقات الى جميع الجزئيات المادية بان كلا منها له مهية كلية تنحصر في فرد او بان
لكل من العوارض المختص بكل منها مهية كلية تنحصر في فرد على ما سبق في تحقيق الجواب وقد اشرنا مرارا الى ان الش مضطرب
في توجيه كلامهم ههنا من جهة ان هذا التوجيه وان كان مخلصا لهم عن الكفر لكنه يأبى عنه كثير من بياناتهم فمن جملتها
ما اشار اليه الش ههنا ايضا اذ لو كان مرادهم ذلك التوجيه السابق لم يبق لهم حاجة الى الاثبات المذكور هذا فما
قيل من ان هذا مدفوع بما ذهبوا اليه من ان التصورات الكلية المرتسمة في النفس للاجسام والجسمانيات يجب ان يكون
مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة في القوى بتجريد المشخصات وقد جعلوا حصول الصورة الكلية في مرتبة
العقل بالملكة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولذا قالوا لا يعلم الا
الاكمه ماهية اللون والعنين لذة الجماع فعلى هذا لو كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة ماهية
مطلق الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها فضلا عن الماهية المنحصرة في فرد بخلاف ما اذا لم تكن فاقدا لها
اذ حين تمت الدورة المعينة مثلا يرتسم فيها صورتها الجزئية فيتصور النفس الفلكية الحركة الآتية عقيبها بكلي
منحصر فيها وهذا ~~ان الحركة المعينة~~ عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها الجزئي السابق على وجودها مع
قولهم يتوقف الادراك الجزئي على تعلق الآلة الجسمانية مع استحالة تعلقها بالمعدوم في الخارج وهل هذا الا تناقض
انتهى فمدفوع بما اشرنا اليه في تقرير كلامه انفا اذ ليس مقصود الش حمل مرادهم ههنا على ان صدور الحركة
المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها الجزئي السابق على وجودها حتى يلزم التناقض بناء على قولهم
يتوقف الادراك على الآلة الجسمانية المستحيلة تعلقها بالمعدوم في الخارج بل مراده ان التوجيه السابق

كلبنوي م

مثل هذه الحركة العقب لها وكيف يحمل مرادهم
ههنا على ان صدور الحركة المعينة صح

المبنى على صدور الشئ من الفاعل بالتصور الكلى يأبى عنه اثباتهم القوة الجسمانية فى الفلك فعلى ما ذكرتم فى
بصح صدور الاشياء عن الفاعل ~~البارى تعالى~~ بالتصور الكلى فلا حاجة فى ذلك الى اثبات تلك القوة الجسمانية فيه
والا فالامر فى الفاعل البارى تع كذلك وحين كان هو تعالى منزها عن تلك القوة يلزم ان لا يكون عالما بالجزئيات
المادية تعالى الله عن ذلك وأما ما ذكره من ذهابهم الى ان التصورات الكلية المرتسمة فى النفس يجب ان تكون مأخوذة
من الصور الجزئية المرتسمة فى القوى بتجريدها عن المشخصات كما صرحوا به فى باب العقل بالملكة ففيه مضر لما اراده
الشيخ هنا اذ يرد عليه ايضا انه على ما ذكره هنا لا حاجة الى اثبات تلك القوى فى الاجسام والجسمانيات بل يمكن
للنفس تصورها بحيث تتخصص فى فرد وكذا قولهم انا لا نعلم ماهية اللون وكذا قصة العنين كل منها منافٍ
للجواب المذكور بل لو تم هذان القولان يلزم ان لا يعلم الواجب تعالى ماهية اللون لتوقف معرفتها على الآلة
الجسمانية المستحيلة فى حقه تعالى وما ذكره من ان معنى التصور الكلى فى القوة الجسمانية للفلك هو انه بعد
حصول الحركة المعينة يتصور الحركة الآتية على وجه كلى فتصورها عنها فليس بموافق لما حرره الشيخ فى الجواب قطعا
وكيف يقاس هذا على ما قرره فى الجواب من صدور الاشياء عن البارى تعالى بالتصور الكلى الكائن فى كل فاعل
على ان هذا ليس بتصور كلى بل هو تصور جزئى حصل متصوره فى الخيال بحصول صورة الحركة السابقة فى الخيال
وكان هذا الحصول سببا لوجوده فى الخارج كما تتصور كثير من الاشياء ثم تفعله فليس الانبعاث هنا من الرأى
الكلى الذى كلامنا فيه وبهذا التحقيق يظهر انه لو كان مراد الشيخ هنا انهم حكموا بتوقف صدور الحركة عن النفس المنطبعة
يتوقف على تصورها الجزئى السابق لا يكون ايضا فيه فساد اصلا لان قولهم يتوقف الادراك الجزئى على تعلق
الآلة الجسمانية اعم من ان يكون ادراكا خارجيا كما حصل بعد تعلق الاحساس به او ادراكا خياليا كما اذا تخيل
الشئ قبل الاحساس به فكان سببا لحصوله فى الخارج صرح به شارح الاشارات ايضا ولا نم استحالة تعلق
الآلة الجسمانية بالمعدوم فى الخارج بل لو صح هذا لزم ان يستحيل تخيل الاشياء المعدومة فى الخارج وهو
باطل قطعا بل نقول لو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الارادة الجزئية والتصور الجزئى فى الفاعل موجدا وكاسبا
وذا هما اتفقوا على بطلانه حكيما ومتكلما غير ان الشيخ المحقق جوز الصدور عن الرأى الكلى فى الموجد لتوجيه
كلامهم فى حق العلم بالجزئيات المادية فاورد عليهم بهذه المادة فان الفلك اما موجدا وكاسب لحركاتها وعلى
التقديرين يكفى فيها النفس المجردة ولا حاجة الى اثبات القوة الجسمانية اما على تقدير كونه موجدا فظاهر
واما على تقدير كونه كاسبا فلان الايجاد اقوى من الكسب واذا جاز الايجاد بالرأى الكلى فالكسب بالطريق
الاولى والحق ان غرض الشيخ المحقق ما ظهر الاشارة الى عدم تمامية الجواب الذى اشار اليه المحقق الطوسى بعد
اصلاحه وتطبيقه على بعض الاصول المقررة عندهم لانه يأبى عن التوجيه المذكور كثير من اصولهم من جملتها
ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية ولما كان الكلام فى شارحها فى كلام السائل السابق اكتفى بالاشارة
الى هذا الاصل والافلهم اصول اخر تأبى عن هذا التوجيه كما اشرنا اليه انفا فاحفظ هذه المقامات فانك

فانك لا تجدها فى صدور ذوى الكياسات هذا ذهب البعض اه لا يخفى ان العلم ههنا اعم من ان يكون بمعنى الادراك
وبمعنى مبدأ الادراك وعلى الاول بمعنى الصورة الحاضرة عند المدرك على ما اختاره الشيخ المحقق الاشارات
وقد اختاره الشيخ فى حواشى التهذيب سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية كما فى العلم الحصولى او عينها كما
فى العلم الحضورى وهذا المعنى الاول ظاهر فى المذهبين الاخيرين واما الاول فالعلم فيه كما يكون بمعنى الصورة
يكون بمعنى مبداء الادراك اما الاول فلان ذاته وكذا المعلومات حاضرة عنده تعالى فيكون العلم بذاته وبغيره
علما حضوريا عند هذا القائل واما الثانى فلان ذاته تعالى مبداء الانكشاف وقد جعل هذا القائل علمه بذاته
عين ذاته وكذا علمه بغيره لما كان عين المعلومات عنده ولا يكون ذلك الا بالصورة الوحدانية الاجمالية كان العلم
فيه ايضا مبداء الانكشاف التفصيلى ايضا فقد اجتمع العلم بمعنى الادراك والعلم بمعنى المبداء فى المذهب الاول ووجد
المعنى الاول بدون الثانى فى المذهبين الاخيرين فبينهما عموم وخصوص مطلقا تحققا قيل وقد يوجد المعنى الثانى كهنوى
بدون الاول كما فى ذاته تعالى فى علمه بالممكنات على مذهب الحكماء وفى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة
الاجمالية على مذهب المتكلمين فبينهما عموم من وجه انتهى وفيه انك قد عرفت ان علمه تعالى بالممكنات اجمالى عندهم
كما سيحققها الشيخ ايضا فكما يوجد فيه المعنى الثانى يوجد فيه المعنى الاول ايضا كما اشير اليه انفا واما العلم بمعنى
الصفة القائمة بذاته تعالى فهو وان كان ثابتا عند المتكلمين من الاشاعرة لكنه لا يرضى به اصحاب المذاهب
المذكورة ههنا بل نقول العلم ههنا بمعنى الادراك الذى هو عبارة عن مطلق الصورة سواء كانت حصولية
او حضورية وسواء كانت عين ذاته او غيره على ما صرح به فى حواشى التهذيب فلا حاجة الى جعله بمعنى مبداء
الادراك والعجب من بعضهم انه لما جعل العلم ههنا مشتركا بين المعنيين استدل عليه باطلاقهم لفظ العلم كهنوى
فى اكثر العلوم على هذين المعنيين ولم يتفطن ان المشترك هنا انما هو بين الادراك بالمعنى المصدرى
وبين المبدأ بمعنى الملكة الحاصلة من التكرر ومن البين ان الادراك بهذا المعنى لا يصح لاحد الا فى المذهب الاول على
معنى انه ليس هناك شئ غير الذات ولا يصح ذلك فى المذهبين الاخيرين فالحق ان ما اشار اليه محشى قطعا ثم نقول
وعلى ما قررنا يندفع توهم المنافاة بين هذا الكلام وبين ما سبق من اتفاقهم على ان علمه تعالى عين ذاته سواء كان
بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم هناك انما هو فى العلم بمعنى المبدأ على معنى انه ليس هناك شئ غير الذات والمعلومات
والاختلاف ههنا انما هو فى العلم بمعنى الصورة وبمعنى المبدأ الذى هو سبب الانكشاف وهذا المبدأ اعم
من المبداء السابق اتفاقا لوجوده فى الصورة الوحدانية الاجمالية دون المبدأ الاول كما لا يخفى ومن البين انه
لا تنافى بين المذكورين فى المقامين وذهب البعض الى ان علمه تعالى الظاهر ان مراده ان علمه تعالى
بغيره صورة مجردة غير قائمة بشئ اه وكذا المراد فى المذهب الآتى وذلك لانه لو كان عالما بذاته ايضا لزم
توهم المماثلة بينه تع وبين غيره فى مذهب المثل اذ لا شك ان تلك الصورة غير قائمة بشئ وذا حق قطعا ويلزم
فى الثانى كون علمه تعالى بذاته تع حصوليا وذا لا يقول به احد فالحق ان هذا الكلام مقابل قوله وعلمه بغيره

عين المعلومات وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية اختلفوا فيها على اقوال منهم من قال انها هي الصور
المعلقة الغير القائمة بشيء شاملة للكليات والجزئيات المادية والغير المادية فتشمل علوم العقول ايض فعلى هذا
تكون من عالم الاشباح ويسمى عالم الخيال وعالم المثال المطلق قال في شرح المقاصد ذهب بعض المتألهين
من الحكماء ونسب الى القدماء ايض الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثال ليس في تجرد
المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من الموجودات من الاجسام والاعراض حتى الحركات
والسكنات والاوضاع والسكنات والهيئات والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل
يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرأة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اي
ذلك الظهور كما اذا فسدت المرأة او زالت المقابلة او زال التخيل وبالجملة هو عالم عظيم غير متناه يحذو حذوا
العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته اثار حركات افلاكه واشراقات العالم
العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير عالم الحس لا يتناهى عجايبه ولا يحصى مدته
ومن جملة تلك المدن جابلقاء وجابرصاء وهما مدنيتان والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس
الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بعلة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة
وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه يتوهم امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتلتذ وتتألم باللذات والالام
الجسمانية وارضه يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر
المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند
غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير
من الغرائب وخوارق العادات كالتطور باطوار مختلفة والاقامة في امكنة متعددة الى غير ذلك انتهى ويظهر
منه ان هذا العالم شامل لما ليس له مقدار ايض كظهور المجردات باطوار مختلفة فيشمل ايض لكل ما لا
ينقسم كالنقطة وكالكليات فلا يتوهم ان هذا العالم بعض المثل الافلاطونية لشمولها المثل الكليات
والنقطة ولا يشمله عالم المثال لانهم يثبتون تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية هذا وقد اشار
الامام الرازي الى هذا فقال في رد دليل الوجود الذهني جميع ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك
المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور عندهم مرتسمة في العقل
الفعال انتهى فقد اختار الاول وجعله مذهبا لافلاطون وانما وصفه بالمشهور هو به اذ قد عرفت ان القول
بالمثل بهذا المعنى ليس له خاصة بل له ولسائر الحكماء المتألهين التابعين له في طريقة الاشراق وللاشارة
الى هذا المعنى قال اشتهرت هذا ومنهم من قال المراد من المثل الافلاطونية ما نقل عنه من انه لا بد لكل نوع
فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزأ من الاشخاص

لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلايق ومن هذا العالم يكون الجن الملائكة والجن والشياطين والغيلان صح

من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما تقرر عندهم من ان كل مجرد ازلى وكل ازلى
ابدى قال الامام فى الملخص فى المثل المنقول عن افلاطون انه لابد لكل طبيعة نوعية من شخص واحد ازلى ابدى وحكوا
عنه انه احتج على ذلك بانه لاشك فى وجود هذا الانسان فالانسان الذى هو جزء هذا الانسان موجود
والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة بالعوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا
بين الاشخاص ولاشك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد الاشخاص المحسوسة فلابد هنا من اثبات
مجرد عن العوارض اقول وتحقيقه انه لابد هنا من وجود قابل للمتقابلات والا لم يتعرض لم فيكون فى نفسه
مجردا عن الكل وهو علم الواجب ثم قال شارح المقاصد ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل
للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو المهية بشرط لا شئ وان الوجود من العوارض
فالقول بوجود المجرد اللهم الا ان يقيد الوجود بغير العوارض او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابى
فى كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية لا
تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من
الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى
يوقع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه ارباب النوع ويعبر عنه
فى لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى ذلك
النوع بمعنى ان نسبته فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون انسانية
موجودة مجردة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى المواد ويكون هذا انسان محسوس فاسد واخر
معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التى يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون
من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين عالمى المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص
من الجواهر والاعراض صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور العقلية ليست مثل افلاطون لانى مثل افلاطون
نورية اى من عالم العقول وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل
نوع من الفلكيات والعنصريات التى فى عالم المثال ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون
للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذى هو محلها من الاجسام
مثلا فى عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظلمة فى هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته
والسكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه انتهى اقول فهذا المذهب اعم ثنا ولا من المذهب
المذكور اولا من جهة ان المثل على هذا شامل لعالم المحسوس وعلم المثال ههنا لابد ان يكون نورية ولا كذلك فى
المذهب الاول فان المثل فيه قد تكون نورانية وقد تكون ظلمانية وانت قد عرفت عموم المذهب الاول من الجهة
الاولى ايضا اذ المثل المثالية كما تكون شاملة لما له مقدار ايضا كالكليات وانظاهر من المثل الافلاطونية

هو ما قررناه لان ما اشار اليه صاحب الاشراق من اثبات الجواهر المجردة لانواع ما في عالم المثال لا يخلو عن شائبة
لزوم التشبيه لانها محتاجة ايضا الى عالم اخر تكون موجودة فيه حتى يصح تصورها ومن البين ان عالم المثال
الاول لا يكون فيها لانها مدبرة لها كما ذكره ولا يلزم هذا فيما قررناه اولا هذا ثم اقول فعلى هذا الاخير معنى
قوله وهي التي اشتهرت اه ان تلك الصور المعلقة التي هي علم تعالى اشتهرت بالمثل الافلاطونية وان لم تكن كذلك
في الواقع لان المثل الافلاطونية نورية وتلك الصور المعلقة اعم من ان تكون نورية او لا يعني ان هذا الاشتهار
ليس بمطابق للواقع هكذا ينبغي ان يفهم وظاهر عبارة الاشارات لينظر بذلك حيث قال في
تحقيق ان الكثرة الحاصلة من العلية لا تضر وحدة الواجب تع لما كان الواجب تعالى يعقل ذاته بذاته
بدون واسطة هناك ثم يلزم قيوميته اي كونه قيوما دائم القيام بتدبير الخلق وحفظه عقلا بذاته
لذاته يعني ان تلك القيومية في الواجب تعالى لكونه عقلا بذاته لذاته اذ ما هو عاقل بذاته لذاته مستغن
عن غيره صمد لما هو صادر عنه تعالى فقوله عقلا مفعول له للكون قيوما والمستفاد من تقرير شارح
الاشارات انه علة لقوله يلزم وجعله حالا من قوله قيوميته على معنى حال كونه عاقلا بذاته وكيف اذ
القيومية انما لزمت له لكونه عاقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتقدم المفعول على الفاعل للاشارة
الى ان القيومية لازمة لكونه عقلا بذاته لذاته من غير واسطة وكذلك تعقل الكثرة فانه بعدها ضرورة
ان تعقل المضاف الى الكثرة انما يكون بعد الكثرة المحتاجة الى القيوم ومن هنا ظهر ان الشيخ جعل علة
بغيره صورا قائمة به تعالى فحاصل كلامه انه تعالى لما كان عاقلا بذاته لذاته كان قيوما لما صدر عنه لكونه
مرجعا للكل ولما كان قيوما له لزم تعقل الكثرة الصادرة عنه تعالى فح جاءت الكثرة لازمة متاخرة عنه تعالى
لا داخلة في الذات متقومة بها وصف موضح للمنع لا للمنع وجاءت تلك الكثرة ايضا اي كما جاءت لازمة متاخرة
له على ترتيبا فتضمنه العناية الازلية بذلك الترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة كانت كالعقول او غير
متباينة كالصفات لا تلتئم الوحدة اي لا تخل بها اذ المثلة خلل في الحائط وهذا الكلام هو مدار دفع الشبهة
التي وضع الشيخ هذا التنبيه لدفعها وانما لا تخل بالوحدة لان الاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وكل ذلك لا تخل بها لان سبب المعروض المذكور كثرة الاسماء فكما ان كثرة
الاسماء لا تاثير لها في وحدانية ذاته تعالى كذلك العارض سببها ايضا من اللوازم الاضافية والسلوبية
هذا حل عبارة الشيخ فظهر ان المراد من ظاهر العبارة الذي يوهم قيام الصور بذاته تع هو قوله ان يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لان تعقل الكثرة مع كونها لازمة متاخرة له تعالى يقتضي بظاهره ان
يكون صور تلك الكثرة قائمة بذاته لا تؤاله والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وسلوبية لان تلك الكثرة
هي الحاصلة من اعتبارات تعلق الذات بالمعلومات على ما يقتضيه قوله وسبب ذلك كثرة الاسماء لان
كلا من تينك الكثرتين اعتبارات وشئونات بناء على انهم حققوا ان صفاته عين ذاته فليس هنا

فصل الخامس

بعض الناظرين

هنا فى الحقيقة الا الذات المسمى بتعالى شانه فمن قصر فى تقرير كلامه لحقه اعتراض عليه بان المستفاد من كلام الشيخ ظاهرا وباطنا هو كون تلك الكثرة امورا اعتبارية وليس فيه اشارة اصلا الى قيام الصور بذاته فليتدبر فيه وعلى ما قررنا انما قال ظاهر العبارة لامكان انطباقه على ما فى الشفاء من ان المراد بتعقل الكثرة هو تعقلها دفعة على ما هو صريح ما فى الشفا حيث قال هو تعقل الاشياء دفعة اذ اللازم للقيومية الازلية انما هو ذلك لا تعقلها تفصيلا حتى يلزم قيام الصور بذاته تعالى واما قوله جاءت الكثرة لازمة متاخرة فمعناه جاءت صور الكثرة معقولة لازمة متاخرة فينطبق هو ايضا على ما فى الشفاء اعنى قوله بل يفيض عنها صورها معقولة او معنى ما فى كلام الشيخ ح انه حين جاءت صورها معقولة مترتبة يعرض للواجب تعالى اسماء كثيرة تكون سببا لاضافات وسلوب والكل من الامور الاعتبارية التى لا تخل بالوحدة اصلا هكذا ينبغى ان يفهم وبهذا يندفع ايضا ما اورده شارح الاشارات على ما يفهم من ظاهره حيث قال اولا والحاصل اى حاصل كلام الشيخ ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه ثم قال القول بتقرر لوازم الاول تعالى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا وقول ايضا بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الامام الرازى وقول ايضا بكونه تعالى محلا للحلول لانه الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك وقول ايضا بان معلوله الاول مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها انتهى اقول فى ما اورده من الاعتراضات اشارة ايضا الى ما قررناه فى تحرير المراد من ظاهر عبارة الاشارات وقيل المراد من تلك العبارة ما ذكره الشيخ فى تقسيم العلم الى الفعلى والانفعالى حيث قال الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصورة الخارجة مثلا كما تستفيد من الاسماء صورة الاسماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى انتهى هوى العلم تعقل الاشياء والمعنى هو اى يتعالى يعقل على صيغة المضارع لكن فيه بعد اذ المقصود بيان علمه تعالى فالضمير راجع الى العلم وقوله تعقل على وزن التفعل دفعة اى من غير تقدم بعضها على بعض فى ذلك التعقل ولو ذاتيا اذ التقدم المذكور يستلزم حدوث المتاخر وهو محال فعلى هذا يكون علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره عين المعلومات لان العلم على هذا عبارة عن تميز الاشياء عنده تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين الذات ليس بحسب صورة فيه واذا نسب ذلك التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس للخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فانت بعد ذلك تقول العلم بها نفس ذاته تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده تعالى او تقول علمه تعالى بها نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واما التغاير بين الذات وبين الاشياء انفسها فما لا شك فيه لكون ذاته تعالى علة للاشياء ولذا كان العلم بذاته علة

نقد الكنبوى واستحسنه م

للعلم بالاشياء عندهم ضرورة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والى ما شرحناه اشار الشيخ بقوله في غيره اى
من غير ان يتكثر فيها اى في تلك الاشياء المتعلقة دفعة جوهر او عرض يعنى ان ذلك التعقل متعلق بالمجموع من حيث
هو ليكون هو عبارة عن التعقل الصرف الذى لا كثرة فيه بوجه حتى يصح كون هذا العلم عين ذاته باعتبار وعين
معلوماته باعتبار اخر وهذا اولى مما وقع في بعض النسخ الذى اتفق عليه الناظرون ههنا من قوله من غير
ان يتكثر صورها في جوهره تعالى اى في ذاته تعالى لان اطلاق الجوهر عليه تعالى منعه الحكماء ايض فلا يليق
وقوعه في كلام رئيسهم وقوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها عطف على يتكثر داخل تحت النفى وكلمة او
للعموم كما في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وكلمة التصور بالمعنى اللغوى اى قبول الصورة يقال
صوره فتصور اى قبل الصورة واضافة الحقيقة الى الذات بيانية ولك ان تقول من اضافة العام
الى الخاص واضافة الصور الى الضمير في قوله بصورها على ظاهرها على ما وقع في نسختنا من قوله من غير
ان يتكثر فيها جوهرا او عرض اذ التقابل بين القسمين ظاهر ح واما على ما شرحه الناظرون من قوله
من غير ان يتكثر صورها في جوهره فلا يبقى تقابل القسمين فلذا حمل الاضافة بعضهم ح على الاضافة
الجنسية فح يضمحل الجمعية بها ويكون المعنى بصورة شئ منها فيظهر التقابل ح بين القسمين اذ الاضافة
في قوله صورها المذكور اولا على ظاهرها ويكون المعنى من غير ان يتصف ذاته بالصورة لا بصور متعددة
ولا بصورة واحدة منها او المعنى من غير ان يتصف بالصور التفصيلية ولا بالصورة الاجمالية الوحدانية
هذا ولا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر مع انه لا فرق بين الصور المضاف اولا وبينه ثانيا فحمل الثانى
على خلاف الظاهر خلاف الظاهر جدا ومن هنا حمل كثير من الناظرين كلام الشيخ ههنا على اثبات الصورة الوحدانية
في تلك الوحدة وقالوا ان الشيخ جازم في الشفاء ايض في غير هذا المحل بقيام الصورة الوحدانية بذاته
تعالى في مرتبة العلم الاجمالى ليكون تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلولات بالاختيار ولكن يرد
عليه ايض ما ورد على ما يفهم من ظاهر الاشارات من قيام الصورة بذاته كما اشرنا اليه والش المحقق ههنا
في صدد دفعه لانه ايد ظاهر الشفاء بما ينقله عن الش الطوسى وهو اى الطوسى بعدما اورد الاعتراضات
المذكورة على ما في الاشارات اورد الكلام الآتى في تحقيق المقام فكلامه الآتى مبنى على القول بعدم قيام
الصورة بذاته لا كثيرة ولا واحدة فلا بد ان يقرر عبارة الشيخ على ذلك ليتحد مآلها مع ما ذكره الش
الطوسى على ما ادعاه الش المحقق فمن هنا ارتكب بعضهم ما ارتكب لكن لا حاجة الى ذلك اما على ما وقع
في نسختنا من غير ان يتكثر فيها جوهر اه فبان تكون الصورة المذكورة اعم من ان تكون تفصيلية او اجمالية
وذا ظاهر واما على ما وقع في نسختهم من قوله من غير ان يتكثر صورها فبان يكون القسم الاول بالنظر
الى الاشياء المعقولة ~~ولا شك انها~~ المتكثرة ~~تكون واحدة اجمالية~~ فغايته كون القسم الثانى اعم من الاول
ولا بأس في التقابل بل هو المناسب للعموم المقصود ههنا ثم انه اضرب عن نفى القسمين بقوله بل يفيض

كلمبنوى

اى من كون الظاهر كون قوله وصورها على ظاهرها في الموضعين م

والقسم الثانى اعم من ان تكون متكثرة او واحدة اجمالية

بل يفيض اه والمعنى لا يتكثر الاشياء فى تلك الدفعة ولا يكون حقيقة الذات متصورة بصورها لا متكثرة ولا
واحدة بل ذلك التعقل الدفعى بان يفيض عنها اى حقيقة الذات صورها سواء كانت صورا خارجية كما فى صور
العقول العقلية او صورا علمية غير مرتبة كما فى صورة الحوادث المرتسمة فى بعض العقول والاولى صور تفصيلية
مرتبة والثانية صورة اجمالية غير مرتبة بناء على ان علم العقول عندهم اجمالية غير مرتبة اذا عرفت هذا
فالاضراب عن قوله هو تعقل الاشياء دفعة على هذا المعنى ايضا بناء على ان معنى التعقل الدفعى هو مجرد
التميز من غير ان يحصل هناك صورة لا كثيرة ولا واحدة فلا حاجة الى جعله اضرابا عن لازم الكلام المذكور
على ان يكون المعنى فلا تفيض عنها صور فى تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل يفيض عنها صورها خارجية
او ادراكية ليصح الاضراب المذكور لكون علوم العقول عندهم اجمالية حاصلة الدفعة بناء على انه لو كان
الاضراب عن ظاهر ح لم يصح ذلك الاضراب وذلك لان التعقل الدفعى فى كلام حقيق بالقبول من
غير ان يتكثر اه ومن البين ان الاضراب بالمعنى المذكور عن اللازم الذى اعتبره القائل مع حمل كلام الشيخ
ح على حصول الصورة الاجمالية فى تلك الدفعة على ما يقتضيه ظاهر قوله من غير ان يتكثر اه كما حمله عليه كثير
من الناظرين كما اشرنا اليه بان يحمل الصور فى الاضراب على مجموع الصور الخارجية والادراكية وظاهر
ان الثانية وان كانت غير مرتبة لكن الاولى لما كانت مرتبة يحصل فى المجموع ترتيب قدر ما يصح الاضراب
هذا وقوله معقولة حال من الصور اى تفيض تلك الصورة عنها حال كونها معقولة اولا انها قصير معقولة
بعد الفيضان حتى يلزم ارتسام المصور فى ذاته تعالى وحاصله ان تعقل الواجب تعالى للاشياء
ليس بمعنى انها صدرت عن الذات تعقلها على ان يكون التعقل بعد الصدور اذ يستحيل الصدور بدون
التعقل فينقل الكلام الى الصادر فاما علم او سبوق به لما عرفت انه محال وينقل الكلام الى ذلك
المسبوق بالترديد المذكور فيلزم الدور او التسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس تعقلها
التفصيلى والاجمالى فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بدوا نها ثم لما ادعى الشيخ ههنا امرين
احدهما ان العلم هو تعقل الاشياء دفعة بان يفيض عن الذات صورها معقولة من غير احتياج هنا
الى صور اخرى فى العلم بها والثانى ان الاشياء كلها معقولة للواجب تعالى اشار الى اثبات الاول فقال
وهو اى التعقل الدفعى الذى يفيض بسببه عن الذات صورها معقولة اولى واحرى بان يكون عالما بتلك الصور
المعقولة من تلك الصور الفائضة من عقلية اى كونه عاقلا للاشياء دفعة اى من كون تلك الصور الفائضة
من العقلية علما لتلك الصور الفائضة بان يكون الصور الفائضة من العقلية معلومة بالصور الفائضة
المتعلقة بها وانما كان التعقل المذكور اولى بان يكون علما لها لانها عبارة عن مجرد التميز الغير المانع
لكون العلم عين الذات على ما هو التحقيق عندهم ولانها بهذا المعنى لا يوجد فيها صورة ولو اجمالية فلا يرد الاعتراض
عليه ايضا بان تلك الصورة اما قائمة بذاته تع فيلزم الارتسام واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج

الواجب تعالى فى علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح واما لو كان العلم بها هو تلك
الفائضة عن عقليته يرد عليه الاعتراض المذكور ويلزم المخالفة المذكورة لتحققهم اذ الصورة المعقولة الفائضة
ليست عين الذات نعم لو فسر كلام الشيخ فى التعقل الدفعى بما فسره الناظرون من كون ذلك التعقل الدفعى صورة
اجمالية واحدة لورد عليه الاعتراض المذكور على تقدير ارجاع الضمير اليه لكن لهم ان يقولوا انه بحث اخر وانما مرادنا
بتحرير مراد الشيخ ههنا وهو لا زم يكون الصورة الوحدانية الاجمالية قائمة بذاته تعالى فظهر من هذا ان الضمير فى
قوله وهو راجع الى ذلك التعقل الدفعى المفسر بان يفيض عنها صورها معقولة ومقصوده ترجيح كونه علما
له تعالى لتلك الصور المعقولة على كون الصور الفائضة من العقلية علما له تعالى على ما بيناه وآما ما قيل من ان
مقصود الشيخ انما هو بيان ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب بذواتها لا بصورها المرتسمة فى ذاته تعالى ومعنى قوله وهو اولى بان يكون عقلا له هو هذا اى فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة
اولى بان يكون علما بمعنى الصورة الحاضرة عند المجرد من الصور الفائضة من عقليتها يعنى صور تلك الصور
بمعنى ان تلك الصورة الفائضة لو كانت معقولة لابذواتها بل بصورها لفاضت هناك صورة اخرى
لاجل معقولية الصور الاولى فكل منها وان كانت صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى لكن الصور الاولى
لكونها اقدم بالذات من الثانية التى هى ظل لها اولى بان تكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل معقوليتها
وما ليس باولى يعنى الصور الفائضة ثانيا لا يقع فى حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة
بذواتها لا بصورها المرتسمة فى ذات الواجب تعالى انتهى فلا يخفى ما فيه من الركاكة فى التوجيه لانا ارجاع
الضمير الى المصدر واعتبارا ضافة الصفة الى الموصوف حتى يكيف جدا مع ظهور الوجه الصحيح كما
اشرنا اليه ولان ظاهر الكلام انما هو كون تعقل الاشياء دفعة علما بها من غير حاجة فى العلم بها الى صور
اخرى كما قررناه فالملازم فيه انما هو الاشارة الى كونه علما واما كون ذلك العلم حضوريا بذواتها
لا حصوليا بحصول صور الاشياء فمما لا يخفى على احد حتى فلا فائدة فى اخذه ههنا مدعى الشيخ واثباته
على اذ حاصل اثبات الدعوى الضمنية التى ادعاها الشيخ بارجاع الضمير فى قوله عنها الى الذات
بناء على انه لزم كون الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصور اخرى ومن البين ان اثباتها بعيد
عن طور كلام الشيخ وآما لو حمل الكلام على ما حملناه يلزم ثبوت هذه الدعوى ايضا قطعا على ان تقليله
قاصر ايضا اذ مجرد الاقدمية لا يقتضى كونه علما اولى فالوجه ما قررناه ومنهم من قال حاصله ان تعقل
الاشياء دفعة بان يفيض عنها صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة
من تعقلها وادراكها بنحو اخر ولا يخفى انه وان تفطن فى ارجاع الضمير وفيما يسوق الكلام لكنه تكلف
حيث جعل كلمة من الاولى بمعنى اللام والصورة الفائضة هى الصورة الفائضة عن الذات با
لتعقل الدفعى وجعل قوله من عقليته مفضلا عليه والكل خلاف الظاهر وان كان قريبا الى ما ذكرنا

الى ما ذكرنا ثم نقول يؤيد ما قررناه فى تقرير المقام ما وقع فى بعض النسخ من ارجاع الضمير الى الواجب
تعالى على ما هو الملايم لقوله الآتى ايضا ولانه يعقل انه اه ومعنى كلامه ح وهو تعالى اولى بكونه عالما بمعنى
المبدأ الانكشاف جميع الاشياء عليه تعالى من تلك الصور الفائضة من العقلية يعنى ان تلك الصور
الفائضة من العقلية وان كانت علما بالاشياء لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم لاستلزامه
الدور والتسلسل لكن لابد ان تنتهى تلك الصور الى ما هو مبدأ الانكشاف الذى هو الذات لان الصورة
الوحدانية الاجمالية وان كانت مبدأ الانكشاف ايضا لكنها منتهية الى الذات ايضا فهو اولى بان يكون علما
من الصور الفائضة من العقلية الذى لا يفارق الذات عنها سواء كانت عبارة عن التميز الاعتبارى
او عن الصورة الوحدانية الاجمالية ووجه التأييد فيه لما قررناه اولا ان الغرض من نقل هذا الكلام
تأييد مذهب ان العلم بذاته عين ذاته وبغيره عين المعلومات فكما ان العلم اذا كان عبارة عن التعلق الدفعى
يكون العلم بذاته عين ذاته وبغيره عين المعلومات كما حققناه او لا كذلك اذا كان عبارة عن الذات
الذى هو مبدأ الانكشاف يكون العلم بذاته عين ذاته وان لم يكن العلم بغيره ح عين المعلومات وهذا
القدر كاف كما لا يخفى هذا اذا بنى الكلام على ما قررناه من ان ذلك التعلق الدفعى عبارة عن مجرد التميز واما
اذا بنى على ما قرروه بناء على جزم الشيخ بالصورة الوحدانية الاجمالية فالضمير ان رجع الى تلك التعلق الدفعى
الذى هو الصورة الاجمالية يكون فى الكلام اشارة الى ان علمه تعالى تلك الصورة الاجمالية اى العلم بها
حضورى لا حصولى وكيف لا يكون حضوريا وقد فاض عنها على التقدير المذكور الصور المعقولة
بذواتها وان رجع الى الذات يكون فيه اشارة الى ان مبدأ انكشاف تلك الصورة هو الذات بناء
على ان فيضان الصور انما كان من الذات لانها فيكون فيه اشارة الى رد مثبتى الصفات الزائدة
فتامل فى هذا المقام فانه حقيق بالاهتمام ولانه يعقل ذاته اشار بهذا الى اثبات ان جميع الاشياء
معقولة للواجب كما هو ظاهر الاضراب وقوله وانه مبدأ كل شئ انظاهر انه عطف على المعقول ويحتمل الحالية
والمآل واحد لانه اذا تعقل ذاته كما هو مضمون قوله ولانه يعقل والحال ان ذلك التعقل يكون بالكنه
ومن جملة كونه مبداء كل شئ يلزم تعقله لمبدائية لكل شئ وجعله عطفا على قوله ولانه اه بعيد جدا
والمراد بالمبدائية العلية لا يقال العلم بكونه مبدأ كل شئ موقوف على العلم بكل شئ مع ان الكلام فيه
فيلزم المصادرة وايضا العلم بكونه مبداء كل شئ يوهم صدور الاشياء عنه تعالى اولا ثم العلم بكونه
تعالى مبداء له مع انك قد عرفت ان الصدور بدون العلم ح بل كل صادر انما نفس العلم او مسبوق
به لامتناع خروجه للزوم الدور او التسلسل لانا نقول المراد بالمبدائية المعقولة هى الخصوصية مع كل معلول
معين لما تقرر عندهم انه لابد لكل علة من الخصوصية وهى فى الواجب تعالى ليست حالة زائدة عندهم فعلمه تعالى
بذاته بكنهه كما يستلزم العلم بجميع لوازمها التى من جملتها كونه جوادا او معدن كل خير وكمال كذلك يستلزم

العلم بخصوصية ذاته مع المعلول الاول وكذا بخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا
فمن هنا يكون العلم بذاته علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم الثاني متأخرا عن العلم بذاته تأخرا ذاتيا
~~ولازمانه بجميع لوازمها التي من جملتها كونه جوادا ومعدن كل خير وكمال كذلك يستلزم العلم بخصوصية ذاته~~
~~للعلم بجميع على ان يكون العلم الثاني متأخرا عن العلم بذاته تأخرا ذاتيا ولازمانه~~ بان يكون الذات من حيث
كونه عالما بالاشياء موجبا لفيضان صور بعضها خارجية وبعضها ادراكية والى هذا اشار الشيخ في
الاشارات حيث قال لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته
الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه معقولا فيفضانه وذلك هو العناية انتهى وهذه خلاصة
ما في الشفاء ههنا باسره وفي موضع اخر من الاشارات حيث قال واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها
في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا فقوله ويعقل ما بعده من حيث انه علة اه صريح في
ان قوله وانه مبدأ داخل تحت التعقل وان المراد بالمبدائية العلية قيل وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب
منطو على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجمالي على العلوم
التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين اقول وستعرف من الشارح المحقق ما في الانطواء المذكور فانتظر قيل
وللاشارة الى الانطواء من جهة تلك الخصوصيات قال فيعقل من ذاته كل شيء ولم يقل من العلم بذاته والظ
ان يقال انما لم يقل من العلم بذاته اشارة الى ان العلم عين الذات عندهم على ان التعقل من العلم بارد
مع ان المناسب لفيضان الصورة المعقولة عن الذات كما سبق هو قوله فيعقل من ذاته نعم في التعبير
المذكور اشارة الى الانطواء من تلك الجهة ايض هذا فمن هذا الدليل يرجح كون الضمير راجعا الى الواجب في قوله
وهو اولى بكونه علما كما في بعض النسخ على معنى ان الواجب تعالى لا يحتاج في التعقل الدفعي الذي هو مرتبة العلم
الاجمالي بالاشياء الى شيء من الصور تفصيلية او اجمالية بل هو تعالى اولى بكونه مبدأ لانكشاف الجميع عليه
تعالى من تلك الصور الفائضة من عالميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجمالية
لان العلم الاجمالي عبارة عن العلم بذاته ومبدائيته لكل شيء كما عرفت وبالجملة يثبت من هذا الدليل الامر الاول
ايض قيل وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات
وكلام المحقق الطوسي يمر عليه ويحوم بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفي الظن وغيرهما من الكلمات
الضعيفة اذ مراد الشيخ ما يثبت بما ذكره فلا حاجة الى ايراد ما يورث الضعف وفيه ان كلام الشفاء انما
يكون ظاهر في ان العلم عبارة عن التعقل الدفعي الذي لا يحصل فيه صور الاشياء اصلا كما قررناه واما لو
كان التعقل المذكور عبارة عن الصورة الوحدانية الاجمالية فلا وهو ظاهر ثم انه فرع هذا الكلام على
كون الضمير راجعا الى ذات الواجب تعالى واذا كان المراد هو الذات فلا يصح كون العلم بغيره من الممكنات عين

كلنبوي

كلنبوي

عين المعلومات وان كان العلم بذاته ح عين ذاته واما ايراد الش الطوسي ههنا بما ليس مراد الشيخ من الكليات
الضعيفة فلبيان كون الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة وبيان اولوية كونها علما دون
الصور الفائضة من العقلية والكل لم يثبت بعد واما تعقل الواجب من ذاته كل شيء كما هو المثبت بالدليل
الثاني فلا يقتضي ايض كون علمه تعالى بالكل حضوريا لم لا يجوز ان تحصل في ذات الباري تعالى بعد الايجاد
بصورها ايض وكلام الش الطوسي يحوم حول سد هذه الشبهات فلا جرم احتاج في تقريره الى ايراد ما يورث
الضعف على انه في صدد دفع ما يخالف ظاهر الاشارات من القول بقيام الصور بذاته تعالى ولما كان ظاهره قويا
صور المقام بما يقبله الخواص والعوام يحوم حول ظاهر كلام الشفاء انما قال ظاهر كلام الشفاء
لان ظاهره انما هو نفي قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة التعقل الدفعي ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الصور
العلمية قائمة بذواتها في مرتبة التعقل التفصيلي الذي هو مرتبة الايجاد اذ الكثرة العارضة لا تقدح في الوحدة
الذاتية ولذا اثبت الاشاعرة الصفات الزائدة على ذاته تعالى فيكون موافقا لما في الاشارات ولا يتوهم
انه على هذا لا يكون ما في الشفاء صريحا في نفي قيام الصور بذاته فكيف يصح ح قوله لكن صرح في الشفاء
بنفيه لان مراده بقوله صرح ظاهرا بناء على ان كلامه في الاشارات ظاهر في القول بقيام الصور فمحصول
كلام الش ان ظاهر الاشارات يشعر القول بقيام الصور بذاته تعالى وظاهر الشفاء بنفيه وان كان باطن
كل منهما تجويز القيام المذكور ايض وما قيل من انه انما قال ظاهر الشفاء لان كلام الشفاء وان كان صريحا
في نفي قيام الصور بذاته ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه
بناء على احتمال كلامه للصورة الادراكية فليس بشيء لانه اذا كان كلامه صريحا في نفي قيام الصور بذاته
ظاهرا وباطنا كما اعترف به يكون صريحا ايض في نفي الصورة الادراكية لانها اذا ثبتت فلا بد ان تكون
قائمة بذاته تعالى لامتناع قيامها ببعض الممكنات وهو امتناع قيامها بنفسها ايض لبطلان المثل الافلاطونية
عند الشيخ فح يكون كلامه صريحا ايض في ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات والحق ان تسليم كون كلام الشيخ
صريحا في نفي قيام الصور بذاته ظاهرا وباطنا لا يجتمع مع عدم تسليم صراحة كلامه في ان العلم بغيره عين
المعلومات نعم لو قيل كلام الشيخ ليس بصريح في نفي القيام الصورة الوحدانية بذاته تعالى في تلك الدفعة
كما حمله عليه كثير من الناظرين بل قد قيل جزم الشيخ في الشفاء بهذا الاحتمال لم يكن كلامه صريحا في ان علمه
تعالى بغيره عين المعلومات وان كان ظاهرا فيه بناء على احتمال الصورة الادراكية في كلامه لكن اين هذا مما
ذكره من تسليم كون كلامه صريحا في نفي قيام الصور مطلقا بذاته تعالى فمن حمل بعد التسليم المذكور قوله
ظاهر كلام الشفاء على كون العلم بغيره عين المعلومات ظاهرا بناء على احتمال باطنه قيام الصور الادراكية
بذاته تعالى ثم اورد عليه بان تلك الصورة الادراكية اما قائمة بذاته تع وقد نفيها من قبل واما قائمة
بنفسها فيلزم المثل وقد ابطلها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب تعالى في علمه

كلبنوي م

كلبنوي م

الى بعض المكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض المكنات غير صحيح قطعا فقد الى شئ عجيب لان ذلك اذا ورد
فانما يرد على تقدير كون كلامه ظاهرا فى نفى القيام دون باطنه والحامل المذكور اورده بعد تسليم كون كلامه صريحا
فى نفى قيام الصور ظاهرا وباطنا كما لا يخفى على المنصف على ان نفى الشئ للقيام المذكور انما هو بحسب الظاهر دون
الباطن فلا يجرى فيه التزديد المذكور والحق ان الايراد المذكور لا يرد على الشيخ فيما فهمه من ظاهر الشفاء وانما فيما
يفهم من باطنه فيختار الاول ويدفع محذوره اذ الشيخ انما نفى قيام الصور بذاته تعالى فيما يفهم من ظاهره فليتدبر.
كما لا يحتاج العاقل وهو النفس الناطقة ويحتمل ان يكون المراد مطلق المدرك واجيب تعالى كان او ممكنا
فى ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك بيان الواقع لان ادراك العاقل ذاته انما هو لذاته لا بواسطة الة
جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يمكن له ادراك ذاته الا بذاته وقيل قوله لذاته اشارة الى ان ادراك
ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا والتفات اليه اولا اذ لو كان جعل قوله لذاته علة للادراك وجعل الذات
فى الموضعين بمعنى واحد وهذا مع بعده لا يلايم ما ذكره الطوسى فى جانب المشبه وايضا ما كان مقتضى الذات
لا ينفك عنه اصلا فالتعميم المذكور محل فالوجه هو الاول الى صورة اى هوية غير صورته اى هويته
الخارجية واطلاق الصورة عليها مع ان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور مبنى على
تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة من الشئ عنده فى كون
كل منهما مرأة لملاحظة المعلوم ففى العلم الحضورى يكون المرأة والمرئى متحدين ماهية ووجودا سواء
كان ذلك الوجود خارجيا كما فى علم النفس بذاتها وبصفاتها او ذهنيا كما فى علمها بالصورة الذهنية
الحاصلة من الشئ الحاضرة عندها وفى العلم الحصولى مختلفين فى احد الوجودين كما فى علم الانسان بجدة
او رسمه وان كان المرأة والمدعى متحدين ح ماهية عند من قال الحاصل فى النفس عين ماهية المعلوم
واعلم ان حاصل كلامهم فى شان الادراك ان المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس
وصفاتها واما ان يكون خارجا وح فاما ان يكون ماديا او غير مادى فالاول يكون حقيقة الممثلة
عند المدرك نفس حقيقته الموجودة فى الخارج ويكون ادراكه دائما وهكذا شان الصورة العلمية الحاضرة
عند النفس بذاتها فحقيقتها الممثلة عند المدرك نفس حقيقتها الموجودة عند النفس كما انه تعالى اليه والثانى
يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة متحصلة فى العقل غير محتاجة الى الانتزاع من حقيقة
خارجية لكونها صورة لما هو مجرد فى نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا
كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقضى الى ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها
دائما لدوام الحضور واللازم بط لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على انيتها وماهيتها الا بعد النظر
والتامل ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامها سيما وهم يقولون ان علمنا
بذاتنا نفس ذاتنا وآلتا فى ان الحضور نسبة تقتضى التغاير فيمتنع علم الشئ بنفسه اذ لا يتصور

اذ لا يتصور التغاير بين الشئ ونفسه الثالث ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك
وهلم جرا فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم لكنه مكابرة وعن الاخيرين
بان التغاير الاعتبارى كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك
الا شئ واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث
يعتبر شاهدا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشئ اعنى حصوله وحضوره
لا يزيد عليه بحسب الخارج كذا فى شرح المقاصد واعترض على الاول ايض اى على علم النفس بذاتها بانه يلزم ان تحل
فى ذاته صورة مساوية لذاته وصفاته على مذهب من قال ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم واللازم
بط للزوم اجتماع المثلين فى محل واحد واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات
ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايض ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول
المثلين فى محل واحد لا حلول احدهما فى الاخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى
على معنى ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته كما اشير اليه انفا وهذا الجواب هو الذى
اختاره الش المحقق الطوسى كما اوضحنا كلامه وما قيل من ان كلا من الايراد والجواب منظور فيه لانهم ان
ارادوا ان النفس عالمة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والا لعلمت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالمة بذاتها
ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة
نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية والاخرى ذهنية وليستا بمثلين انتهى فكانه اراد انه على الاول
يكون جوابهم عن الايراد فاسدا اذ لا علم للنفس بذاتها وعلى الثانى يكون ايرادهم فاسدا اذ لا يوجد ح مثلان
لكنك خبير بانهم عجزوا عن الاطلاع على حقيقة النفس فغاية العلم به ما قالوا هو الذى يشير اليه كل احد بقوله
انا ومن البين ان النفس عالمة بذاتها بهذا المعنى وان ذاتها غير غائبة عنها فنختار الشق الثانى ونقول لا نم ان
الصورة الذهنية هنا غير مماثلة للنفس فيلزم اجتماع مثلين فى علمها بذاتها ويحتاج الى ما ذكروا من الاجوبة
وايض ان من قال الصورة الحاصلة مساوية للمعلوم لا يقول بانه يلزم على العالم به ان يعلمه بجميع ما فيه ولو سلم
فلا يلزم من العلم بالشئ بحقيقته العلم بجميع احكامه فعلى هذا يختار الشق الاول ويدفع محذوره بانه لا يلزم
من علم النفس بذاتها بكنهها العلم باحكامها من الجوهرية والعرضية واما الاعتراض على علم النفس بذاتها و
وصفاتها بانه يفضى الى كون هذا الادراك دائما لدوام الحضور فقد سبق الجواب عنه انفا فتذكر
لا يحتاج ايضا اه هذا صريح فى ان علمه تعالى بغيره من الممكنات على معلوماته كما هو ظاهر الشفاء وعلى ما
قررناه واستدل عليه بالاعتبار الآتى فهى صادرة عنك الى قوله لا تعقل تلك الصورة بغيرها
ظاهره ان المراد من الصدور الصدور الحقيقى والمشاركة المذكورة اشارة الى بيان ما يتوقف
ذلك الصدور عليه لان تلك الصورة لا تصدر من العاقل الا بمشاركة المعلوم الذى هى ظل له ولولاه

لم يمكن صدورها منه تعالى فالمراد من الغير في كلامه هو المعلوم كما يدل عليه قطعا قوله فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها فعلى تقدير ان يكون المراد من الصدور ما هو الحقيقي يمكن ان يكون كلامه مبنيا على ما هو المشهور بين الحكماء من ان الوسائط فواعل لان الكل قائلون بانه تعالى يعلم الاشياء على وجه كلي كما شحنوا بهم كتبهم فلا بد ان يقرر الكلام على وجه ينطبق على مذهب جميعهم ولذا خصص في آخر كلام المعلول الاول بالذكر اذ لا معلول له تعالى في الحقيقة غيره عند المشهور كما لم يكن له تعالى ايجاد موجود غيره ومن هنا يتوجه الوجه السابع من ان الشر عليه ويمكن ان يكون كلامه مبنيا على مذهب نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من ان العبد موجد لافعاله وباقي الاشياء معلول له تعالى وهو التحقيق للحكماء ايضا على ما قال في قواعد العقايد وهذا مقتضى التفريع الآتي بقوله فاذن المعلولات الذاتية اه وتخصيص المعلول الاول بالذكر بعد قوله واذ قد تقدم اه لحقايقية البواقي عليه كما هو ظاهر كلماته الاتية بعده وعلى هذا لا يتوجه الوجه السابع من الشر لكن مقصوده هنالك انما هو الزامه والزام الحكماء في مشهورهم بحيث نسبوا الاشياء الى الوسائط وزعموا مع ذلك علمه تعالى بها علما حضوريا على ما يشهد به تتبع كتبهم فلا وجه لتخصيص هذا البيان بما هو التحقيق عندهم فيما عدا افعال العباد كما اشرنا اليه آنفا او بما هو التحقيق عندهم في الكل افعالا او غيرها على ما سلف هذا ويحتمل ان يكون المراد بالصدور الصدور الظاهري اي الصدور كسبا والمراد بالغير ايضا هو المعلوم الذي هي ظل له اذ لا احتمال لغيره بدلالة قوله فانك لا تعقل تلك الصورة والمراد منه بيان ما يتوقف عليه ذلك الكسب واما الموجد فهو الله تعالى قطعا وح يكون المراد بقوله الاتي مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية فيه من غير مدخلية لغيره في الصدور وان كان الايجاد يتوقف على شئ اخر بناء على ما هو التحقيق عندهم من ان الوسائط شروط وآلات ويكون ايضا معنى الصدور لذاته من ذاته عدم مدخلية الغير في الايجاد وان كان موقوفا على شئ اخر فعلى هذا يكون كلامه المذكور موافقا لما سلف منه من ان التحقيق عندهم ان الاشياء كلها مستندة الى الله تعالى وهو المناسب ايضا لقوله فاذن المعلولات الذاتية ويندفع الاعتراض السابع من الشر لكن قد عرفت ان المتبادر من كلامه ههنا هو الوجه الاول وهو مدار الوجه السابع واما الوجه الثاني وهذا الوجه الاخير فكل منهما وان كان موافقا لما هو التحقيق عندهم ودافعا للوجه السابع لكنه وارد عليهم الزاما لهم على ما اشرنا اليه انفا وسنحققه ايضا وبهذا التقرير ظهر اختلال ما قيل في تقرير المقال من ان مراده بالصدور الصدور الظاهري لا الحقيقي لانه مناف لما اسلفه من تحقيق مذهب الحكماء من انه لا مؤثر في الوجود الا هو تعالى ولا يمكن حمله ايضا على مذهب نفسه وغيره من كون العبد موجدا لافعاله لانه بصدد تحقيق احاطة علم الواجب تعالى بالكل كما هو التحقيق عندهم ويدل على ذلك انه جعل حصول الصورة لنا حصولا للقابل لا للفاعل فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة وما يتوقف هي عليه من المحل وغيره وبالصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل من

كجنوي م

من الصادر وغيره فما يتوقف عليه بايجاد الواجب تعالى وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شئ
وبالصدور الاستقلال الى ان لا يتوقف على شئ كما توهمه اش في الوجه السابع فانه مبطل للاستدلال بالكلية على
احاطة علم الواجب بالكل لان العلية تقتضي توقف صدور البعض على البعض وكذا توهم من قال هنا الصورة
صادرة بمشاركة المعلوم الذي هي ظل له فان اراد به توضيح مراد اش فلا بأس به لكن توضيح مراد المحقق
الطوسي اولى الا يرى انه فرع على هذا البيان قوله فاذن المعلولات الذاتية اه وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا
بالنسبة الى تلك المعلولات مع وجود التوقف في الصدور عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ما فهمه اش وغيره
انتهى ووجوه خلله تظهر مما قررناه على ان فيه بحثا ايضا اما اولا فلانا لا نسلم ان حمل كلامه على مذهب نفسه وغيره
من الشيعي والمعتزلي ينافي بيانا احاطة علم الواجب تع بالكل بعلاقة العلية على ما هو بصدد تحقيقه كيف
ولم يعترض احد من المعتزلة والشيعة في مذهبهم المذكور بانه يلزم عليهم عدم احاطة علم الواجب تعالى بالكل وهم
معترفون بالاحاطة المذكورة وحققوها قطعا واما ثانيا فلان جعل حصول الصورة لنا حصولا للقابل لا
ينافي حمل الصدور ههنا على مذهب نفسه بل لا ينافي ايضا حمله على الصدور عند مشهور الحكماء غاية ان
الحصول مع كونه حصولا للفاعل ايضا ولا امتناع في كون الشئ قابلا وفاعلا في مثله بالاتفاق واما ثالثا فلان
تحريره بان المراد بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة يقتضي ان يكون المراد
بالغير هو الموجد وفساده لا يخفى على احد اذ المراد بالغير انما هو المعلوم الذي هي ظل له فمراده انما هو توضيح
عبارة المحقق الطوسي وبيانها لا ما توهمه من انه يتبع اش المحقق فيما سيورده في الوجه السابع على ان
رد اش فيما ذكره في الوجه السابع ببناء الكلام ههنا على تحقيقهم لا يحصل ايضا بحمل الغير على المعلوم الذي
لا ينافي البيان الا به بان يقال تلك الصورة صادرة منا كسبا بمشاركة المعلوم ومع كون الموجد هو الله
تعالى كما اشرنا اليه فالحق الامر او هذا القائل ههنا انما هو اسقاط الوجه السابع لاش لا تحقيق المراد
المحقق الطوسي وتحقيق مراده انما يكون بما ذكرنا وبالله التوفيق بل كما تعقل انت ذلك الشئ
بها اي بتلك الصورة لكونها آلة للملاحظة كذلك تعقلها ايضا بنفسها ثانيا لاتحاد المرئي والمرأة ماهية
ووجودا وههنا تلاحظ الصورة اولا ثم تلاحظ ذلك الشئ المعلوم عكس ما في الصورة الاولى كما يرى
المرأة اولا ثم تلاحظ الصورة المرتسمة فيها ثانيا من غير ان ينتهي عف الصور فيك لان الصورة المتعلقة
بتلك الصورة ثانيا وهكذا عين الصورة الاولى ولا يلزم هنا علوم غير متناهية بل اللازم هو التسلسل في
الاعتباريات وذا ليس بمحال كما سبق تحقيقه لا يقال نحن لا نعلم العلم بعلمنا وانما الثابت هنا هو العلم
بذلك الشئ لانا نقول قد حقق في محله ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات فطعي الحصول والغفلة انما
تنشأ من عدم الالتفات والا فالعلم بالعلم ثابت قطعا من غير لزوم محذور بل انما يتضاعف اعتبارا تلك
المتعلقة اه يعني انه لا يتضاعف في العلم الحضوري الذي هو العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل

وانما التضاعف هنا فى الاعتبارات المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط اى ذلك التعقل منحصر باحدهما
باحدهما او على سبيل التركيب من المجموع والاول مثل كون ذات العاقل بحيث حصل عنده الشئ بصورته وكونه
بحيث حضر عنده الصورة بذاتها والثانى مثل كون الصورة مرأة لشئ وآلة للملاحظة وكونه صورة
ادراكية لنفسها وآلة للملاحظة نفسها باعتبار كونها علما ولها باعتبار كونها معلومة اعتبار اخر ايضا
وهو كونها ذا صورة ادراكية لنفسها هى مرأة لها اذ للعقل ان ينتزع منها صورة هى مرأة لها وان كانت عينها
فى الحقيقة وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والثالث مجموع هذه الاعتبارات قيل من جملة الاعتبارات اكون
العاقل قابلا للصورة والصورة مقبولة وردّ بان حلول الصورة فى العاقل من خواص العلم الحصولى
ولا مدخل له فى العلم الحضورى كما سيصرح به فى نفى الظن فلا يكون هذا تضاعفا فى العلم الحضورى وفيه
~~ان هذا الرادّ جعل حصول الشئ بصورته فى ذات العاقل تضاعفا فى العلم الحضورى كما سيصرح به فى نفى~~
~~الظن فلا يكون هذا تضاعفا فى العلم الحضورى~~ وفيه ان هذا الرادّ جعل حصول الشئ بصورته فى ذات
العاقل تضاعفا فى العلم الحضورى مع ان هذا ليس امرا اخر وراء كون العاقل قابلا للصورة والصورة
مقبولة والظاهر ان العلم الحضورى وان كان عبارة عن العلم بتلك الصورة لكن لما كان العلم بها
عينها كان مقبولية تلك الصورة وقابلية العاقل اياها تضاعفا فى العلم الحضورى ايضا اذ العاقل وان
قابلا لتلك الصورة فى كل مرتبة وهذا ظاهر والعجب ان الذى يصرح به فى نفى الظن الآتى هو استواء
القابلية والفاعلية فى وجود العلم الحضورى هناك كما ستطلع عليه واذا كان هذا اه
اقول هذا موضع الاستدلال للمدعى وهو كون علمه تعالى بغيره من الممكنات عينها وما سبق تمهيد له وحاصله انه
كلما كان الصورة العقلية الصادرة عنا بمشاركة ما من الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا من غير
احتياج هنا الى صورة اخرى كان ما يصدر عن الواجب تعالى لذاته من غير مما خلة من شئ فيه معلومة
له تعالى بذواتها علما حضوريا من غير احتياج فيه الى صورة غير ذلك الصادر لكن المقدم حق فكذا
التالى اما حقية المقدم فبالاعتبار السابق وكذا ان تقول فى الوجدان واما الملازمة فلان مدار
عدم الاحتياج الى صورة اخرى فى العلم بالصورة الصادرة من العاقل على صدور تلك الصورة
منه مع عدم الاستقلال فيه فلان لا يحتاج العاقل فى العلم بما يصدر عنه بطريق الاستقلال الى
صورة غير ذلك الصادر كما فى المعلولات الذاتية الصادرة من الواجب تع لذاتها اولى وله
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك اه اشارة الى الجواب عن سؤال وارد على الملازمة المذكورة من وجهين
الاول ان يقال لانم انه كلما كان الصور العقلية الصادرة منا معلومة لنا بذواتها من غير احتياج هنا
الى صورة اخرى كان ما يصدر عن الواجب تعالى من المعلولات معلوما له تعالى كذلك كيف والصور الصادرة
منا انما تكون معلومة لنا بشرط حلولها فى المحل ومن البين ان ذلك الحلول غير موجود فيما يصدر عن

عن الواجب تعالى فكيف يكون ذلك معلوما له تعالى بذاته لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وحاصل
الجواب ابطال السند المذكور بزعم مساواته للمنع باذ يقال ذلك الاشتراط باطل اذ لو صح ذلك يلزم ان لا يوجد
علمنا بذاتنا لعدم وجود الشرط المذكور فيه اذ لا يتصور حلول الشئ فى نفسه مع ان العلم ضرورى بعد
الالتفات والمقصود من الجواب هو الاشارة اليه لكن ترك لوضوحه اذ لم لم يوجد الحلول فى علم النفس بذاتها
فاولى ان لا يوجد هو فى العلم بالصورة العلمية الحاضرة عند النفس بذاتها والى هذا اشار بقوله كما فى بعض
النسخ وان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول يعنى ان حصول تلك الصورة وان كان على وجه الحلول لكن
الحلول ليس بشرط فى تعقلها والا لزم حلول الشئ فى نفسه لكن الاولى ترك لكونه مأل قوله وانما كان اه
وقوله وانما كان كونك محلا اه تعيين لمنشأ غلط السائل بالاشتراط المذكور يعنى ان الحلول هنا انما
يكون شرطا فى حصول تلك الصورة نفسها عند العاقل وليس شرطا فى تلك الصورة نفسها بل فى تعقلها ومن البين
انه لا يلزم من كون الحلول شرطا فى حصول نفس الصورة كونه شرطا فى تعقلها ايضا لجواز ان يكون الاشتراط
المذكور لكون تلك الصور عرضا يحتاج الى المحل وذاته موجود فى تعقلها لان مداره على حضور المعلوم بنفسه فلا يلزم
من الاشتراط فى نفس الحصول الاشتراط فى تعقلها الا يرى ان تلك الصورة لو حصلت بوجه اخر غير الحلول كعلم النفس
بذاتها من غير حلول فيه حصل التعقل المذكور ايضا من غير حلول هنا فلو كان الحلول شرطا للتعقل مطلقا لكن لما
امكن التعقل بدون الحلول اصلا وهو خلاف الواقع وهذا حاصل قوله فان حصلت تلك اه ويرد عليه ان انتفاء
العلة لا يوجب انتفاء المعلول فغاية ما ذكره انتفاء علية الاشتراط فى حصول الصورة نفسها وهى كونها
عرضا محتاجة الى المحل ولا يوجب ذلك انتفاء ذلك الاشتراط فى تعقلها لجواز ان يكون الحلول شرطا فيه من
وجه اخر وقياسه على علم النفس بذاتها قياس مع الفارق على ان الحلول لما كان شرطا فى حصول نفس الصورة
والحال ان الحصول المذكور شرط للتعقل كان الحلول شرطا له ايضا لان شرط الشرط للشئ شرط لذلك
الشئ ايضا ان ما ذكره انما يتم اذا كان علم النفس بذاتها والعلم بتلك الصورة العلمية الحاضرة عند
المدرك بذاتها نوعين متماثلين فى الحقيقة حتى يلزم من عدم الحلول فى احدهما عدم الحلول فى الاخر فلم
لا يجوز ان يكونا نوعين متخالفين بالحقيقة ويكون الحلول شرطا فى احدهما من غير ان يوجد ذلك فى الاخر
اصلا وعلى كل تقدير فلا يتفرع عليه قوله فان حصلت تلك الصورة اه ولعل هذا مراد الوجوه الاتية
من السائل اعنى الثانى والثالث والرابع فافهم الثانى عدل بقوله الاولى اه بما ترى تمام
بذواتها كان مما يصدر عن الواجب تعالى معلوما له تعالى بذاته من غير احتياج فيه الى صورة اخرى غير الصادر
كيف والصور العقلية معلومة لنا لكن لا مطلقا بل بشرط قبول النفس اياها لكونها صادرة من الواجب
تعالى على تحقيقهم او من العقل الفعال او من العباد على ما هو المشهور بينهم اذ لا مانع من كون الشئ فى
مثله قابلا وفاعلا معا ومن البين ان ذلك الشرط غير موجود فيما يصدر عن البارى تعالى اذ لا يتصور القبول

هنا قطعا وحاصل الجواب عنه المشار اليه بقوله ومعلوم ان حصول الشئ الخ ابطال السند بزعم مساواته
للمنع ايضا بان يقال ذلك الاشتراط باطل اذ لو صح لزم ان لا يوجد الحصول فى صورة كون الشئ فاعلا للشئ
اذ لا قبول فيه مع ان الحصول موجود فيه سواء كان للقابل وهو ظاهر او لمقبوله وذلك الحصول الثانى ليس
ادنى من حصول الشئ لقابله من كونه حصولا للمقبول بل اما مساو له او اعلى منه والحصول للمقبول لما كان
كافيا فى التعقل من غير احتياج فيه الى صورة اخرى كان الحصول الاول كافيا فى التعقل ايضا قطعا اما
مساويا او اعلى فظهر من هذا البيان ان تقرير هذا الكلام لا يحتاج الى بنائه على ما هو التحقيق عندهم من انه
لا موجود الا هو تعالى فاعل له وان التعبير بالقابل لا بد له عليه ايضا بل امتيازه عن الفاعل ههنا
انما هو بكون الفاعل فاعلا محضا لا يتصور فيه شائبة القبول بخلاف القابل على ما اشرنا اليه فمن
قال لم يقل وحصول الشئ لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كما يقتضيه
اشتراك الصدور لما قدمنا من ان المراد بالصدور بمشاركة الغير مسألة القابلية فقط وفاعل الكل
هو الواجب فقط فمن قال ان هذا الوجه مبنى على كون الصورة الحالة فى النفس صادرة عن العقل
الفعال فقد غفل عما قررناه لان كلام الشيخ الطوسى ههنا وان سلم انه مبنى على ما اسلفه من التحقيق
لكن تقرير السؤال والجواب المذكورين ههنا لا يتوقف عليه قطعا ومقصوده من هذا الكلام انما هو
التعريض لصاحب المحاكمات اذ المراد بالقائل القائل على زعمه هو هذا المحقق لكن قد عرفت انه
فاش من الغفلة جدا ومن الله العصمة ثم اقول يرد على هذا الجواب ايضا انه لم لا يجوز ان يكون الحصول
للفاعل والحصول للقابل نوعين مختلفين بالحقيقة ويكفى فى الادراك والتعقل الحصول للقابل دون
الحصول للفاعل والمساواة بين الحصولين او كون الحصول للفاعل اقوى من الحصول للقابل انما يفيد
لو كان المعتبر فى الادراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع والحاصل انه
يجوز ان يكون حصول الصورة العقلية والمثالى كما ههنا كافيا فى الادراك والتعقل ولا يكون حصول
المعلول للعلة المجردة كافيا فى الادراك لا بد لذلك من بيان وهذا حاصل الوجه الخامس الآتى واعلم
ان صاحب المحاكمات قرر هذا الكلام على ان يكون عبارة عن الجوابين عن السؤالين الواردين
على الاستدلال السابق وتبعه الناظرون ههنا واقتفينا اثرهم وان خالفناهم فى التقرير
ويمكن ان يقرر الكلام على ان يكون جوابا واحدا عن سؤال واحد ويجعل قوله ومعلوم ان حصول
الشئ لفاعله الخ من تتمة الكلام السابق واليه مال بعض المحققين ويمكن ان يكون هذا الكلام جوابا
لسؤال نشأ من قوله وانما كان ذلك محالا لتلك الصورة وتقرير كل منهما لا يخفى على الفطن هكذا
ينبغى ان يفهم هذا المقام وان قدم بتقدم هذا اى الاستدلال بالاعتبار المذكور بناء على
ان المقام لغاية غموضه يحتاج الى تقرير بعض ما يقرب به الى الافهام ولذا قدمه والى هذا اشار صاحب

صاحب المحاكمات حيث قال لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المط بانه قد
ثبت ان المبداء الاول عالم بذاته الى اخر ما قرره ههنا يعني ان ما سبق خطابي وما سياتي برهاني وانما قدم الاول
لكون المقام في غاية البعد عن الافهام فلا بد من تقديم بعض ما يقربه الى المرام فما قيل من ان هذا الاسلوب اعني
قوله واذ قد تقدم انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليل المتأخر وليس كذلك ههنا اذ كل من السابق
واللاحق دليل مستقل على هذا المطلوب الا يرى الى قوله سابقا فاذن المعلولات الذاتية اه فانه صريح في
ان السابق دليل مستقل كاللاحق ليس بشيء واما ما قيل من ان المتقدم على تقدير كونه خطابيا يندفع عنه
كثير من ابحاث الش فمردود ايض بان ابحاث الش انما هي لبيان انه خطابي لا يفيد اليقين بل نقول لبيان
انه لا يفيد الظن ايض على ما هو صريح كلامه في بعضها فمن اين يندفع عنهما ابحاثه وكذا ما قيل ايض بان الش
يشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة
مع انها لا تجري فيما عدا المعلول الاول وستعرف جريانها في الكل انتهى لان غاية ما اشار اليه في الوجه السابع
هو ان الاستدلال بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول انما يتم في المعلول الاول بناء على اصولهم المشهورة
لان الكل اتفقوا على انه عالم بالاشياء على وجه كلي ومع ذلك لم يجعلوا الواجب تعالى موجدا في المشهور الا للمعلول الاول
لا غير فمقصوده انما هو الزام المشهور فيما بينهم لانهم يعترفون ايض علمه تعالى بالاشياء كما اعترف به المحققون
منهم وتطبيق كلام هذا المحقق ههنا على تحقيقهم دون المشهور بينهم مما لا يرتضيه اولوا الاحلام
وعقله اي علمه بذاته وذاته شيء واحد في الوجود بحسب نفس الامر الا في اعتبار المعتبرين لما لا وجود له في نفس الامر
بناء على ان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقي لا تعدد له لا ذاتا ولا اعتبارا كما
قال الشيخ في الشفاء ما حاصله ان ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول لا لان هناك اشياء متكثرة بل لان
ذلك انما هو بحسب اعتبارك لانه باعتبار انه هوية مجردة عقل وباعتبار ان له هوية مجردة لذاته معقول
لذاته وباعتبار ان ذاته له هوية مجردة عاقل فالكل شيء واحد وانما التعدد في اعتبارك الى ان قال فقد
فهمت ان نفس كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايض الذي له ثبوت
ما في نفس الامر كالاعتباريات الثابتة فيها في الجملة بل تحصيل الامرين هنا انما هو بحسب اعتبارك الذي لا ثبوت له اصلا
انتهى ونظير هذا ما اشير اليه في صدر المبحث في علم النفس بذاتها حيث قلنا انه ليس هناك الا شيء واحد
هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا
يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج
هذا فما قيل عالمية تقتضي التغاير ولو اعتبارا ليس بشيء اذ لو اقتضى العالمية التغاير في الاعتبار لزم ان
لا يكون ذاته تعالى في المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذا باطل قطعا وان اراد بالتغاير الاعتباري
التغاير بحسب اعتبارك فذا لا يوافق مدعاه وليس من التغاير في شيء ايض هذا هو تحقيق مرادهم لكن

كلبنوم

وهي قوله كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته

من غير تغاير بين ذاته

قدعرفت منا فی بحث الصفات ان الواحد الحقیقی بهذا المعنی من قبیل الکلیات الفرضیة لایصلح للنزاع بینا معاشر
مثبتی الصفات وبینهم کیف والواجب تعالی یتصف فی نفس الامر بسلوب واضافات اعتباریة والنزاع فی
الصادر الاول ماهو انما هو بحسب وجوده فی الخارج الا یری ان الامر الاعتباری موجود فی علم النفس
بذاتها وصفاتها اعنی حضورها عندها وذلک الحضور امر اعتباری له بثبوت ما فی الجملة ولیس ذلک
بمجرد اعتبارک الذی لیس له بثبوت اصلا فهکذا فی علم الله تعالی ایضا وان خفی هذا علی الشیخ الرئیس ومن تبعه
ومنهم الشیخ الطوسی والشیخ المحقق وغیرهما ولقد زدنا هناک فتذکر فاذا حکمت بکون العلتین
اللتین حصلتا باعتبارک فقط واحدا فی الوجود الخارجی من غیر تغایر بینهما ولو اعتبارا فاحکم بکون
المعلولین ای یجب ان یحکم بکونهما ای المعلول الاول المباین لذاته تعالی وعقل الاول ای علم الاول تعالی
له شیئا واحدا فی الخارج من غیر تغایر یقتضی کون احدهما وهو المعلول الاول مباینا للاول تعالی والثانی ای
علمه تعالی ایاه متقررا ای ثابتا موجودا فیه ای فی ذات الباری تع ای فی ذات المعلول الاول لاثالث لهما
اذ لاتیام له بنفسه لبطلان المثل الافلاطونیة ولا معنی ایضا لکون العلم المتعلق به متقررا فی غیر العالم والمعلوم
وکل منهما یقتضی کون علمه تعالی به صورة ادراکیة مرتسمة فی ذات الواجب تعالی او فی المعلول الاول والکل
فاسد یقتضی کون علمه تعالی به متأخرا عن ذات المعلول الاول مع ان کل صاد عنه تعالی اما نفس العلم او مسبوق
به لامتأخرا عنه للزوم الدور او التسلسل کما سبق فی تحقیق کلام الشفا وتلخیص کلامه ان ذات الواجب علة لذات
المعلول الاول وعلمه تعالی بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول بناء علی ان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول فکلما
کانت العلتان متحدتین فی الوجود الخارجی یلزم ان یکون المعلولان ایضا متحدین فی الوجود بدون التغایر بینهما
اذ لو تغایرا لزم ان یکون احدهما موجودا خارجیا والاخر صورة ادراکیة قائمة بنفسها وهو باطل
لبطلان المثل واما قائمة بغیر العلة والمعلول الاول من المعلولات المتأخرة وفساده ظاهر واما قائمة
بذات الواجب تعالی او بالمعلول الاول وکل منهما باطل مستلزم لتأخر علم الواجب تعالی بالمعلول الاول عنه
تعالی هذا هو ظاهر کلامه لکن بعض الناظرین جعله دلیلا ثانیا للزوم اتحاد المعلولین عند اتحاد
العلتین واعتبر دلیلا اخر سما اولا فقال فکما ان العلتان متحدتین فی الوجود یلزم ان یکون المعلولان
متحدین فی الوجود ایضا اذ الواحد لایصدر عنه الا الواحد انتهی ولایخفی انه لاحاجة الیه ههنا وانما فعله
ای الجاعل ما فعل لتمهید ما سیقرره ههنا اذ الدلیل المذکور یجری فی المعلولات الذاتیة کما سیشیر الیه
وستعرف ما فیه فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل ای علم الاول اباه من غیر احتیاج الی
صورة مستأنفة مستقلة تحل ذات الاول تعالی او ذات المعلول الاول ولظهور بطلانه جدا لم یتعرض له
لایخفی ان مراده وکذا الکلام فی المعلولات الذاتیة الباقیة ویدل علیه قوله سابقا فاذن المعلولات الذاتیة
اه وقوله فیما سیاتی والاول الواجب بعقل تلک الجواهر مع تلک اه فلاحاجة الی ما قیل ههنا من ان مراده ذلک

کلبرگی-۴

ذلك بناء على جريان الدليل الاول فيها اعنى قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذ الواجب بشرط المعلول الاول
واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثانى لا يصدر عنه الا المعلول الثانى وهكذا فى البواقى ولا يقدح تعدد
العلة ذاتا او اعتبارا فى وحدتها الحقيقية بالقياس الى المعلول المعين ولذا تريهم يجرون تلك القاعدة فى
سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات كما فى قولهم الجسم الواحد لا يكون قابلا وفاعلا من جهة
واحدة بل من جهتين اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد نعم لا يجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام صورة المعلول
الثانى فى المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر فى كل معلول متقدم انتهى على انا نقول الكلام ههنا فى اتحاد
العلتين ذاتا واعتبارا وان وجد هنا التعدد الموهوم بحسب اعتبار المعتبرين ومن البين ان العلة المشروط
بشئ كالواجب تعالى بشرط المعلول الاول وان كان واحدا حقيقيا بالقياس الى المعلول الثانى لكن
لا شك ان فيها تعددا اعتباريا فى نفس الامر مع ان نزاعهم ههنا انما هو فى الواحد ذاتا واعتبارا ومن هنا
نشأ ما ذكره الش فى الوجه السادس ولئن تنزل عن هذا فلا نم ان الدليل الثانى الذى هو ظاهر كلام المحقق
كما قررناه لا يجرى فى المعلولات الباقية اذ الكلام فى علم الواجب اياها لا فى علم كل معلول متقدم لمعلول متأخر
اذ لا نزاع لاحد فى ان للمعلولات علوم حصولية على ما هو صريح قوله ثم لما كانت اه ومن البين ان علم الواجب
تعالى لكل معلول ذاتى بعد المعلول الاول حضورى اذ يجرى الدليل السابق فيه بان يقال كلما كانت العلتان
واحدة فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان واحدا فى الوجود اذ لو تغايرا بان يكون المعلول الثانى مثلا موجودا
خارجيا وعلمه تعالى صورة ادراكية فاما قائمة بنفسها وهو بط لبطلان المثل واما قائمة بالواجب تعالى
او بالمعلول الثانى فيلزم الارتسام فى ذاته تعالى او فى معلوله والكل فاسد كما سبق وفساد الثانى اظهر
واما قائمة بالمعلول الاول او بما تحته من المعلولات وهو بط ايض مستلزم لارتسام الصورة فى غير العالم
والمعلوم فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما به وان لا يكون ذلك المعلول الثانى معلوما له تعالى
بل لغيره والكل خلاف المفروض نعم على تقدير ارتسام صورته فى المعلول الاول يكون معلوما له تعالى علما
حصوليا لكن الكلام ليس فيه كما لا يخفى على من له ادنى تأمل هذا ثم انه لم يقنع بما تكلمه وبنى عليه ما بنى فقال
ما حاصله لا يقال ان خص المعلول فى قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الصادر عن العلة بالذات
لا بشرط شئ لم يجر هذا الكلام فى سائر المعلولات الصادرة بشرط ولم يتم منه ايض ما سيأتى من ارتسام
~~جميع الصور الكلية والجزئية فى العقول بواسطة~~ فهذا الكلام مع الدليل الاول كما لا يجرى فى المعلولات الذاتية
القديمة يجرى فى الحوادث كلها اذ الواجب تعالى بشرط مجموع المعدات المتعاقبة السابقة علة تامة لكل معلول
حادث عندهم وهو تعالى واحد حقيقى بالنسبة الى ذلك المعلول فيكون ذات ذلك المعلول وذات
الواجب تعالى واحدا فى الوجود فيلزم ان يكون علمه تعالى بالحوادث حضوريا ايض لا حصوليا فيلزم اما
قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل بط ولذا احتاج كما سترى الى صورها المرتسمة فى

صور جميع الكليات والجزئيات فى العقول بواسطة
تعقلها الواجب تع العلة فى الكل وان عمم من المعلول
الصادر بالذات او بالواسطة مم

فى العقول وخصّ الحضورى بالمعلولات الذاتية مع صورها المرتسمة فيها لانا نقول المراد من العلم بالعلة فى قولهم
المذكور العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال وأن تتوقف على شئ اخر فح ان ابتنى المعلول الصادر عنها فى هذا
الكلام على اطلاقه يكون هذا الكلام دليلا على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا
او حصوليا وان قيّد ذلك بان يكون صدوره عنها بذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فيه يكون دليلا على ان
علمه تعالى بذلك الصادر حضوريّا فعلى هذا يكون الصدور فى قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد محمولا
على الصدور لا بواسطة رأى كلى فلا يجرى الدليل المذكور فى الحوادث ولا فى المتشكلات انتهى ولا يخفى ما فى الكل اما
فى السؤال فلانك قد عرفت ان كلام المحقق ههنا لا يحتاج الى ما قرّره بل بظاهره يجرى فى المعلولات الذاتية
وفى صور الحوادث المرتسمة فيها لا فى الحوادث انفسها لان قوله من غير تفاوت لا يجرى فيها فلا يلزم ان يكون
العلم بها حضوريا حتى يلزم احد المحذورين ونسلم ان قوله فاحكم بكون المعلولين واحدا دليلا اخر غير
قوله من غير تفاوت وهو قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لكن لانم انه اذا كان المعلول فى قولهم العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول اعم من الصادر بالذات او بالاستقلال يجرى هذا الدليل فى الحوادث كلها اذ
الواجب تعالى بشرط مجموع المعدات المتعاقبة ليس واحدا حقيقيا بالمعنى المتنازع فيه ولو بالنسبة الى
معلول معين ونسلم فالدليل المذكور انما هو بالنسبة الى العلم الحضورى وتلخيصه ان قولهم العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ان كان اعم للحضورى والحصولى لكن الدليل المذكور لما قام على لزوم اتحاد المعلولين لاتحاد العلتين
وكان اتحاد العلتين انما نشأ من كون العلم هنا حضوريا كان مخصوصا بالعلم الحضورى لان اتحاد المعلولين
اعنى ذات المعلول والعلم به انما هو يتصور فى العلم الحضورى لا سيما مع ضم قوله من غير تفاوت فلا يجرى
فى الحوادث المتغيرة والجزئيات المتشكلة واما الجواب فلانه لا دليل على تقييد صدور ذلك الصادر
بذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فى قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم حتى ينحصر ذلك فى العلم الحضورى
كيف وقولهم المذكور جار فى جميع الموارد وهكذا الدليل ايضا على ذلك التقييد فى قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد حتى لا يجرى ذلك فى الحوادث المتغيرة والجزئيات المتشكلة ثم ان التقييد المذكور منافٍ ايضا
لما صرحوا به وقد سبق نقله قريبا عن الشيخ من ان المعلول الذى لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى
كلى منحصر فيه كالشمس والعقل الفعّال اذ هذا الكلام صريح فى ان المعلولات الذاتية صدرت عن الواجب
تعالى بالرأى الكلى المنحصر فيه فكيف يصح تقييد المقدمة المذكورة بما اشار اليه فالحق ان قولهم العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول بالنظر الى علم العقول محمول على ان العلم بالعلة يوجب العلم الحصولى بالمعلول وبالنظر
الى علم الواجب اعم من ان يكون حضوريا وحصوليّا وانه ليس ههنا دليل لاثبات اتحاد المعلولين غير ما
اشار اليه بقوله من غير تفاوت كما اسلفناه وعلى تقدير وجوده اعنى قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فالصدور فيه محمول على الصدور المتأخر عنه ذاتا لا زمانا بقرينة ان الكلام فى كون علم البارى تعالى علة

المرتسمة فيها

علة تامة لذلك الصادر وذا لا يوجد الا في الجواهر العقلية وصور الحوادث ولا يوجد في الحوادث والمتشكلات
هذا بقي ههنا بحث ذكره صاحب المحاكمات وهو ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الذي هو مبنى هذا
الدليل ان اريد به ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة على المطلوب
ههنا وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول
موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له ولذا فسر الشارح الطوسي العلم بالعلة بالعلم التام
يقتضي العلم بالمعلول لكنه قاصر لانهم استعملوا تلك القاعدة في الواجب تع وغيره وعلى ما ذكره تكون منحصرة في
حق الواجب تع فالصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لا ما ذكره الطوسي من ان
العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول اذ لا يوجد العلم التام الا في الواجب تع لا في غيره ولا شك ان العلم
بتلك المقدمة بالمعنى الذي حررناه ضروري لان من علم جميع علل وجوده شيء علم وجوده ومن علم جميع علل شيء
علم عدمه ولما كان ذاته تع علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه او مع الله تعالى علة تامة لغيره
فيلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا شان العقول لما كانت عالمة بالعلل التامة لجميع الممكنات كانت عالمة بها لكن
ينبغي ان يعلم ان العلم بالعلة التامة لا يلزم ان يكون بالكنه ولو كان ذلك فانما يكون في الواجب تع لا غير
فلا يلزم للعقول الاطلاع على كنه الواجب تع فيكون هذا موافقا لما حققوا من امتناع احاطة الواجب
تعالى فليكن هذا على ذكر منك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات له وهو عند
تحقيقهم ما فوق كل معلول وما تحته من العقول وغيرها وعند مشهورهم ما عدا المعلول الذي تحته بحصول
صورها وارتسامها فيها اي تلك الجواهر والحال ان تلك الجواهر تعقل اولا الواجب تعالى العلة في الكل
اذ لا موجود الا وهو معلول للاول الواجب تعالى ولك ان تجعل قوله وهي تعقل اه من عطف العلة على المعلول
ايضا والمعنى ان تلك الجواهر تعقل الكل بحصول الصور فيها لانها تعقل الواجب تع الذي هو العلة في الكل
بناء على انه لا موجود الا وهو معلول له بحصول صورة الواجب تعالى فيها وما يعقل العلة بحصول صورتها
فيه يعقل معلولات تلك العلة بحصول صورها فيه وعلى هذا يكون الكبرى المذكورة محذوفة في كلامه وقوله
كانت جواب لما يعني لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات بحصول الصور فيها وهي الكل ما عدا
نفس كل عقل لان تعقل كل عقل لنفسه حضوري كما سبق كان جميع صور الكلية والجزئية الموجودات م
حاصلة في العقول ولما كان تلك الجواهر مع الصور المرتسمة فيها معلولات للواجب تعالى كان تعالى
يعقلها بالعلم الحضوري فثبت ان علم الواجب تعالى بكل من الجواهر المرتسمة فيها حضوري وان كان علمه
تعالى بذوات تلك الصور من الحوادث حصوليا هذا تقرير كلامه وحل عبارته فكان هذا الكلام جواب
عن سؤال كانه قيل انك جعلت علمه تعالى بالاشياء حضوريا من غير احتياج الى صورة مستأنفة محل ذات
الاول مع انه لا يمكن ذلك في الحوادث المتغيرة والا يلزم ان يكون الحوادث قديمة او يكون علم الواجب تع

بها حادثا والكل بط ولا في الاجسام المتشكلة من حيث التشكل اذ حضورها بذواتها عند الواجب ممتنع فيلزم ان
لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو مح ايضا فاجاب بما حاصله ان اللازم ان لا يكون علمه تعالى بهما حضوريا
ولا محذور فيه لان حضورهما في الازل بذواتهما غير ممكن ولا مانع من عدم حصول العلم الممتنع في حقه تعالى
لا انه لا يكون عالما بهما مطلقا ولو بالعلم الحصولي الممكن في حقه بل الواقع ههنا في حقه تع هو هذا العلم
لان صور جميعها مرتسمة في العقول في الازل ولو بوجوه كلية منحصرة والواجب تعالى يعلم جميع تلك العقول
مع الصورة المرتسمة فيها بالعلم الحضوري لكون الكل حاضرة عنده تعالى وان كان علمه تعالى بذوات الصور
من الحوادث والاجسام المتشكلة علما حصوليا لكن لما كان اتمام الجواب المذكور موقوفا على كون العقول
عالمة بجميع الكليات والجزئيات بصورها المرتسمة فيها اشتغل اولا بتقريره كما بيناه وحاصله ان للعقول
علوما حصولية بالجميع لانها تعقل الواجب الذي هو العلة في الكل والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فلها
علوم بجميع الكليات والجزئيات قديمة او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهر او عرضا موجودة
في الخارج او في الاذهان بحصول صورها في تلك العقول فالعلم بالواجب العلة في الكل انما هو علم بالعلة التامة
وليس بلازم ان يكون ذلك العلم علما بالكنه بل صرحوا بامتناع اكتناه الواجب لشيء من الممكنات فما قيل
لعله اراد ان لكل ~~معلول~~ على ما هو مقتضى المقدمة المذكورة لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم
الواجب وذا ظاهر البطلان واما ما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب فمحمول على امتناعه للانسان
ليس بشيء لانك قد عرفت ان المراد من قولهم هو العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة التامة
ومن البين انه ~~لا يلزم~~ علمنا بالواجب انما هو ببعض وجوهه بمقتضى المقدمة المذكورة فيجب كون علم العقول
بالواجب علما بالكنه احترازا عن ذلك المحذور والحق ان علم العقول بالواجب ببعض وجوهه علم بالعلة
التامة لكل شيء وان علم العقول بالواجب تعالى ليس علما بالكنه من غير لزوم محذور فيه وان اكتناه
الواجب تعالى ممتنع لشيء من الممكنات كيف ودليل الامتناع قائم في كل شيء ثم اقول الظاهر من قوله
تعقل ما ليس بمعلولات لها هو الموافق لما هو التحقيق عندهم فلا يلتفت الى ما يستفاد من ظاهر النفي
والقيد المذكورين من انها تعقل هي معلولات لها بالعلم الحضوري كعلم العقل الاول بالعقل الثاني
وهكذا اذ لا عبرة بالمفهوم عند ما يعارضه المنطوق اعني قوله ولا موجود الا وهو معلول اه لانه يلزم
ح اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصي وهو مح والقول بان الجمع بين ذلك المفهوم و
المنطوق ممكن بحمل صدور المعلول في المفهوم المذكور على الصدور الظاهري وانه كاف في العلم الحضوري
بالصادر كما في علمنا بالصور العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر في غاية البعد اذ لا يطلق المعلول على
ما يصدر عنه بحسب الظاهر ولو سلم فكفاية الصدور الظاهري في العلم الحضوري ههنا ممنوعة والحق ان العلم
الحضوري في علمنا بالصور العلمية الصادرة عنا ثابت بالوجدان وفي علم الواجب تعالى بالمعلولات الذاتية

من العقول علما حصوليا بكنه الواجب
والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه
لو كان موجبا للعلم بالمعلول صح

مع الفرق قطعا بين علم العقول وبين
علم الواجب الانسان كيف والعقول
مجردة والانسان فكيف يتصور
التساوي بينهما في العلم صح

كلنبوي م

الذاتية بالبرهان ۞ البطلان الارتسام هنا وكلا على الوجهين غير موجود ۞ في علم العقل الاول بالعقل الثاني وهكذا
فلا يلتفت الى الاحتمال المذكور اصلا بقي ههنا شئ وهو انه اذا كان صور جميع الموجودات حاصلة في العقول
ومن جملتها صورة الواجب بذاته حصولية حيث حصل صورة الذات عند العقول ۞ وعلمه بالواجب تع بتلك الصورة ... علما بالكنه ص
الا ان يكون هذا من قبيل العلم ببعض الوجوه اذ لا يمكن للعقول ايضا تحصيل كنه الواجب تع ومن ههنا ظهر ايضا
فساد القول بتحصيل العقول كنه الواجب تع الكلية والجزئية صفتان للصور والمراد بصورها
الكلية صورها العقلية الكلية وتو مخصص في ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها
الجزئية الصور الخارجية والعقلية الجزئية المجردات التي كل منها معلول له تعالى كما قدمه على ما هو ظاهر
من كلامه لا اعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة والمتشكلة ايضا وكما تقييم الش
للثلثة كما يظهر من كلامه في الوجه السابع فمبني على انه جعل قوله ولا موجود الا وهو معلول للواجب بمعنى ولا
موجود الا وان الواجب اما علة مستقلة او جزء علة له بناء على ما هو المشهور فيما بينهم من ان العقول
بعضها علة لبعض وانها علة للماديات حاضرة عند العقول لكونها علة فيلزم ان يكون علة بها فلا بد من
تقييم الصور الجزئية ههنا بالصور الجزئية العقلية للمحسوسات ومنه نشاء ما اورده في الوجه السابع واما حمل الش
كلام المحقق على هذا المعنى واورد عليه الوجه السابع لغرض تطبيق كلامه في حق العلم الحضوري بما هو التحقيق وبما
هو المشهور معا لانهم اثبتوا علمه تعالى بالاشياء في مشهورهم ايضا وغرض المحقق انما هو تحقيق علمه تعالى على
مذاقهم تحقيقا او مشهورا فان زعم المحقق انه ليس له تعالى علم بالاشياء في مشهورهم فقد خالف صريحهم
وآلمح ان غرض الش في الوجه السابع انما هو الزام المشهور والزام المحقق ايضا اذا بنى تقريره ههنا على ما
هو المشهور واما بناؤه على تحقيقهم فناقص جدا لا بصور غيرها اي غير تلك الجواهر والصور بل
باعيان تلك الجواهر والصور اي ذواتهما فيكون علما لواجب تعالى بكل منها حضوريا وان كان العلم بذوي
الصور من الحوادث والمتشكلات حصوليا بناء على امتناع العلم الحضوري له تعالى فيها كما سبق لا يقال
يلزم على هذا ان يكون تلك الصور مبدأ لانكشاف الحوادث والمتشكلات عليه تعالى مع انهم جعلوا
مبدأ لانكشاف ذات الواجب تع لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان انكشاف تلك الصور عليه تعالى بعد
صدورها عن الذات فح يلزم من ذلك ان تكون منكشفة عليه تعالى بعد الصدور وتكون الصور ح
مبدأ لانكشاف الحوادث والمتشكلات عليه تعالى وليس كذلك بل يفيض تلك الجواهر مع تلك الصور
عن حقيقة الذات معقولة له تع كما سبق في تحقيق كلام الشفا فمبدأ انكشاف تلك الجواهر والصور ذاته
تعالى ولما كان انكشاف الصور على الذات عين انكشاف تلك الحوادث والمتشكلات اذ لا فرق بينها الصور
ردها كان الذات ايضا مبدأ لانكشاف الحوادث والمتشكلات على الذات لكن ستعرف ما عليه من الش
في الوجه السابع وكذا الوجود على ما هو عليه اه يفيض كما ان علمه تعالى بالاشياء وبحضور صورها

للمحجوبات ان العلم تعالى ذاته لذاته الفعل والصور الفعلية بحضوري ... بحضوري

فالمراد هنا علمان احدهما حضوري والآخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصور حضوري وبالقياس الى الحوادث حصولي هذا

عنده وبالجواهر العقلية بحضورها بانفسها لديه تع كذلك حال الوجود فان جميع الموجودات حاضرة عنده ازلا وابدا وهو تعالى بعلمه من غير ان يدخل فيها زمان ولا شائبة تغيير ونقصان كيف لا وجود جميع الاشياء عين علمه تعالى بها وآنما اوردناه دفعا لما يمكن ان يقال غاية ما لزم من الكلمات السابقة ان الله تعالى يعلم الجواهر وصور الاشياء علما حضوريا ولا يلزم من ذلك ان يكون الموجودات باسرها معلومة له كيف واكثرها متغيرة وغير مترتبة فكيف يتصور هنا العلم الحضوري الدائمي الازلي الابدي اجاب بما حاصله ان حال الوجود مثل حال العلم فكما ان العلم بالاشياء دائمي كذلك وجودها ايضا لان كل الموجودات حاضرة لديه تع واما الترتيب والتغير الواقع بينها فانما هو مع قطع النظر عن حضورها عنده بالنظر الى وجوداتها في انفسها هذا هو المفهوم من سوق المقام وهو المستفاد من تقرير بعض المحققين وقد تكلم بعضهم في تقرير المرام بما لا يرضى به اولوا الاحلام فلا علينا ان نطوي عنه كشح الاغرام من غير لزوم محال من المحالات اللازمة على ظاهر الاشارات من كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وكون الاول تعالى موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه تعالى لا يوجد شيئا فما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه على ما قررناه سابقا هذا ثم في كلام المحقق المذكور بحث آما اولا فلان ما ذكره ينشب عن القول بوحدة الوجود لا سيما قوله في آخر كلامه وكذلك الوجود على ما هو عليه وذا غير مناسب في المطالب العلمية وآما ثانيا فلان ما ذكره انما يتم على تقدير ثبوت العقول والمجردات وقد قرر في محله ان ادلة وجود المجردات غير تامة وقد صرح به نفسه في التجريد الا ان يكون هذا كلاما على زعمهم وان لم يتم في الواقع وآما ثالثا فلان ما ذكره يقتضي ان يكون الماهيات مجعولة وهو طريقة الاشراقيين والتحقيق من مذهب المشائين الذي مدار كلامه ههنا عليه انها غير مجعولة وهو مذهب الشيخ الرئيس حيث قال فيما نقل عنه ما جعل الله الشمس شمسا بل جعلها متصفا بالوجود وما قاله الشارح في حواشي التجريد من ان هذا الكلام لا ينافي جعل الماهية اذ الشمس مع كونها مجعولا في نفسه لا يتعلق الجعل بكونها شمسا فليس كلام الشيخ صريحا في نفي جعل الماهيات فقد اسلفنا الكلام عليه في مبحث الوجود فتذكر بل التحقيق ههنا مذهب المشائين من انها غير مجعولة وهو اللازم لتحقيق السادات اذ القوابل لا يتعلق بها الجعل وبالجملة كلام المحقق مضطرب ايضا من حيث انه ينشب عن القول بوحدة الوجود ولا يرضون بالقول بجعل الماهيات وان زعم الشارح المحقق في زوراته ان جعل الماهيات طريقة لهم نعم هو طريقة الاشراقيين لكن اين هم من السادات

قلت هذا كلام اقناعي اي خطابي ظني لا يفيد اليقين المطلوب ههنا فلو يكون صحيحا وما ذكره من الوجوه فانما هو بيان انه اقناعي وان كان بعضها مفيدا ايضا لعدم وجود القناعة فيه كالوجه الاول ثم آن حاصل الوجوه الخمسة الآتية المتعلقة بهذا الكلام الى قوله وان قد تقدم اه ورد قياس حال ما يصدر عن الفاعل لذاته الى حال ما يصدر عن الفاعل بالمشاركة وان تعدد اسباب الرد المذكور

المذكور وطرفه بواسطة تعدد مقدمات الاعتبار المذكور لبيانه ولك ان تقول بعضها متعلق بما يرد على ما يرد
على الاعتبار المذكور كالثالث والرابع والخامس كما هو ظاهر تقرير الش لكنه ايض في الحقيقة متعلق بالقياس
المذكور غير بين يعني انه لا يلزم من عدم احتياج العاقل في ادراك ذاته بذاته الى صورة غير صورة ذاته عدم
احتياجه في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر لا بداهة ولا كسبا فيكون هذا الكلام
منعا للزوم المستفاد من التشبيه المذكور وقوله وما ذكره اه جواب عن سؤال كانه قيل التشبيه المذكور غير مقصود
ههنا ومنعه لا يضرنا لان عدم احتياج العاقل في ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة ذلك الصادر ثابت
بالاعتبار المذكورة فيه القائلة بانه كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها
كان ما يصدر عن الواجب لذاته معلوما له بذاته علما حضوريا مهمة مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصور
العقلية الصادرة عنا من صفات ذاتنا والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنه فلا
يحتاج العاقل فيه الى صورة اخرى كما عرفت من قوله كما لا يحتاج العاقل اه ولا كذلك ما يصدر عن الواجب تعالى
كالمعلول الاول فانه ليس من صفات الواجب تع حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره هذا فظهر ان قوله وما ذكره
من الاعتبار اه منع اخر غير المنع المشار اليه بقوله غير بين كما قررناه وليس من قبيل ارجاع المنع السابق ولو سلم
ان الاعتبار المذكور دليل لذلك التشبيه وان قوله وما ذكره اه منع لذلك الدليل بعد منع المدعى المذكور بقوله
غير بين فلا باس بمنع المدعى اولا ثم منع مقدمة من مقدمات دليله من غير اعتبار ارجاع المنع الاول الى الدليل
وقد وقع ذلك في الهيات المواقف كما صرح به بعض الادابيين فلا حاجة الى الارجاع المذكور لكن الظاهر
هو ما اشرنا اليه اولا لان عدم اعتبار الارجاع المذكور انما يكون اذا منع المدعى اولا بسند ثم منع بعض
مقدماته بسند اخر كما هو المذكور في المواقف وههنا لم يذكر السند لقوله غير بين فحين اذا كان مورد المنعين
واحدا يلزم اعتبار ارجاع المنع السابق الى الدليل كما اشار اليه بقوله وما ذكره اه فالوجه في توجيه الكلام
ما قررناه اولا حتى يكون حضوره مستلزما اه لا يقال المعلول الاول وان لم يكن من صفات الواجب
تعالى لكنه لا ينفك عنه ولذا حكموا بقدمه ولزومه له ومن البين ان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم
لانا نقول ذلك لزوم خارجي والكلام ههنا في اللزوم العلمي على ما هو صريح قوله وادراكه لادراكه على
ان اللزوم الخارجي فيه مم ايض بل الموجود ههنا الدوام وان قيل بان التحقيق ان الدوام لا ينفك عن اللزوم
ان تعقل الصورة اه الظاهر انه منع لحقية المقدم في الملازمة المبنية على علية الصدور المستفادة من
تقييد الصور العقلية بالصادر عنا لان تعليق الحكم في المقدم بذلك المشتق يفيد علية ماخذ الاشتقاق
به فذلك المنع راجع الى علية الصدور وحاصله انا لا نم ان كون الصور العقلية الصادرة عنا معلومة
لنا بذواتها لاجل صدورها عنا بل لاجل الحلول فينا فقط وبعدم ثبوت المبنى المذكور لم يثبت الملازمة
[illegible] هو ظاهر كلامه ولك ان تقول انه منع لتلك الملازمة المذكورة بانها انما تتم لو كان معلومية الصور

العقلية لنا بذواتها لاجل الصدور عنا فقط لوجود ذلك العلة فيما يصدر عنا الواجب تع ايضا لكنه تم يل
المعلومية لنا انما هو لاجل الحلول فقط اولا مع الصدور وذاغير موجود فى المعلولات الذاتية له تع قيل كلام
المحقق فى قوله فاذا حصلت تلك الصورة اه فى قوله ومعلوم ان حصولا لشئ صريح فى ان ذلك التعقل بعلاقة
الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهى العلاقة المطردة فى علم النفس بذاتها لا الصدور ولا الحلول
ولا المجموع فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة هنا حتى يرد عليه المنع المذكور بل لاجل
انه يستلزم علاقة التعقل اعنى الحصول والحضور ولاشك انه موجود فى الفاعل على وجه الاولوية اذ لا
بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف فى المقام
الخطابى فيندفع الوجهان معا على ما اشير اليه بقوله ولا تظن اه انتهى واقول كلام المحقق فى قوله فهى صادرة عنك
وفى قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك اه لما كان صريحا فى ان علاقة التعقل هى الصدور فقط اورد
الشم هذين الايرادين كما عرفت واما القول الاتى فانما اورده دفعا لهذين الايرادين وستعرف من الشم
فى الوجه الثالث والرابع والخامس ان كون علاقة التعقل هى الحصول فقط بمعنى الحضور عنده غير تام واما
كونه علاقة مطردة فى علم النفس بذاتها فلا منفع له لان الكلام فى علم النفس بصفاته وذا لا يكون الا بالحلول
الغير الموجود فى المعلول الاول ولزوم حضور الفعل بجميع اجزائه ولوازمه عند الفاعل فقط دون
الفاعل مع غيره لا يقتضى كون العلم حضوريا على ما هو النزاع فيه نعم يرد على الشم ان هذين الايرادين انما
اشار اليه المحقق بقوله ولا تظن اه فبعد التعرض له كما سيأتى لا حاجة الى ايرادهما الا ان يقال غرض
الشم ان هذين الايرادين واردان ههنا وغير مندفعان ايضا وان تصدى لدفعهما بقوله ولا تظن اه
لان ذلك غير تام من وجود ثلثة فتم يندفعان وعلى الله التكلان

اى فى النفس على ما هو التحقيق من ان مدرك الكليات والجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة وارتسامها
فيها كما اشار اليه بوا الفتح او المراد فيها اى فى النفس وقويها على ما هو التحقيق ايضا من ان مدرك
الجزئيات المادية هو النفس وارتسامها فى الآلات آو ان مدركها هو الآلات وارتسامها فيها ايضا
على ما هو المشهور بينهم وعلى كل تقدير فالمراد من الامور الغير الحالة هى الامور المتصورة الخارجة
عن النفس وقويها على ما يدل عليه قطعا قوله بدون الاحتياج الى الصورة مع قوله نعم لو كانت النفس
اه وانتم يتفطنه بعضهم فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا مثل حركاتنا و
وسكناتنا القائمة باجسامنا ومثل الافعال الصادرة عنا القائمة بالغير كالاشكال التى نرسمها
فى محال اخر وكلها مباينة لها اى للنفس الناطقة اولها وقويها ايضا على ما اشرنا اليه من الوجهين المذكورين
فالمراد بالامور المباينة انما هى المتصورات من الافعال والآثار لا عمها ومن تصورانها الصادرة عن النفس
المرتسمة فى القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقربا لهذا المدعى

كما قبله

سواء كان تلك الصفات حقيقية او اعتبارية مع الاشتراك ان الصور النفسانية مالا تفتقر النفس الناطقة لان كانت مباينة لها فتفتقر انها فاقدم

المدعى كما اعترف به انتهى لان ذلك توهم محض لان علم النفس بذاتها وصفاتها من الصور المرتسمة فيها وفي قواها علم حضوري لا تحتاج الصور اخرى قطعا واتفاقا فكيف يتصور من عاقل ان الشيخ ادعى البداهة بمقتضى قوله كما يشهد به الوجدان في احتياج النفس في علمها بصفاتها الحاصلة اخرى فالحق ان المراد من الامور الغير الحالة والامور المباينة الامور المقهورة من الافعال والاثار على انه لو بني الكلام فيه على ما هو التحقيق من ان مدرك الكليات والجزئيات مطلقا مادية اولا هو النفس وارتسامها فيها لم يبق هنا احتمال اصلا لكون المراد من الامور ما يشمل الصور المرتسمة في الحس المشترك وقواها حتى يرد عليه ما توهم مع ان ضمير المتكلم في قوله الصادرة عنا المباينة لنا يأبى بيان عن هذا الاحتمال جدا لان الصور المرتسمة في القوى وان كانت مباينة للنفس الناطقة لكنها ليست صادرة عنها فقط بل عنها مع القوى او عن القوى فقط فالجمع بين هذين الضميرين يدفع قطعا مثل هذا الريب والمرين كما يشهد به اي بالاحتياج الى الصورة في حضور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الوجدان سواء كما عند القائلين بالشيخ من الحكماء والمتكلمين اذ لا ينكرون الاشباح كما سبق مرارا فما قيل ظاهره دعوى البداهة في الوجود الذهني مع انه من اعظم المعارك ليس بشيء لان الوجود الذهني الذي هو من اعظم المعارك انما هو حصول الصورة المساوية للمعلوم في الذهن واما مطلق الحصول في الذهن فليس من المعارك بل هو ثابت بشهادة الوجدان واما ما قيل من ان وجود مطلق الصورة في الذهن بداهة انما هو حال كون تلك الامور غائبة عن الحس لا حاضرة عنده ولذا اثبتوا الحس المشترك بالدائرة المبصرة في الشعلة الجوالة وبالخط الممتد في القطرة النازلة ومنعه المتكلمون بجواز ارتسام انفسها في الباصرة من غير احتياج بحضور الامور المباينة الى الصورة ومن البين ان التصور انما يكون قبل الحضور عند الحواس او بعدها والاحتياج في كل منهما الى الصورة بديهي كما ادعاه ولم يدع البداهة في انها عند حضورها عند الحواس محتاجة الى التصور حتى يلزم من ذلك ادعاء البداهة في ان قوى النفس موجودة وتالله انه فرية وكيف يزعم عاقل ان الشيخ ادعى البداهة في وجود الحواس الباطنة مع ان مثل هذه الدعوى لم يصدر عن احد من الحكماء والمتكلمين

الثالث ان قوله لا نظن الى قوله ضعيف لان الجواب المشار اليه بقوله لا نظن جواب عن الايراد المقدر المظنون الذي اشار اليه في الايراد الثاني بابطال السند الذي هو الحلول وذا سند اخص لا ينفع ابطاله اذ هناك سند اخر مشار اليه في الايراد الاول من الشق لا يبطل بما ذكره وهو انه يجوز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين من كون المعقول ذات العاقل كما في علم النفس بذاته ومن كونه وصفا للعاقل اما بارتسامه في ذاته كما في علم النفس بالصور العلمية الحاصلة او ادراك الكليات القائمة بالنفس او في آلاتها كما في علمها بالصور المرتسمة في القوى الحاصلة من ادراك الجزئيات المادية وعلى كلا التقديرين يكون المعقول هنا وصفا للعاقل ومن البين ان هذا الوصف غير موجود فيما يصدر عن الواجب تعالى

قبل بالوجود الذهني كما هو المشهور او لا ص

فليس بشيء

احتياج الانسان في فقد اخرى غيرها

فليس بشيء لان العدم في احتياج ص

فلا يلزم ان يكون العلم به حضوريا هذا وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان ما ذكره من السند بط لان النفس عالمة بالصور الجزئية الحالة في القوى الجسمانية علما حضوريا مع ان التعقل هنا ليس لاحد الامرين من كون المعقول ذات العاقل او وصفا له لانه وصف للقوى لا للعاقل انتهى لان غاية ارتسام تلك الصور في القوى واما كونها وصفا للعاقل فمما يشك فيه فهذه الصورة داخلة فيما ذكره الشيخ كما قررناه على انه لو بنى الكلام على ما هو التحقيق من ارتسام الكل من الكليات والجزئيات مطلقا في النفس الناطقة لكان هذه الصورة داخلة فيما ذكره الشيخ وقد تفطن لذلك فقال لكن بطلان هذا السند لا يجدي نفعا اذ هناك سند اخر لا يبطل بشيء مما ذكر وهو جواز ان التعقل لاحد الامور الثلثة ثالثها كونها وصفا لآلة العاقل انتهى لكنه لم يصب في تعيين البطلان اذ غايته وجود سند اخر اذ النزاع ههنا ليس في علم النفس بالصور الجزئية المرتسمة في القوى فقط والحق ان هذه الكلمات ناشئة مما توهمه من عبارة الشيخ في قوله فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا اه وقد بينا فساده هناك فتذكر فظهر ايضا فساد قوله ههنا ومن ههنا يتضح الخ مراده من الامور المباينة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا لذات العاقل ولا الشيء من الالة انتهى لانك قد عرفت انه لاحتمال الكلام هناك غير هذا ولا حاجة الى ارتضاحه من ههنا الرابع ان قوله فان حصلت تلك اه يكاد ان يكون مصادرة وذلك لان المراد بتلك الصورة في كلامه ان كان صورة علم النفس بذاتها فمسلم لكنه بعد كونه تكرارا لا كلام فيه بل الكلام انما هو في الصورة العلمية القائمة بالنفس وان كان المراد الصورة العلمية المتعلقة بالصورة العلمية القائمة بالنفس فلا شك ان تلك الصورة عين الصورة القائمة بالنفس والتعقل هنا حاصل من غير حلول لكنه قريب الى ما ذكره اولا من ان كونك محلا لتلك الصورة ليست شرطا في التعقل فهذا عادة لم من ان يكون له دليل عليه ولعل قوله اولا غير ظاهر ثم قوله على علم النفس بذاتها وارجع منع الشيخ ههنا الى تفرع هذا الكلام على ما سبق بسند انه يجوز ان يكون الحصول ههنا والحصول في الصورة العلمية نوعين مختلفين بالحقيقة ثم قال واذا لم يتفرع على ما سبق يكون حكما بلا دليل يكاد ان يكون مصادرة فاشتبه عليه الفرق بين المصادرة والكاذبة ولم يدر ان الموجود على تقدير بقاء الحكم بلا دليل هو الكاذبة ان صحت ثم تكلم في توجيه قوله يكاد وان يقول بل هو مصادرة بما لا يكاد يقبله من له ادنى فطانة ولذا اعرضنا عن الاطالة الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول اه يعني انما ذكره في ابطال سند المنع الثاني للملازمة المذكورة وهو جواز كون القبول في الصور العلمية شرطا لتعقل بذاتها من ان حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله للقابل لم لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه بطريق الوجوب اقوى من الحصول للقابل لكونه بطريق الامكان فمسلم لكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وانما يبطل لو كفى في التعقل بذاتها مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك لم لا يجوز ان يكون الحصول نوعين مختلفين بالحقيقة ويكون احدهما وهو الحصول للمقبول كافيا في التعقل دون الاخر وهو الحصول للفاعل بل الظاهر هو هذا لان الحصول للقابل وان

هامش

وكذا الضمير

هامش

مبني عليه ومنهم من حمله على ما سبق منع التفرع على ما سبق

هامش

والظاهر ان قوله غير ظاهر مبني على ان الضمير في قوله بذاتها يعود الى النفس الناطقة ثم المراد بالنفس اما الاولى او الاخيرة والاول ممنوع والثاني مسلم ولعل النسبة في قوله بل الكاذبة الى الكاذبة ناظر الى الوجه الاول

وان كان اضعف من الحصول للفاعل لكنه يجوز ان يكون شرطا للتعقل للصور العلمية بذاتها ومن البين ان هذا الشرط غير موجود فيما يصدر عن الباري تعالى وان كان اقوى في الحصول وان اراد به ان الحصول على اى وجه كان يكفي في التعقل لان مداره على كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فكما كفى ذلك في التعقل في صورة القبول كذلك يكفي في صورة الفعل بل اولى فهو اعم بل هو اول البحث وظهور اندفاع هذا الشق وكونه مصادرة لم يتفوه له هذا وما قيل من ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول بخلاف الفعل الاختياري فانه يتوقف على علم الفاعل المتفعل الصادر منه فالحصول هنا اقوى من الحصول للفاعل في معنى الحضور عنده فان كان المقبول حاضرا بذاته عند القابل فحضوره بذاته عند الفاعل اولى وهذا القدر كاف في المقام الخطابي على ان الاشتراط المذكور ربط قطعا في الصور الجزئية المرتسمة في الحواس والقوى لانها حاضرة بذواتها عند النفس مع عدم قبول النفس اياها انتهى فليس بشيء اما الاول فلما اشرنا اليه من انه اول البحث لان احدا لا ينكر ان الحصول للفاعل اقوى من الحصول للقابل في معنى الحضور عنده بل يقول انه مع هذا الضعف لا يجوز ان يكون القبول شرطا للتعقل بذاتها دون الفعل ومما يؤيده ايضا ان القابل متصف بالمقبول واما الفاعل فلا يتصف بمتفعله بل هو مباين له ومن البين ان الاول ادل على الحضور من الثاني وكون الفاعل عالما بما صدر عنه لا يقتضي حضوره عنده فلا مساواة هنا فضلا عن الاولوية على انا قد اشرنا الى ان غرض الشيخ ههنا انما هو كون هذا الكلام اقناعيا لا يفيد اليقين على ما هو مقتضى قوله اولا هذا كلام اقناعي فان اريد بما ذكر بيان افادة اليقين فلا يمكن ذلك وان اريد بيان اقناعيته فبعيد عن ظوره جدا مع ان كون الفعل الاختياري متوقفا على علم الفاعل بالمفعل مصرح للقائل لانه يقتضي العلم الحصولي وهو بصدد تقرير العلم الحضوري واما الثاني فلانه مبني على وهم السابق في الوجه الثاني والثالث فما لا يساعده عبارة الشيخ قطعا بل الحق ان قبول النفس اعم من قبولها نفسها او آلاتها فتلك الصور المرتسمة في القوى مقبولة للنفس قطعا على انه لو بني الكلام على ما هو التحقيق من ان مدرك الكل هو النفس وارتسامه فيها ايضا على ما اشرنا اليه سابقا لم يبق اشتباه في قبول النفس اياها ان اراد ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن اه وبالنظر اليه قال شارح المواقف واعترض على هذا الفرق بان الفاعل والقابل اذا اخذ كل منهما وحده لم يجب معه وجود المقبول والمفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما فلا فرق اذ بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده وقد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول بخلاف القابل اذ لا بد فيه من الفاعل نا فعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا وهذا القدر كاف في الفرق انتهى ملخصا ولا يخفى ما في الجواب لانا لا نسلم ان الفاعل وحده مع قطع النظر عن القابل قد يكون مستقلا في بعض الصور كيف ولا بد لكل فاعل من قابل وقد قيل الاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف

وعدم الفرض لهذا النقض منبع على عدم وجوده
هذا الشق وهو اكثر النسخ وعلى فقد سبق وانما
كما في بعض النسخ فليس بما ذكر بل فاعل فقد عينه
فرق بما فرق به ثم بعد الدفع ما قيل فقد عرض له
فوجب ان اشير دفعه وان لم ينبه له معه

القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب م

ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية وهذا غير تام ايض لانا لا نم ان ذات ~~الفاعل~~ في المقبول لما حققوا من ان الفيضان
عند الاستعداد التام واجب على الفاعل فكيف يتصور اخذ القابل مع جميع لوازم القابلية مع انفكاك المقبول
عنه ولعمري ان جواب الشريف مع كونه مردودا ايض اهون من هذا والحق ان هذا البحث لا يتوقف تقرير الكلام
ههنا عليه وانما اوردناه ههنا افتقاء لبعض الناظرين حيث اورده ههنا اظهارا للترفع على الشريف المحقق
وقد عرفت حال ما ترفع به بل غرض الشارح الطوسي ~~حين اراده~~ من هذا الكلام هو ان نسبة الحصول الى الفاعل
لكونه بالوجوب اقوى من نسبة الحصول الى القابل لكونه بالامكان على ما يدل عليه قوله فيكون حصوله للفاعل اوكد
واوثق اه وهذا المعنى مما صرح به الحكيم المحقق في التجريد حيث قال ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده تع
لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا يعني ان حصول الاشياء له تع ~~للفاعل~~ حصول للفاعل وذلك بالوجوب
وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان كما اوضحه بعض المحققين
وهذا القدر كاف في الفرق بين القابل والفاعل وان كان كل منهما مع جميع ما يتوقف عليه موجبا ومع قطع النظر
عنه غير موجب والحاصل ان الافاضة اقوى من الاستفاضة كما لا يخفى على اهل الاستفادة
السادس ان قوله اذا حكمت الى قوله تحكم محض اي الملازمة القائلة بانه كلما كانت العلتان واحدة في الوجود
يلزم ان يكون المعلولان واحدا في الوجود حكم بلا دليل وكيف ولو تم تلك الملازمة لزم ان يكون المعلولات
الثلاثة المتباينة في الوجود اعني العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادرة عن المعلول الاول
باعتباراته الثلثة اعني وجوبه بالغير ووجوده وامكانه واحدة في الوجود لان المعلول الاول وان كان له تلك
الاعتبارات الثلثة التي هو باعتبار كل واحد منها صار علة لمعلول واحد منها على الترتيب الذي اشرنا اليه
لكن تلك الاعتبارات لا تزيد على ذات المعلول الاول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر بناء على
ان تلك الاعتبارات لها ثبوت ما في الجملة فلو تم تلك الملازمة اعني استلزام اتحاد العلل اتحاد المعلولات
يلزم ان يكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول بتلك الاعتبارات متحدة في الوجود الخارجي وهو خلاف
الواقع فعلى هذا يكون معنى قوله تحكم محض حكما محضا بلا دليل وقد استعملوا هذا اللفظ بهذا المعنى فيكون هذا
الكلام منعا للملازمة المذكورة بالسند المذكور كما قررناه وليس هذا ابطالا لتلك الملازمة حتى يرد عليه
انه غصب غير مسموع عند المحققين على انه لا باس في ذلك اشارة الى قوة الاعتراض كما اشير اليه في محله
ولك ان تحمله على النقض الاجمالي باستلزام الدليل المذكور خصوص الفساد كانه قال هذا الدليل فاسد لاستلزامه
على تقدير صحته كون المعلولات الثلثة المتباينة في الوجود الصادرة عن المعلول الاول باعتباراته الثلثة متحدة
في الوجود وهو فاسد جدا وهذا هو الظ لا ما قيل من انه نقض اجمالي بالجريان والتخلف وان كان الجريان
والتخلف مستلزما لفساد الدليل ايض ويمكن ان يكون معارضة لتلك الملازمة باعتبار الدليل المستفاد
من قوله من غير تغاير يقتضي اه كما حررناه سابقا فيكون معارضة في المقدمة المدللة والعجب من بعضهم انه صرح سابقا

كلسوكم

سابقا بان هذا الدليل المستفاد لا يجري فيما عدا المعلول الاول ثم جوز ههنا ان يكون هذا الايراد نقضا او معارضة
وهذا خبط اذ الدليل المذكور لو انحصر في ~~المعلول الثاني نقضا او معارضة~~ هذا لكن الظاهر ان هذا الايراد
انما هو على الملازمة المذكورة مع قطع النظر عليه عن قوله من غير تغاير اه فالوجه انه منع مع السند كما اخترناه
اولا او نقض اجمالي شبيهي باستلزامها خصوص الفساد ثم اقول هذا الكلام من الش مبني على ما قدمناه من ان
تقرير المحقق لا يختص بتحقيق الحكماء من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى لانهم في المشهور مع انكارهم هذا هو التحقيق
اثبتوا علمه تعالى بالاشياء على وجه كلي فلا بد من تطبيق التقرير المذكور على ما هو المشهور عندهم ايض فمنه يتضح ما اوردوه
ههنا والا فلو بني كلام المحقق على ما هو التحقيق لم يبق مجال لهذا الايراد قطعا اذ لا معلول ح لغير الله تعالى وايض
قد عرفت منا ان العلتين في المرتبة الاولى وان كانت متحدة في الوجود الخارجي والوجود النفس الامري عندهم لكنهما لا تكونان
متحدة في الوجود النفس الامري في المرتبة الثانية لانضمام الشرط اليه وهكذا في باقي المراتب فلو بني كلامه المذكور
على ما هو التحقيق عندهم يكون لهذا الكلام مجال ايض على ان الاتحاد العلتين في المرتبة الاولى في نفس الامر غير مسلم وان
كان الاتحاد الخارجي واقعا هنالك قطعا وبهذا التقرير اندفع ما قيل في دفعه من ان علم الواجب تع عين ذاته عندهم
فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعي محض لا وجود له لا في الخارج ولا في نفس الامر فمراد المحقق كون العلتين شيئا
واحدا في الخارج وفي نفس الامر وكيف لا ولو كانت له صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتباريا يجوز كونه تعالى
مصدر الاثرين احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار تلك الصفة بخلاف اعتبارات المعلول الاول لما عرفت
فلا جريان ولا نقض وايض الواجب تع علة حقيقية في المعلول الاول والمعلول الاول علة ظاهرية في معلولاته
فلا جريان من هذه الجهة انتهى وذلك لانا لا نم ان العلم المنتزع عن الذات انتزاعي محض كيف ولم يقم برهان قاطع
على عدم اتصاف الواجب تع بسلوب واضافات ولو سلم فالعلتان في المرتبة الاولى وان كانتا متحدة ذاتا
واعتبارا لكن انكار تعددهما الاعتباري فيما عدا المرتبة الاولى يكاد ان يكون مكابرة ومن البين ان هذا الدليل
غير منحصر في المرتبة الاولى ولانك قد عرفت ان غرض الش انما هو الايراد على تقدير ان يكون كل من العقول
علة لما تحته فكيف يندفع الايراد المذكور بحمل العلتين في كلامه على العلة الحقيقية وجعل المعلول الاول علة ظاهرية
وبهذا ظهر انه لا حاجة في تصحيح الايراد المذكور ههنا الى بنائه على مذهب المتكلمين بناء على ان عينية صفات
الواجب تع بالمعنى الذي ذكره الحكماء لما لم يثبت عندهم يكون الحكم باتحاد العلتين ذاتا واعتبارا حكما من غير
دليل حتى يرد عليه ان هذا الحمل خلاف سوق كلامه ههنا وبالجملة فسواء بني كلام المحقق ههنا على ما هو التحقيق او على
ما هو المشهور يرد عليه هذا الايراد من غير احتياج الى بنائه على مذهب المتكلمين نعم يمكن ان يقال الكلام ههنا في
العلم والمراد بالعلتين العلم وذات المعلوم ففي المعلول الاول حصل ست علل باعتباراته الثلثة مع انضمام العلم
بكل منها وكل علتين منها واحدة في الوجود فغاية ما لزم ح اتحاد كل من المعلولين في الوجود من المعلولات الستة
هناك ولا محذور فيه لا تزيد عليها اي لا تزيد تلك الاعتبارات الثلثة على ذات المعلول الاول في الخارج

.... في المعلول الاول كما زعمه سابقا لم يجر فيما عداه
حتى يرد عليه النقض او المعارضة صح

كلبنوي م

وان كانت زائدة عليها فى نفس الامر فنأنيث الضمير باعتبار ذاته وماهيته او باعتبار الخبر اعنى قوله علة وذلك
ان نقول ايضا باعتبار انه علل ثلثة بالاعتبارات الثلثة فتلك العلل لما لم تكن زائدة على ذات المعلول الاول كان
ما لايكون زائدا عليها من الاعتبارات غير زائدة على ذات المعلول ايضا فلا يرد عليه ما قيل من انه لايلزم من عدم
الزيادة على العلل عدم الزيادة على ذات المعلول الاول الا يرى ان الشئ الذى له صفات حقيقية زائدة على
ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة لشئ فتلك الصفات التى هى اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات
تلك العلل زائدة على ذات ذلك الشئ فالتوجيه المذكور غير نافع بل مضر انتهى لانه قياس ما نحن فيه على المادة
المذكورة قياس مع الفارق لان كلا من تلك الاعتبارات والعلل غير زائدة على ذات المعلول الاول نعم هذا
التوجيه دكيك من حيث ان تلك الاعتبارات لما كانت عين العلل فى الحقيقة اذ الكلام ليس فى مطلق الاعتبارات
بل فى اعتبارات الذات وهى عين العلل يلزم سلب زيادة الشئ على نفسه ظاهر السابع ان
القول اه يعنى انه ذكره فى اجراء قاعدة الحضور فى الحوادث والمتشكلات من ارتسام جميع الصور الكلية والجزئية الماضية
فى المعقول بالعلل مستلزم لتأخر علم الواجب تع بها عن علم المعقول اياها وذلك نقص يجب تنزيه الله تعالى
لانه يفضى الى ان يكون علم الواجب بها بعد وجودها فى الخارج وارتسامها فى العقول وذا بط بداهة
واجيب عنه بانه انما يلزم ذلك لو كان تعقل الواجب تلك الصور متأخرا عن صدورها عن الواجب تع بمعنى انها
صدرت عن الواجب تع فتعقلها وليس كذلك بل تعقل الواجب تع اياها عبارة عن نفس صدورها عن حقيقة
الذات وتعقل العقل اياها متأخرا عن صدورها عن الذات مرتسمة فى العقول اذ الكل صادر عن الواجب
تع وان صدور الصور عنه تعالى بشرط العقول التى قامت تلك الصور بها فاللازم انما هو تأخر تعقل العقل
اياها عن تعقل الواجب تع اياها لا عكسه كما زعمه ففاية ما لزم تأخر علم الواجب تعالى الصور عن علمه تعالى
بالعقول ولا محذور فيه ان المعلومات مترتبة عندهم كذلك العلوم المتعلقة بها مترتبة ايضا عندهم وقد قالوا
الترتيب الخارجى فرع الترتيب العلمى ولهذا بادر الى العلاوة وانت اذا تأملت كلام المحقق صريح فى ان تلك الصور علم
حصولى للعقول ومن البين ان تلك الصور الذى هو العلم الحصولى لها انما تحصل فيها بملاحظة المفهومات الكلية
بل الجزئية ايضا للحوادث والمتشكلات فلو كان تعقل الواجب لتلك الصور متقدما على تعقل العقول اياها
كما زعمه المجيب فى توجيه كلام المحقق كان تلك الصور علما للواجب تع لا علما للعقول اذ لم تحصل للعقول ح بل
للواجب تع مرتسمة فى العقول وهو خلاف المفروض ثم لو فرضنا تحصيل العقول لتلك الصور فاما ان
تكون عين الصور الحاصلة لها مرتسمة فيها فيلزم تحصيل الحاصل لارتسامها فيها او فى غيرها وذا مما لا يساعد عليه بيان
المحقق وايضا تعقل الواجب تعالى لتلك الصور قبل تعقل العقول اياها يفضى الى ان يكون الصور الحاصلة
فيها معدم الشعور بها وفساده اظهر من ان يخفى فليس ما ارتكبه اهون مما فر منه الا ترى فى كلام المحقق من الفساد
ولئن تنزل عن الكل فما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يخلو ايضا من نقص فى حق الواجب تعالى لانا نجزم قطعا

بناء على ان الاعتبارات الثلثة ههنا لا مر اعتبارية لا تزيد عليه فى الخارج ولا كذلك الصفات الحقيقية

او بالنظر الى الحوادث والمتشكلات واما بالنظر الى نفس الصور فعلم الواجب بها وكذا علم العقول حضورى

قطعا ان لا وجود لتلك الصور العلمية الا بالعقول لاحتياجها الى المحل قطعا فيلزم احتياجه تع فى علمه الحصولى بالحوادث
والمتشكلات الى العقول وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا الاحتياج كالاحتياج فى ايجاد بعض الممكنات
الى بعض حتى يدفع النقص بان ذلك الاحتياج راجع الى الممكنات لا الى الواجب تعالى كما دفع بذلك فى قولهم يتوقف
بعض الممكنات على بعض فى الايجاد وبالجملة فاذكره المحقق الطوسى ههنا لايخ عن المفاسد ثم ترقى اش المحقق الى كلام
اخر فعلى هذا يكون العلاوة سه بارية لا تسليمه على ان ارتسام اه اى على ان ما ذكره المحقق من ارتسام
جميع الصور الكلية والجزئية فى العقول بطل غير موافق لاصولهم لان من تلك الصور الجزئية الصور المرتسمة فى الالات
للماديات بناء على انها معقولة عندهم لما كانت فاعلة للماديات فلا بد اذ تتصورها على وجه جزئى وذا لا يكون الا بارتسام
صورها الجزئية فيها وذلك الارتسام مخالف لاصولهم اذ المجرد لا يدرك الجزئيات الا بالالات الجسمانية المستحيلة
فى حقها فظهر ان هذا الايراد مبنى على تعميم الصور الجزئية فى كلام المحقق من الجزئية الغير المحسوسة ومن الجزئية المحسوسة
بناء على ان تقرير المحقق ههنا ليس منحصرا على ما هو التحقيق عندهم من استناد جميع الاشياء الى الله تعالى بل على ما
هو المشهور ايضا من استناد بعض الاشياء الى بعض فعلى هذا تلك العقول لما كانت فاعلة فى الاشياء
يلزم تصورها على وجه جزئى فلا بد حينئذ من ارتسام الصور الجزئية فيها مع انه مخالف لما عندهم فنى بنى كلام المحقق
ههنا على ما اسلفه من التحقيق وحمل الصور الجزئية فى كلامه على الصور الغير المحسوسة ونسبة ش فيما قرره الى الوهم
فحكما ان ينسب هو الى الوهم اذ لا وجه للمحقق فى تقرير كلامه فى شان علم الواجب تع لبناء الكلام على التحقيق دون
المشهور اذ الكل متفقون على انه تع عالم بالاشياء وكو سلم ان كلامه مبنى على ما هو التحقيق فتلك الصور لما
كانت علما حصوليا للعقول كما للواجب تعالى لا تحصل تلك الصور فيها الا بارتسام صورها الجزئية فى العقول
حتى يشاهدها الواجب تعالى كذلك فيها ويوجد الحوادث والمتشكلات فى اوقاتها كما يشاهد النفس الناطقة الصور
الجزئية المرتسمة فى قواها فمن هنا ظهر ان تقرير هذا الايراد لا يحتاج الى بناء كلام المحقق على ما هو المشهور كما
اشرنا اليه اولا وتعلم ان المحقق اشار الى نبذ من هذا فى توجيه كلام الفلاسفة فى قولهم بالعلم بالجزئيات
المادية على وجه كلى حيث قال فى اخر المبحث هناك لكن يبقى انه يمكن ح تصور جزئيات الحركة بحيث تنحصر فى قدر
فلا يثبت النفس المنطبعة واشار به الى انهم لا يرضون بصدور الجزئى عن رأى كلى فالصور الكلية غير كافية
عندهم فى صدور الماديات عن الواجب تعالى او عن العقول فلا بد من الصور الجزئية المرتسمة فى العقول على ما
قرره المحقق ههنا وذا مخالف لاصولهم قطعا وعلى هذا فقوله وليست تلك الالات بل نفس تلك اه رد جواب
مقدر عن طرف المحقق باذ يقال لا حاجة فى علمه تعالى بالحوادث والمتشكلات الى ارتسام صورها الجزئية فى
العقول سواء كان الفاعل فيها هو الواجب تعالى او العقول حتى يكون منافيا لاصولهم كما زعمت بل الحوادث
والمتشكلات مع آلاتها الجسمانية صادرة عنه تعالى حاضرة عنده تع فى اوقاتها ولا مانع من حضور الماهية
بذواتها عند المجرد فغاية ما لزم هو كون علمه تعالى بها حضوريا لكن لا مطلقا بل فى اوقاتها وليس العلم ههنا

بطريق الارتسام في ذات الواجب تعالى او في ذوات العقول حتى يلزم حدوث علمه تعالى بها فعلى هذا يكون كلامه
مبنيا على الاكتفاء والمراد ان الاول الواجب تعالى يعقل تلك الجواهر مع الصور الكلية المرتسمة فيها والاجسام
والجسمانيات مع الصور الجزئية المرتسمة في آلاتها الجسمانية وحاصل رده بقوله وليست تلك اه انما ذكرته
لو سلم من حضور تلك الحوادث والمتشكلات مع آلاتها الجسمانية وصورها الجزئية المرتسمة عنده تعالى انما يتم لو كان
تلك الحوادث والمتشكلات وآلاتها معلولة له تعالى بذواتها وأن توقفت على شيء آخر حتى يوجد الحضور فيها وذلك
لم على ما هو المشهور فيما بينهم من استناد الاشياء الحادثة والمتشكلة الى العقول بل نفس تلك الجواهر غير معلولة له
تعالى بذواتها كما هو المشهور فيما بينهم فكما لا يتم ما ذكره في الحوادث والمتشكلات وآلاتها وصورها الجزئية
المرتسمة فيها لا يتم ايضا في نفس الجواهر المجردة اذ لا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب وهي قوله
لا يحتاج في ادراك الشيء ما يصدر عنه بذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو هو نقوله بل نفس
تلك الجواهر ترك من قوله وليست اه اشارة الى ان البرهان المذكور لا يجري فيما عدا المعلول الاول ان بنى كلامه
على ما هو المشهور بينهم من التخصيص بالآلات مع ان الكل من الاجسام والجسمانيات كذلك اذ العلاوة فيها والحاصل
انه ان حمل قوله والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور على ما هو الظاهر منه من الاختصاص فيه وبنى كلامه
ههنا على ما اسلفه من التحقيق من استناد جميع الاشياء الى الله فلا بد في علمه تعالى بالحوادث والمتشكلات
لكي ارتسام صورها الجزئية في العقول حتى يعقل بذلك تاثيره في الاجسام والجسمانيات وذلك الارتسام
مخالف لاصولهم بل لو بنى الكلام ح على ما هو المشهور من كون العقول فاعلة فيها يلزم المخالفة المذكورة
ايضا وان كان كلامه مبنيا على الاكتفاء وحرر مراده بان الكل حاضر عنده في اوقاتها من غير ارتسام
الصور الجزئية من الحوادث والمتشكلات في العقول حتى يعقل بذلك تاثيره في الاجسام والجسمانيات
فذلك الارتسام مخالف لاصولهم بل لو بنى الكلام ح على ما هو المشهور من كون العقول فاعلة فيها
يلزم المخالفة المذكورة ايضا وان كان كلامه مبنيا على الاكتفاء وحرر مراده بان الكل حاضر عنده
في اوقاتها من غير ارتسام الصور الجزئية من الحوادث والمتشكلات في العقول فذلك على تقدير صحته انما
يتم اذا كان الكل معلولا له تعالى بذاته مع انه يأبى عنه نصر محاماتهم بان العقول بعضها فاعل في البعض وان
الكل او بعضها فاعل في الحوادث والمتشكلات فاشخنوا به كبتهم فالمقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب
انما تتم في المعلول الاول فان زعم المحقق ان الكلام ههنا مبني على ما هو التحقيق عندهم يرد عليه انه هذا
التحقيق على تقدير تسليمه لا وجه لبناء الكلام عليه في تحقيق علمه تعالى بالاشياء لان الكل تحقيقا ومشهورا
اتفقوا على انه تعالى عالم بالاشياء على وجه كلي فلا بد من تقرير الكلام ههنا على وجه ينطبق على الكل فظهر
من هذا البيان ان غرض المحقق ههنا انما هو الزامهم والزام المحقق فيما قرره ههنا انما صرح به في الوجه السادس
من ان المعلول الاول باعتبار ذاته الثلثة علة للمعلولات الثلاثة المباينة في الوجود لان هذا انما ينطبق على

على مشهودهم دون تحقيقهم فمن هنا ظهر ان تحقيقهم المذكور غير تام عند الشيخ المحقق وان قال به المحقق الطوسى
ونقله الشيخ فيما سبق وظهر ايضا ان الناظرين كما وقعوا فى خبص وبيص فى تقرير العلاوة المذكورة كذلك وقع الفاضل
المحشى فيهما ههنا حيث نصب نفسه لاسقاط اعتراضات الشيخ المحقق وتقرير كلام الطوسى على ما هوى نفسه وهواه
ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من مولاه فليتدبر فى هذا المقام قال ما راده الشيخ فدخنى على اولى الافهام
الثامن انه اذا كان وجود المعلول اه معارضة لما ادعاه الشيخ المحقق من قوله فاذن وجود المعلول
نفس تعقل الاول اياه ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا لدليله باستلزامه خصوص الفساد وهو عدم كون صدور
المعلول الاول عن الواجب تع بالاختيار بالمعنى الذى اثبتوه ويدل عليه قوله فاذن لا يكون صدور المعلول الاول
اه فلا وجه لما قيل من ان كونه نقضا اجماليا وهم هذا وحاصل كلامه انه لو صح هذا المدعى او هذا الدليل لزم ان لا
يكون الواجب تعالى فاعلا بالاختيار بالمعنى الذى اثبتوه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فى ايجاد
المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى المذكور واللازم بط ويلزم ايضا ان
يكون معنى قولهم انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشاء لم يعلم اما بيان الملازمة الاولى فلانه
على تقدير ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الاول تعالى اياه شيئا واحدا فى الخارج لو كان فاعلا مختارا فى
ايجاده لكان فاعلا مختارا فى علمه لانه عينه على ما قرره واللازم بط مستلزم للدور والتسلسل المحالين فى
العلم بل فى القدرة والارادة ايضا واما بيان الملازمة الثانية فظاهر لانه اذا كان وجود المعلول الاول عين
علمه تعالى به والوجود لا يحصل الا بفعله تعالى كان معنى قولهم المذكور ان شاء علم وان لم يشاء لم يعلم واما
بطلان اللازم الثانى اعنى هذا اللازم فظاهر ايضا لانه يوهم الجهل على تقدير عدم مشية الله تعالى ولان علمه
تعالى لا يتقيد بشئ واما بطلان اللازم الاول فلانه مع كونه خلاف مذهبهم حيث اثبتوا لله تعالى مشيته واختيارا
وكونا بالمعنى الاعم يفضى الى شناعة عظيمة وهى صدور العالم عنه تعالى عن اضطرار من غير شعور بما صدر عنه كصدور
الحرارة عن النار واى شناعة اعظم منها والحاصل لو كان علم تعالى بالاشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه
تعالى بها مقدما بالذات لامتناع تقدم الشئ على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل فى وجوداتها فيكون الاول تعالى
فاعلا بالطبع لا بالارادة وهو مع كونه خلاف مذهبهم يلزم ان يكون فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوى
الطبايع الجسمانية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فظهر ان تخصيص الشيخ الاعتراض بالمعلول الاول انما هو لوقوع
ذلك فى كلام المحقق والا فالامر فى جميع الموجودات كذلك على ما قرره وبهذا ظهر ايضا فساد ما اجاب المحقق الطوسى
عن ايراد الامام على الحكماء فى قولهم بكونه تعالى موجبا فى افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك حيث
قال ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل هو ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الانفاق على
جواد معه طعام وشراب لمن اشرف على الموت لاكوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور واختيار وللتمييز
بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وذلك لانه اذا كان علمه تعالى بالاشياء عين وجوداتها وكان علمه

كلمة مركبة من كلمتين الاولى عشرة كناية عن بخس الكلام القوية الى الاطالة والملل

بيض

تعالى صادرا عنه تع ايجابا يلزم ان يكون صدور الاشياء عنه بالايجاب والاضطرار فقد وقع المحقق الطوسى
فيما هرب عنه لانى المعلول الاول فقط بل فى جميع الاشياء كما قررناه قيل وسيشير الشيخ بمثال الابرة فى بحث القدرة
الى ان الايجاب الجامع للاختيار بالمعنى الاعم هو الايجاب بالغير الذى هو العلم بضرر الترك من المنافاة للجود
المطلق فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق
عليه متغايرين فى الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجاء الى قيام الصورة العلمية بذاته تع
بالايجاب فاذا زعمتم انها صادرة عنه تع كصدور الحرارة عن النار اضطرارا فقد لزم ايضا عليكم كونه تعالى
مضطرا فى حق بعض الموجودات واذا زعمتم انها صادرة عنه تعالى بالمشية وغيرها فيلزم الدور والتسلسل
المحالان وان التزمتم ان مشية عينها وهكذا فى سائر الصفات من غير لزوم الدور والتسلسل هنا فهكذا نقول
ههنا ان علمه تعالى بالمعلول الاول وغيره عينه على معنى انه لا يحتاج فى ايجاده الى شئ اخر غير وجود المعلول وكون
عقل الاول تعالى عين المعلول الاول بهذا المعنى لا يستلزم الدور والتسلسل المحالين ولا كونه صادرا عنه
تع من غير مشية واختيار وهذا هو الذى ذكره كثير من المحققين الى كون الصفات امورا اعتبارية
والتحقيق ان كلا من الايجاب والايجاد يقتضى تعلقا كائنا فى وجود الموجود والموجب ويندرج فى هذا
التعلق علمه وسائر صفاته التى يحتاج اليها الايجاد واطلاق الايجاب على صدور الحرارة عن النار مجرد
تعبير لفظى والا فلا ايجاب ههنا ايضا وبهذا ظهر ما اراده المحقق ههنا وفيما اجاب عن ايراد الامام عليهم
فاندفع هذا الاعتراض وايراد الامام عليهم ويدل على ما قررناه ما قاله صاحب المحاكمات فى ذيل كلام المحقق
المذكور ههنا حيث قال ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عنده تعالى وتميز الاشياء
عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا سبب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس فى الخارج
الا ذاته تع وذوات الاشياء فاما ان يقال العلم نفس الله تع او نفس الاشياء فالمراد تميز ذاته او تميز
الاشياء عنده تعالى انتهى فليس فى الاشكال المذكور قوة اصلا ولعل ما يجئ من الشيخ من اثبات العلم الاجمالى
له تعالى قريبا الى هذا ايضا وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ما قاله بعض المحققين فى الجواب عن هذا بان المشية
عندهم عبارة عن العناية الازلية التى هو العلم الاجمالى وافعاله تعالى عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقة
بالعلم الاجمالى ومعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انه اذ علم المعلول الاول والمصلحة المترتبة
عليه فى مرتبة العلم الاجمالى صدر عن الذات فى مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم ذلك فى تلك المرتبة لم يصدر
عنه فى المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب تع اياه ليفيض عنه معقولا ولا
محذور فيه انتهى لانه تكلف من غير داع له على انه حينئذ يكون معناه ان علم وان لم يعلم لم يعلم لان الصدور عندهم
عين العلم على ما قرره وان كان بين الاجمال والتفصيل مغايرة مّا مع انه لا يخلو القضية الثانية عن شائبة الجهل
تعالى عن ذلك كما اشار اليه الشيخ بقوله كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم واما ما قيل فى رده من انه

كلبنوى م

العلمية

نا بيد للابراد السابق وانما ان الا الذى يصدر منه ابتداء هو العلم

كلبنوى م

منا نه لا يخلصهم عن محض الايجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلى لما فى الاجمالى فكما ان الاجمالى بالايجاب كذلك
التفصيلى على ان كون المعلول الصادر معلوما بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئى والارادة والمشية والايجاده
الى ايجاده بخصوصه محل نظر فليس شئ لانا لا نسلم ان الاجمالى لمحض الايجاب حتى يكون التفصيلى ايضا لمحض
الايجاب اذ لا موجود هاهنا وجيا هنا مع ان امتناع المغايرة بين الاجمالى والتفصيلى هاهنا ممنوع ولانا نعلم بالصحة
المترتبة على المعلول الاول لا يقتضى ان يكون المعلول الاول معلوما له تعالى بعلم ينبعث منه الشوق والارادة
الى ايجاده بخصوصه كيف والمعلولات الذاتية كلها صادرة عنه تعالى برأى كلى منحصر فى الخارج فى فرد وهكذا
فى سائر المعلولات بيض على ملبس تحقيق كلام المحقق فيه فانا نعلم والقدرة والارادة اه تعليل
لقوله فليس امرا صادرا عنه بالاختيار فهذه القرينة وكذا بقوله فلا يمكن صدورها بالاختيار يظهر
ان المراد بقوله يتوقف عليها الاختيار يتوقف عليها الصدور بالاختيار فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار
عين القدرة لا امر اخر متوقف عليه فيلزم توقف الشئ على نفسه وان كان امرا اخر يلزم زيادة الصفات
والكل فاسد اعلم ان للاختيار ثلثة معان احدها ما اختاره المتكلمون وهو الاختيار بالمعنى الاخص
المتحد مع القدرة المفسرة عندهم بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة مؤدى الامكان الخاص الوقوعى
لا معنى الامكان الخاص الذاتى والا لكان مساويا للمعنى الاعم المجامع للوجوب والامتناع بالغير وثانيها ما
اختاره الحكماء اعنى كون الفاعل بحيث يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتى بالنظر الى ذات الفاعل سواء
وجب له لامر خارج ضروريا كما عند الحكماء او عاديا كما عند اهل السنة او لم يجب لذات الفاعل كما فى ترجيح
الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر لا لمرجح من خارج وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد
مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ ومن ههنا ظهر كون المعنى الاعم مشتركا بين الفريقين
وثالثها ما هو عبارة عن ترجيح احد الطرفين من الفعل والترك وهو الارادة الجزئية التى هى عبارة عن تعلق
الارادة التى هى صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الاخر وهو الملايم للمعنى الاقوى الذى هو الاصطفاء
فقول المعنى الثانى هو المراد فى قوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفى قوله فاذن لا يكون صدور المعلول الاول
بالاختيار والمعنى الاخير هو المراد فى قوله يتوقف عليها الاختيار ولا شك فى توقف الاختيار بهذا المعنى على
العلم والقدرة والارادة فلا حاجة الى حمل التوقف على توقف الصدور وانما تعرض للقدرة والارادة مع انه
لا حاجة اليهما فى اثبات مدعى الشيخ ههنا اشارة الى ان مدعاه يثبت ايضا بلزوم الدور والتسلسل فى كل منهما
ايضا بان يقال لو كان علم الواجب تع صادرا عنه مع الاختيار لتوقف على قدرة وارادة سابقتين عليها وينقل
الكلام اليهما فلا بد ان ينتهيا الى قدرة وارادة صادرتين بالايجاب ينتج انه لو كان علم الواجب تعالى
صادرا عنه بالاختيار لزم الايجاب وعلى كل تقدير لكن لا نسلم ترك القدرة والارادة انتهى ملخصا وفيه انه لا وجه
لتخصيص الاختيار فى الموضعين بالمعنى الاعم ولو سلم بناء على ان نفى الاعم يستلزم نفى المعنى الاخص بدون العكس

هذا الكلام على مذاق الفاضل المحشى وان كان لا يخلو عن نظر

كما لا يخفى

كما لا يخفى

بناء على ان نفى المعنى الاعم يتوقف على نفى الاخص بدون
جانب الفعل على الترك وذلك ممنوع

لكن لا وجه لتخصيص الاختيار في قوله يتوقف عليها الاختيار بالمعنى الاخير اعني المتعلق لتصحيح التوقف المذكور مع ان
الكلام في شان الصدور لا في الاختيار نفسه على انه لا يلزم من توقف الاختيار بالمعنى الاعم على العلم والقدرة والارادة
توقف الاختيار بالمعنى الاعم عليها والمطلوب ههنا انما يثبت بالثاني فالحق ان المراد من قوله يتوقف عليها يتوقف عليها
الصدور ومع ذلك فالمراد منه الاختيار بالمعنى الاعم وتوقف الاعم على شئ لا يستلزم توقف الاخص عليه قطعا ونقوضه
ههنا القدرة والارادة ههنا ليس لان المطلوب ههنا يثبت بلزوم الدور والتسلسل في كل منهما بل لان الاعتراض
المذكور ههنا بان الاختيار بالمعنى الذي اثبتوه لا يوجد ههنا يحتاج الى اخذ القدرة والارادة حتى يظهر كون صدور
المعلول الاول عنه تعالى عندهم بالقدرة والاختيار فيتم الاعتراض على المحقق اذ لو فرضنا ان صدور المعلول الاول
عنه لم يكن بالقدرة والارادة لم يبق للاعتراض مجال اصلا على ان اخذهما انما هو لبيان الواقع ضرورة ان كل صدور
بالاختيار يتوقف عليهما كما يتوقف على العلم وان غفلوا عنه وامّا ما قيل من انه يتجه على الشق الذي ذكره من التسلسل
انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما عند الاشاعرة
واما اذا كانت عين الذات كما عند الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل اللازم تسلسل في الانتزاعيات المحضة
واستحالته ممنوعة فالجواب ان يقتصر على ان العلم بكل شئ مقتضى ذاته الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو نوع
في شان علمه تعالى موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلو يجتمعان في وجود المعلول الاول
وغيره انتهى ففيه ما فيه امّا اولا فلان العلم اذا كان عندهم من الانتزاعيات المحضة فلا موجود هنا يتعلق به الايجاد
حتى يرد عليه انه اذا كان نوع موجبا بالذات في شان علمه تعالى يلزم ان يكون موجبا بالذات في ايجاد المعلول
وغيره على تقدير المحقق اذ الايجاب بالذات لا يتحقق في شان علمه تعالى فما ذكره من الصواب ليس بصواب وامّا
ثانيا فلانك قد عرفت ان التعرض للقدرة والارادة انما هو لتتميم اعتراضه المذكور او لبيان الواقع فالاقتصار
على العلم غير مناسب ههنا فضلا عن كونه صوابا وامّا دفع الاعتراض المذكور من الشق على المحقق فقد بيناه في
القول السابق بما لا مزيد عليه فتذكر فان قلت اذا كان صدور الممكنات اه معارضة من طرف
الطوسي لما يستفاد من الوجه الثامن من ان صدور الممكنات عنه تع لو كان بطريق الايجاب لزم مع كونه
خلاف ما هو عندهم الافضاء الى شناعة عظيمة لكن اللازم بطل فكذا الملزوم فثبت الاختيار ومنشأه
ما ذكر فيه من ان الصدور بالاختيار يتوقف على العلم وغيره وما سلف منه ايضا من ان الافعال الاختيارية
يتوقف صدورها على تصورها الجزئي ويمكن ان يكون نقضا اجماليا لذلك المستفاد باستلزامه خصوص
الفساد وحاصله انه لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار اولوصح هذا الدليل المستلزم لصدور
الممكنات عنه تعالى بالاختيار والحال ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكر ههنا وفيما سلف يلزم ان يكون
لكل من الحوادث الماضية والاتية وجود علمي ازلي في علم الله تعالى الازلي واللازم بط فكذا الملزوم امّا الملازمة
فلانه لا بد من علم تعالى بها لصدورها عنه تعالى وذلك العلم لا يجوز ان يكون حادثا للزوم المفاسد فيه فلا بد ان

ان يكون العلم بها قديما فح لو لم يكن لها وجود فى العلم القديم لزم تعلق العلم بالاشئ المحض ~~ح بطلانه~~ لان التعلق
نسبة بين العالم والمعلوم متاخرة عنهما فلابد فيه من وجود العالم والمعلوم فتجويز التعلق بدون المعلوم بجوز
التحقق الملزوم بدون تحقق اللازم وهو ~~ح~~ باطل والحاصل انه لما لم يكن له تعالى بد من العلم بالحوادث فلابد لعلمه
تعالى من تعلق بها ضرورة ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا فحينئذ لم يكن للحوادث وجود علمى ازلى كان ذلك
التعلق بالاشئ المحض وهو ~~ح باطل~~ لان التعلق لكونه نسبة بين العالم والمعلوم يستلزم لوجود المعلوم
فيلزم تحقق الملزوم بدون تحقق اللازم وهو ح ببداهة العقل فظهر انه لابد للحوادث وجود علمى ازلى فى
علمه تعالى الازلى فقوله اذ تعلق العلم اه علة للملازمة على معنى انه لو لم يكن للحوادث وجود فى علم الله تع لزم
تعلق العلم بالاشئ المحض وهو ح بداهة وظهر فساد ما قيل بعد ايراد تزييف ههنا مندفع بما حققناه الاولى
ان يقال فيلزم ان يكون للحوادث وجودات فى علمه تعالى قبل تعلق العلم بها بناء على استحالة تعلق العلم بالاشئ
المحض واللازم بطل انتهى واما بطلان اللازم فلانه لو كان للحوادث وجود علمى ازلى كان لكل حادث صورة
علمية ممتازة عما عداها فيجرى برهان التطبيق فيها فيلزم تناهى المعلومات والمقدورات ايضا واللازم بطل وفاقا
من جمهور الحكماء والمتكلمين وبالجملة فمراد السائل انه ليس صدور الممكنات عنه تعالى بالاختيار بل بالايجاب والا
لزم تناهى معلوماته ومقدوراته وهو بط عند الكل فهذه المعارضة او النقض باعتبار مذهبى الحكماء
والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الخط وهو الملايم لسوق كلامه ايضا حيث خصص اندفاع السؤال الاتى
على اصول المتكلمين هذا ثم اقول هذا التقرير هو الموافق لما سبق منه فى اخر مبحث الحدوث وهو المناسب ايضا لسوق
كلامه ههنا فمن قرر المقال بان يقال لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار والحال انه لابد
من علم تعالى بها لزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علم الله الازلى واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة
فلما بيناه واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود اما وجود خارجى فيلزم قدم الحوادث او علمى فيلزم تناهى
المعلومات بجريان برهان التطبيق فيها فاللازم احد الامرين لا الامر الثانى فقط انتهى لم يصب كما لم يصب من حمل
هذا السؤال على لزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وكذا من قال انه سؤال بلزوم المحذورات تكثر
الصفات وقدم العالم ووجود الامور الغير المتناهية اما الاول فلانه مع كونه مخالفا لما سبق فى اخر
مبحث الحدوث حيث خصص على لزوم تناهى المعلومات والمقدورات بجريان برهان التطبيق فيها لا يلزم الامر الاول
ههنا قطعا اذ اللازم لكون الافعال الاختيارية معلومة له تعالى انما هو وجود الحوادث فى علمه تعالى لا فى
الخارج اذ هو تعالى ليس موجبا فى افعاله بعد ولو لزم ذلك فانما يلزم بعد اقامة البرهان فالتقرير المذكور
مع كونه مصادرة اشتغال بما لا يعنى اذ الامر الثانى كاف فيما قصده السائل مع ان عبارته لا تساعد
قطعا اذ الوجود فى العلم لا يكون الا وجودا علميا واما الثانى فلان كون الممكنات باعتبار وجودها العلمى
صفة للواجب تعالى لم يثبت بعد بل انما يظهر ذلك بعد السؤالين والجوابين ههنا على انه لو كان المراد ذلك

كتبه كرم

لايظهر بطلان اللازم ح الا بما ذكرنا ضرورة ان تكثر الصفات غير مح ولذا جوزه طائفة من الماتريدية وجعلوا
صفات الافعال الراجعة الى التكوين الثابت عندهم صفات حقيقية وان كان الاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين واما الثالث الذى هو عبارة عن كون السؤال بلزوم الاشياء الثلثة فقد عرفت انفا
والثانى ليس بلازم ايض ضرورة ان اللازم على ما قررناه هو الوجود العلمى للحوادث ولا يلزم منه قدم العالم قطعا
والثالث اعنى وجود الامور الغير المتناهية فان اراد به وجودها العلمى فمرحبا بالوفاق وان اراد به وجودها
الخارجى فقد عرفت ما فيه ايض وبهذا ظهر ايض ان من عمم الوجود ههنا من الخارجى والذهنى ثم طعن فى هذا اللازم تناقض
وما يقوله الظاهريون من المتكلمين النافين للوجود الذهنى وثبوت المعدومات فى الخارج ايض قطعا
وهذا جواب عن طرف الش عن الايراد المذكور من طرف الطوسى بمنع الملازمة المذكورة مستندا بانه انما يلزم ان يكون
للحوادث وجود ازلى علمى كما حققناه لو كان تعلق العلم بها ازليا كنفس العلم وهو مم لم لا يجوز ان يكون العلم قديما والتعلق
حادثا وانما احتاجوا الى القول بحدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلى بالمعدوم الصرف اعنى المعدوم الغير
الحاصل فى الذهن بالحقيقة المساوية للمعلوم الموجود ضرورة ان ذلك الحصول يتوقف على وجوده فى الخارج فهم لا يمنعون
تجويز التعلق الازلى بشبح المعدوم ومثاله فعلى هذا يكون مرادهم بحدوث التعلق بحقيقة المعدوم اذ لا شك ان
ذلك التعلق حادث فهم مع ذلك لا ينكرون وجود التعلق القديم بشبح المعدوم ومثاله وهذا القدر كاف فى علم
الله تعالى بالحوادث قبل وجودها مع قولهم بان العلم قديم والتعلق حادث فمن ههنا اندفع عنه الافضاء الى
الفساد المذكور كما ذكره الش هذا فلعل مراد من نصرهم بتجويز التعلق الازلى بالمعدوم الصرف هو هذا فما قيل
من ~~ان هذا الجواب لا يدفع السؤال المذكور وهم كما قيل~~ ان النصرة المذكورة مع بطلانها فى نفسها نصرة بما لا
يرتضيه المنصور وهم كيف وهم لا ينكرون الاشباح والامثال وكعبهم عال من ان يقولوا فى حق الله تعالى ما يشعر الجهل
بالاشياء قبل حدوثها نعم وان امكن توجيه كلامهم بما ذكر لكنه كما ذكره الش لا يسمن ولا يغنى ههنا اى فى دفع السؤال
المذكور اذ السؤال المذكور متوجه عليهم ايض اذ لو كان للاشياء وجود ازلى علمى بمعنى حصول اشباحها وامثالها فى علمه
تعالى الازلى لجرى البرهان فيها ايض فيلزم تناهى المعلومات ومقدوراته وهو بط وفاقا فظهر ان الش لو اكتفى
بقوله لا يسمن ولا يغنى من جوع ههنا لكان اولى هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام لا يسمن ولا يغنى من جوع
اه رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا يقتضى عدم علم الواجب تع بالحوادث قبل حدوثها
لانك قد عرفت ان التعلق مستلزم لكون الشئ معلوما فنفى التعلق الازلى كما هو مقتضى جعلهم التعلق حادثا مستلزم
لكون الاشياء غير معلومة تعالى فى الازل تعالى الله عن ذلك وقد عرفت انفا ومما قررناه فى مبحث الحدوث اندفاعه
عنهم لانهم لا ينكرون الاشباح والامثال وان انكروا الوجود الذهنى اعنى حصول ماهيات الاشياء فى الذهن
فلعل مرادهم من المعدوم الصرف ما لم يوجد فى الخارج ولا فى الذهن بصورة مساوية للمعلوم والتعلق الحادث
الذى اثبتوه انما هو التعلق بماهيات الاشياء اذ التعلق الازلى بماهيات الاشياء ممتنع ولا باس فى عدم حصول الممتنع

اى تجويزهم التعلق الازلى بشبح المعدوم ومثاله وانكارهم ذلك التعلق الازلى بحقيقة المعدوم المساوية له للمعلوم الموجود منه

الممتنع لله تعالى فهم لا ينكرون التعلق الازلى باشباح الحوادث وامثالها لامكانه فى الازل فلا يلزمهم نفى العلم مطلقا بالحوادث قبل حدوثها بل نفى العلم بحقيقتها وذلك ممتنع فيه فلا باس فى عدم حصوله له تعالى لانه يقال العلم بحصول الحقايق اولى من العلم بالاشباح والامثال وما هو اولى فهو واجب لله تعالى لانا نقول ذلك الاولى انما هو فيما يمكن وههنا غير ممكن كما عرفت هذا ما قالوه وفيه بحث اذ كما ان ماهيات الاشياء ماخوذة من الاشياء فحيث لم توجد فى الخارج امتنعت كذلك الاشباح والامثال لانها اشباح الحوادث لا مطلقا فحيث لم توجد فى الخارج امتنعت فيه وفى الذهن ايضا فلا اعتراض المذكور قوى جدا ولذا اثبت المحققون منهم للعلم تعلقين ازلى باعتبار الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وحادث مشاه بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الان او قبل هذا ثم انك قد عرفت انه لو سلم ان هذا الكلام ينفع لهم فى دفع لزوم الفساد المذكور لكنه لا ينفع لهم فى دفع السؤال السابق اذ تلك الاشباح والامثال متميزة فى علمه تعالى فيجرى فيها برهان التطبيق ثم المخلص الذى تخلص لهم عنه ذلك المحققين الذى اثبتوا ههنا تعلقين للعلم ازلى ولا يزالى قلت المخلص اه جواب من طرف الشارح للايراد المذكور بمنع بطلان اللازم وحاصله ان ذلك اللازم انما يكون باطلا مستلزما لانتهاء معلومات الله تعالى اذ كان وجودات الحوادث فى علمه تعالى الازلى متميزة ممتازا كل واحدة منها عن الصور عن الاخرى وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون وجود الحوادث فى علمه تعالى بصورة واحدة بسيطة بوجه واحد بسيط بحيث يكفى فى كون الواجب تعالى فاعلا مختارا بها فلا تعدد فى هذا الوجود العلمى حتى يلزم الفساد المذكور فما قيل من ان تعلق العلم البسيط الاجمالى بالحوادث ان كان بالنظر الى وجودها فى الازل لزم تعلق العلم بالاشئ المحض وهو ممنوع كما ذكره السائل انتهى ليس بشئ لانه مبنى على الغفول عن فهم المقام بل المراد هو الاول لكن بالنظر الى وجودها العلمى لا بالنظر الى وجودها الخارجى وذلك ظاهر جدا ومن هنا ظهر فساد تعميم اللازم فى الايراد السابق اعنى قوله فيلزم ان يكون اه من الوجوه الخارجى والوجود العلمى بل الحق هو الثانى كما اعترف به المتمم سابقا ههنا وان لم يشعره هذا وقوله وذلك العلم اه جواب عن سؤال على المخلص المذكور كانه قيل ذلك الامر الواحد البسيط غير كاف فى صدور الافعال الاختيارية عنه تعالى كما هو مبنى السؤال اذ لا بد فيها من العلم التفصيلى بجميع الاشياء حتى يصح صدورها منه تعالى وحيث انتفى ذلك لزم الايجاب. وحاصل جوابه انه لا فرق بين العلم الاجمالى والتفصيلى فى كونه علما بجميع الاشياء وفى كفاية صدورها منه تعالى بهذا العلم لان ذلك العلم مبدأ الوجود التفصيلى فذلك كاف فى ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على وجه جزئى ازلا ولا بد فى ضمن ذلك العلم الاجمالى ولما كان هذا الكلام عاما مضى ايده بما هو الحال فينا بقوله كما ان العلم الاجمالى اه وهو ظ

فان قلت هذا الوجود العلمى اى الصورة الواحدة الاجمالية للممكنات الموجودة فى علمه تعالى ان الكلام فيها لا فى الوجود الذى هو امر انتزاعى صادر عن الواجب تعالى فاما ان يكون بالايجاب فلا يكون الا ايجابيا الذى لزم فى المعلول الاول ضرورا ايضا اذ لا فرق بين ايجاب وايجاب وان كان بالاختيار وكان تعالى فاعلا مختارا فيها ايضا فلا بد ان تكون تلك الصورة الاجمالية مسبوقة بالعلم ضرورة ان كل فعل اختيارى مسبوق بالعلم كما سبق فيلزم ان يكون

تلك الصورة الاجمالية قبل هذا الوجود موجودة في علم الله تعالى بوجود اخر اي بصورة اخرى متميزة عن الاولى وننقل
الكلام الى هذا الوجود السابق اي الصورة الاجمالية السابقة اذ هي صادرة عن الواجب تعالى بالاختيار ايض
فيحتاج الى وجود اخر في علمه تعالى اي الى صورة اجمالية ثالثة متميزة عن الاوليين فاما ان يتسلسل الوجودات
في علمه تعالى اي الصور الواحدانية المتميزة الى غير النهاية او ينتهي الى وجود علمي واجب اي صورة وحدانية صادرة
عن الواجب تع ايجابا وترك الدور لظهور بطلانه او لانه يستلزم للتسلسل فاكتفى بذكره فظهر ان المراد بالوجود
والوجودات هو الوجودات العلمية وهي الصور الاجمالية المتميزة كل منها عن الاخرى اذ الصادر عن الواجب تعالى
في كل مرتبة هو الصورة الاجمالية التي هي عين وجود الممكنات في علمه تعالى لا وجوداتها الانتزاعية فما قيل من ان
الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وهم هذا وكلاهما اي التسلسل والانتهاء الى الصدور بالايجاب
مح اما الاول فبالبراهين واما الثاني فلانه خلاف المفروض لانا فرضناه تعالى فاعلا مختارا فيها ايض ولما
بطل الاختيار بهذين اللازمين ثبت الايجاب فيها وهكذا يكون موجبا في غيرها ايض كالمعلول الاول وغيره
هذا حل كلامه وتوضيح مرامه فهو ايراد من طرف الطوسي بدل المعارضة السابقة ويتضمن ايضا ابطال السند
السابق المشار اليه بقوله قلت المخلص اه في الجواب عن المعارضة السابقة وتلخيصه ان الحوادث اذا كانت
موجودة في علمه تعالى بصورة وحدانية اجمالية فاما ان يكون الواجب تع موجبا فيها فثبت الايجاب في غيرها
وهو المط فلا يبقى لاثبات الاختيار له تعالى ولوجود الحوادث في علمه تعالى ولو بصورة اجمالية فائدة اصلا فيبطل
ذلك الاثبات ايض وان كان تع فاعلا مختارا فيها يلزم احد الامرين اما التس واما الانتهاء الى الايجاب والكل بط
اما الاول فبالبراهين واما الثاني فبكونه خلاف المفروض وبهذا التلخيص اندفع ما قيل في تقرير المقام بان يقال
حاملا للسؤال على ابطال السند فقط لا يجوز ان يكون الحوادث معلومة له تعالى في الازل بصورة وحدانية
اجمالية والا لكانت تلك الصورة الاجمالية صادرة عنه تعالى اختيارا واللازم بط اما الملازمة فلانه تعالى فاعل
مختار عندكم في كل ما صدر عنه تعالى علميا او خارجيا واما بطلان اللازم فلانه مستلزم لاحد الفسادين التسلسل
والانتهاء الى صادر واجب اما الاول فبالبراهين واما الثاني فلانه يناقض قولكم كل ما صدر عنه فهو بالاختيار
وهو ظاهر ثم قيل ولولا قوله وكلاهما مح لامكن حمل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تع فاعلا
مختارا في كل ما صدر عنه والا لكان مختارا في هذا الوجود ايض وهو بط مستلزم للدور او التسلسل انتهى اما
اندفاع الاول فلانك قد عرفت ان تقرير المقام كما اشرنا اليه اجمع حيث جعلناه معارضة ثانية متضمنا لابطال
السند المذكور ايض واما اندفاع الثاني فلان قوله وكلاهما مح لا يضر تقرير السؤال معارضة كما اشرنا اليه وانما
ذلك على فهمه وتقريره على انه لو حمل هذا السؤال على تغيير دليل المعارضة لما ضره هذا القول ايض بان يقال ليس الواجب
تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر عنه والا لكان مختارا في هذا الوجود العلمي الاجمالي فاما ان يتسلسل الوجودات
او ينتهي الى وجود واجب والكل مح اما الاول فبالبراهين واما الثاني فبكونه خلاف المفروض بعد ما قررناه اولا

اولا فالقول المذكور غير مناف لحمل السؤال على تغيير دليل المعارضة فالعجب منه انه نبه على هذا التقرير ولم يتنبه لكونه معارضة
وجعل قوله وكلاهما مح آبيا عن ذلك وانى يكون ذلك هذا ولك ان تحمل مجموع السؤالين على المعارضة بان يقال لو كان الواجب
فاعلا مختارا فيما صدر عنه تعالى يلزم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي فاما بصور مفصلة وهو بط وهو مح لاستلزامه
تناهي المعلومات بجريان البرهان فيها واما بصورة واحدة اجمالية وهو مح ايض لانه تعالى اما ان يكون موجبا فيها
او مختارا فيها وعلى الثاني اما ان يتسلسل او ينتهي الى وجود واجب والكل مح اما الثاني فبالبرهان واما الاول
والثالث فلكونهما خلاف المفروض واذا بطل اللوازم بطل الصدور بالاختيار ايض فثبت الايجاب والكل غير
خفي على اولي النهى قلت قد سبق اه حاصله انا نختار الشق الاول اعني كون صدور تلك الصورة الاجمالية
عن الواجب تعالى بالايجاب كما ذهب اليه المتكلمون حيث حكموا بصدور الصفات الذاتية عن الواجب تعالى
بالايجاب ونمنع كونه تعالى موجبا في غيرها فلا يلزم منه القول بالايجاب في غيرها كما زعمه السائل هذا على ما اخترناه
اولا في التقرير واما على ما اشرنا اليه ثانيا بقولنا ولك ان تحمله اه فهو منع لاستحالة كونه تعالى موجبا في تلك
الصورة الوحدانية ولا يلزم منه كونه تعالى موجبا في غيرها حتى يكون ذلك خلاف المفروض بل المفروض في هذا التقرير
كونه تعالى مختارا فيما يصدر عنه من الحوادث على ما هو صريح الكلام في السؤال الاول فافهم فانه دقيق وبهذا استغنت
عما قاله الناظرون من انه منع للملازمة القائلة بانه لو كان الحوادث معلومة له تع في الازل بصورة وحدانية لكان
تلك الصورة الاجمالية صادرة عنه بالاختيار باعتبار دليلها اعني قوله انه تع فاعل مختار وحاصله ان
اردت انه فاعل مختار في كل ما صدر عنه فمم كيف وهو تعالى موجب في الصفات الصادرة عنه تعالى عندهم
وان اردت انه فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية فمسلم لكنه لا يتم بهذا القدر تلك الملازمة حتى يلزم
احد الفسادين لجواز ان يكون تلك الصورة الاجمالية صفة ذاتية صادرة عن الذات بالايجاب فلا تكون مسبوقة
بعلم اخر حتى يلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى ما هو خلاف المفروض انتهى وذلك لان هذا التقرير مبني
على ما قرروه في السؤال بما هو خارج عن مذاق السائل ههنا كما اشرنا اليه اذ قوله في السؤال وهو تعالى فاعل
مختار الظاهر ان المراد منه انه تعالى فاعل مختار فيها كما كان فاعلا مختارا في غيرها على ان يكون قيدا للصدور
فلا وجه لاخذه على اطلاقه والتردد بين كليته وجزئيته كما ذكروا فالوجه ان هنالك شقا اخر محذوفا وهو كون
الصدور في تلك الصورة الاجمالية وغيرها بالايجاب والشق الاخر هو الصدور بالاختيار المشار اليه المحلل بقوله وهو تعالى
فاعل مختار فالكلية في ذلك القول على حالها فيكون الجواب المذكور ~~بالمنع باختيار هذا الشق ومنع كونه محذوفا~~
كما اشرنا اليه هذا وقوله وكما ان علمه تع اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال انما يتم ما ذكرت لو كانت تلك الصورة الاجمالية
للممكنات عين صفة العلم اذ هي التي حكم المتكلمون بصدورها عن الواجب تع بالايجاب مع انه ليس كذلك لان صفة العلم
قائمة بذات الواجب تع عندهم ووجود الحوادث اما عينها كما ذهب اليه الاشعري واما زائدة عليها قائم بها كما ذهب اليه الحكماء
وجمهور المتكلمين وعلى كل تقدير فلا يكون وجود الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية وحاصل دفعه بقوله

اما باختيار الشق الاول ومنع ثبوت الايجاب ح
في غير الصورة الوحدانية واما باختيار الشق الثاني ومنع كونه تع فاعلا مختارا في تلك الصورة صح

وكا ان علمه اه ان الكلام ليس في مطلق وجود الحوادث بل في وجودها العلمي الازلي بصورة وحدانية ومن البين ان ذلك
عين صفة العلم ذاتا وان كان بينهما تغاير من حيث ان تلك الصورة صورة الممكنات الاجمالية وتحقيق هذا الكلام ان المتكلمين
انما ذهبوا الى القول بايجاب صفة العلم وغيرها لاجل الممكنات لا لاجل الذات ايضا اذ علم الذات بذاته حضوري
لا يحتاج الى اعتبار امر زائد فصفة العلم التي حكموا بوجوبها انما هو صفة متعلقة بالممكنات لا بالذات ايضا فتلك
الصورة الاجمالية للممكنات عندالله عين صفة العلم الا انها من حيث قيامها بالواجب تعالى تغايرها من حيث تعلقها
بالممكنات فالعلم في المواضع الثلثة ههنا اعني قوله وكا ان علمه تعالى وقوله كذلك وجود الحوادث في علمه وقوله فان ذلك
الوجود عين علمه اه بمعنى مبداء الانكشاف وقد سهى من حمل العلم الثالث على نفس الانكشاف بناء على انه لما حكم فيه
بكون الوجود عين العلم وكان الوجود العلمي نفس الانكشاف حمل العلم فيه على نفس الانكشاف وفساده ظاهر لان
العينية والغيرية اعتبارا لا يجري بين الوجود والعلم اذ كلاهما بمعنى الانكشاف مع ان الله حكم بالعينية ذاتا والغيرية
اعتبارا بينهما لا لما قيل من انه لا ينطبق الدليل على المدعى بناء على ان الايجاب في مبداء الانكشاف لا يقتضي
الايجاب في نفس الانكشاف وان المفيد في هذا الكلام كونه تع موجبه في تلك الصورة الاجمالية لا في نفس
الانكشاف انتهى لان الايجاب في مبداء الانكشاف مستلزم للايجاب في نفس الانكشاف الذي هو من لوازمها
فلا فساد في كلام الله من هذه الجهتين كما لا يخفى على ذي العينين وآما حمل العلم في المواضع الثاني كالاول
الاول على مبداء الانكشاف فحق اذ لما كان تلك الصورة الاجمالية عين العلم ذاتا كان كل منهما عبارة عن مبداء
الانكشاف فالايجاب في احدهما عين الايجاب في الاخر فلا فرق بين الصورة الاجمالية وبين مبداء الانكشاف
وزعم ان هذا غير مفيد ايضا ههنا اذ المفيد في هذا الكلام كونه تعالى موجبا في الصورة الوحدانية لا في مبداء
الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبداء الانكشاف غير تلك الصورة من الذات او الصفة فقد خبط اذ لو كان الذات
مبداء الانكشاف لم يبق حاجة الى اثبات الصفات الحقيقية ولزم ذلك فانما يتم على مسلك الحكماء والكلام ههنا
مع المتكلمين وكذا لو كان مبداء الانكشاف الصفة المغايرة للصورة الوحدانية على ما جوزه لم يبق الكلام الا ههنا
على معنى انه ليس ههنا شئ غير الصورة الاجمالية وان صفة العلم ليست الا تلك الصورة ولعمري انه لحقيق بان لا يلتفت
اليه لكنا خفنا على القاصرين فالحق ان العلم في المواضع الثلثة بمعنى مبدأ الانكشاف وذلك عين الصورة الاجمالية
ذاتا وان تغايرا بالاعتبار كما حققناه ومنهم من قرر هذا الكلام بان يقول وجود الحوادث في العلم عبارة
عن صورها العلمية المتحدة مع العلم بالذات والمغايرة له بالاعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحدا ذاتا
كانا الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجبا
في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها
معلومة ايضا انتهى ولا يخفى فساده آما اولا فلانه جعل تلك الصورة الوحدانية معلومة له تعالى كما جعلها علما ليفر
وحمل التغاير الاعتباري ههنا على تغاير المعلومية للعلمية وجعلها مغايرة لصفة العلم التي حكموا بوجوبها مع

استخفاف ادم

كلمة ادم

كلمة ادم

حلاف ما حمله بعضهم ههنا على نفس الانكشاف وذلك لان ذلك البعض حمل العلم الاول على مبداء الانكشاف والذي والاخيرين على نفس الانكشاف والذي يستفاد من نفحة بيد الفاضل المحشه انه حمل العلم في المواضع الثلثة على الصورة الاجمالية لا على الانكشاف ولا على مبداء الانكشاف لكن الحق ان الصور الاجمالية مبداء الانكشاف ايضا على

كلمة ادم

مع ان كلام المجيب ههنا انما هو في اتحاد تلك الصورة مع صفة العلم ذاتا وتغايرهما اعتبارا فذلك التحرير بعيد بمراحل
عن المقام ولعل هذا هو السبب في عدم رضائه على حمل العلم في الموضع الثاني ايضا على مبداء الانكشاف وحمله على الصورة الاجمالية
وجوز ان يكون مبداء الانكشاف غيرها من الذات او الصفة وقد بينا فساده انفا فتذكر واما ثانيا فلانا لا نم ان
الايجاب في صفة يستلزم الايجاب في لوازمها ولو سلم فغاية ما لزم الايجاب في الصورة الوحدانية باعتبار كونها علما
لا باعتبار كونها معلومة ايض ولا يتم المقام الا بالقول بالايجاب في جميع الاعتبارات لتلك الصورة ولو سلم فهو يستلزم
الايجاب في الحوادث انفسها لانها معلومة له تعالى ايض كمعلومية الصورة الوحدانية على ما قرره والحق ان تلك الصورة
الوحدانية عين صفة العلم ذاتا وتغايرها لها انما هو باعتبار اضافتها الى الممكنات ضرورة ان القول بايجاب صفة
العلم انما هو لاجل الممكنات كما مهدناه في التحقيق انفا وان الايجاب في صفة العلم عين الايجاب في الصورة الاجمالية
فتدبر في هذا المقام فانه من مجاز الافهام بقي ههنا بحث وهو ان صدور الصفات الحقيقية عن الواجب تعالى بالايجاب
كما ذهب اليه المتكلمون ان كان عن الذات البحت الذي لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا يلزم صدور بعض الاشياء عنه تعالى
من غير علم وقصد وشعور فيلزم ان يكون الواجب تعالى في حق صفاته موجبا بطبعه وذا مما لا يرتضيه الفطرة وان كان
عن الذات المتصف ببعض الاعتبارات في نفس الامر كما هو عند المتكلمين فما الحاجة الى اثبات الصفات الحقيقية له
تعالى لاجل صدور الاشياء عنه تعالى بل الاعتبارات المتصف هو تع بها كافية في الايجاد ولذا مال كثير من المتكلمين
الى كون الصفات امورا اعتبارية واما ما قيل من انه يتوجه على الش ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية
انما تصدر عن عالمية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات فليس بشيء لان عالمية الذات عند
الشيخ ليس امرا زائدا على الذات لا ذاتا ولا اعتبارا وقد اعترف به سابقا فالمقدم على تلك الصورة الفائضة
عنده انما هو الذات البحت وبهذا ظهر فساد ما اجاب به عن ايراده ايض من ان ما ذكره الشيخ انما يتم بعد تسليم انه
تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه ليثبت العلم السابق على كل ما صدر عنه بمعونة توقف الفعل الاختياري على سبق
العلم وتلك المقدمة غير ثابتة عند المتكلمين انتهى لان ذلك يشعر بان الشيخ يسلم ان الواجب تعالى فاعل مختار
في كل ما صدر عنه واثبت تقدم العلم على تلك الصورة الفائضة وان المتكلمين انكروا تلك المقدمة وتقدم
العلم على الصورة الفائضة والكل ما عدا انكار المتكلمين تلك المقدمة خلاف الواقع بل عالمية الذات والعلم المقدم
على تلك الصورة عند الشيخ عبارة عن الذات البحت فلزم عليه صدور تلك الصورة عن الذات بطبعه
تعالى الله عن ذلك والمتكلمون وان انكروا تلك المقدمة لكن ما انكروا تقدم العلم الاعتباري على تلك الصورة
فلا يلزم عليهم صدور الصفات عن الذات بطبعه تعالى بل على الش ههنا انما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصورة العلمية
من اعيان الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية كما حقق في
محله وانه لا قاطع على وجود الصفات الحقيقية كما انه لا قاطع على كون تلك الصورة الاجمالية التي هي عين صفة
العلم ذاتا موجودة في الخارج وما قيل في دفعه ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه

كلنبوم

كلنبوم

على ما ذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبداء الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات كما عند الحكماء فيكون
ذلك المبداء على جوابه هو تلك الصورة الاجمالية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام من ان
علم الواجب من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية فمنظور فيه لان علم الواجب اذا لم يكن صفة حقيقية كما
التزمه لا يحتاج الى القول بانها صادرة عن الواجب بطريق الايجاب اذ الصدور انما هو شان الموجود الخارجي
على انه اذا لم يكن صفة حقيقية كان من الامور الاعتبارية وان كان زائدا على الذات فيكون هذا بعينه ما ذهب اليه
الامام في علم الواجب تعالى فقوله وليس ذلك بابعد اه في غاية البعد فالوجه في دفع الاتجاه ما قدمناه من ان الواجب تعالى
في نفسه متصف بسلوب واضافات وانكاره كما صدر من الحكماء مكابرة وخروج عن محل النزاع اذ الواجب تعالى
كما ذكروا من الكليات الفرضية ثم ان الواجب تعالى وان اتصف في نفسه بسلوب واضافات لكن لما كان ذلك
من اعتبار الذات في نفسه كان ذلك غير كاف في صدور الممكنات عنه اختيارا اذ لا بد في ذلك من سبق العلم
بها فلذلك التزموا الصفات الحقيقية لله تعالى وصدورها عنه تعالى ايجابا ليكون صدور الممكنات عنه
تعالى اختيارا فصفة العلم الذي اثبتوها له تعالى مثلا انما هو صورة الممكنات الاجمالية واما علمه تعالى بذاته
فذلك امر اعتباري مقدم على صفة العلم قطعا فعلى هذا لا يلزم صدور الصفات الحقيقية عن الذات بطبعه مثل
صدور الحرارة عن النار فيندفع البحث السابق ايض لكن يبقى ايض انه يجوز ان يكون الوجود العلمي للممكنات الذي
هو عبارة عن صفة العلم وكذا سائر الصفات امورا اعتبارية بحيث تكون كافية في صدور الممكنات عنه تعالى
اختيارا فهل يكفي هذا القدر في غرض الش ههنا فيه تردد والظاهر انه اعترف الحكيم المحقق بمثل هذه الامور
الاضافية فلا يكفي ذلك في غرضه لانه ح لا يكون صدور الاشياء عنه تعالى بالايجاب المحض والذي يستفاد
من سوق كلام الش ان الحكيم المحقق لا يرضى بثبوت تلك الامور الاعتبارية في الواجب تعالى لكنه محل نظر اذ لا
ينكر العاقل تميز الاشياء عنده تعالى كما حققناه من كلام المحاكمات فهذا القدر من التميز يكفي في صدور الاشياء
عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الذي اثبتوه فلا يلزمه الايجاب المحض واما القول بان الامور الاعتبارية التي لزم
على المتكلمين امور زائدة على الذات بخلاف تميز الاشياء عنده كما اعترف به الحكيم المحقق فالايجاب لازم على
الثاني دون المتكلمين فكلام قليل الجدوى كما لا يخفى على اولي النهى ولا يخفى عليك اه اقول لما انجر
كلامه الى ان للممكنات وجودا خارجيا ووجودا علميا في علمه تعالى الازلي وانها باعتبار الوجود العلمي
وان كانت صادرة عنه بالايجاب لكنها باعتبار الوجود الخارجي صادرة عنه تعالى اختيارا فلا يلزم
الايجاب المحض على المتكلمين امكن لقائل من طرف الطوسي ان يقول الامر كذلك في المعلول الاول وغيره
عنده فلا يلزمه ايض صدور الاشياء عن الواجب تعالى بالايجاب المحض فاندفع البحث الثامن الذي اوردتموه
علينا فاشار بهذا الكلام الى الجواب عنه ببيان الفرق بينه وبين ما ذكره المتكلمون وحاصله ان ما ذكرناه
انما هو باعتبار الوجودين العلمي والخارجي وكل منهما معلول له تعالى بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول

اثر باثبات تلك الملازمة المنه

معلول له تعالى فالممكنات وان كانت صادرة عنه تع ايجابا باعتبار الوجود الاول لكن مبناه على كون علمه تعالى بالممكنات
علما حصوليا واما ما ذكره فانما هو باعتبار وجود واحد وهو الوجود الخارجي بناء على ان علمه تعالى بالممكنات كا
كالمعلول الاول مثلا حضوري فليس ههنا الا حضور صورة المعلوم الخارجية فالشيء باعتبار الوجود الواحد لا يكون
صادرا عنه تع بالاختيار وبالايجاب معا اذ الوجود الواحد انما يترتب على ايجاد واحد قطعا اما اختياري واما
ايجابي ولما لم يوجد الاول ههنا ثبت الايجاب فتحقق ورود البحث الثامن عليه ولما امكن لقائل ان يقول من طرفه
وجود المعلول الاول مثلا عند صدوره من الواجب تعالى وان كان وجودا واحدا خارجيا بناء على ان علمه تعالى
حضوري لا حصولي لكن ما ذكرته في توجيه صدور الممكنات عنه تعالى بالاعتبارين عند المتكلمين جار في صدور
المعلول الاول عنه تعالى عند المحقق لان لذلك الوجود الواحد اعتبارين اعتبار كونه علما واعتبار كونه موجودا
خارجيا فلم لا يجوز ان يصدر المعلول الاول مثلا عن الواجب تع بالاعتبار الاول ايجابا وبالاعتبار الثاني اختيارا
فلا يلزم الايجاب المحض ايض وهذا حاصل قوله والقول بان هذا اه وقوله تعسف اه اشارة الى الجواب عنه بابطال
السند المذكور وحاصله ان صدور الوجود الواحد الخارجي كما ذهب اليه المحقق عن الواجب بالاختيار وبالايجاب معا
مما لا يرتضيه العقل ~~وبط ببداهة العقل~~ والاعتباران المذكوران لا يقتضيان ثبوت الوجودين هنا حتى يكون
الصدور باحد هذين الوجودين بالايجاب وبالاخر بالاختيار بل ذانك الاعتباران بخلاف الاعتبارين في
مذهب المتكلمين فانهما ثابتان في نفس الامر مع كون احدهما موجودا خارجيا قطعا وعلى كل تقدير فكونه صادرا
بالايجاب غير كونه صادرا بالاختيار ولا كذلك فيما ذهب اليه المحقق هذا فقوله بل اعتبار كونه علما هو بعينه
اعتبار وجوده الخارجي انما هو بالنظر الى الخارج وفي نفس الامر ولا شك ان احد الاعتبارين عند المحقق عين
الاعتبار الاخر في الخارج وفي نفس الامر وان تغايرا في التوهم فاندفع ما قيل من ان العينية ممنوعة لان اعتبار
العلمية هو اعتبار المنشائية للانكشاف واعتبار الوجود الخارجي هو اعتبار المبدائية للاثار الخارجية
ولا خفاء في التغاير بين الاعتبارين وان قوله فانه بحسب هذا الوجود اه لا يثبت ما ادعاه من العينية بل هو صريح
في الغيرية انتهى وذلك لانه ان اراد بتغاير الاعتبارين التغاير في الخارج او في نفس الامر فذا لا يقول به
المحقق ولا الش ومخالف ايض لمذاق الحكماء وان اراد التغاير الوهمي فذا لا يضر العينية التي ادعاها الش
ههنا ولا ينفع التغاير الوهمي ههنا للمحقق في كون صدور الاشياء عن الباري تعالى بالاختيار وقوله بحسب هذا
الوجود اشارة الى الوجود الخارجي ومعناه انه بحسب هذا الوجود الخارجي علم كما انه بحسب هذا الاعتبار معلوم ايض
فلا يكون هذا الكلام صريحا في الغيرية فيتم التقريب قطعا هذا فلا حاجة في دفع هذا الايراد الى ما قالوه من
ان مراده من عينية الاعتبارين نفي ان يكون الاعتباران بحسب الوجودين بناء على انه مقتضى سوق الكلام وان
تسامح في تقرير المرام لانه توجيه لا داعي له وانه لا وجه لحمل كلامه على المسامحة مع وضوح مقصوده بما ذكرنا
على انه لا وجه لهذا التحرير بعد قوله لان اعتبار كونه علما ليس وجودا اخر له لاستلزامه التكرار في نفي الوجودين

نقله الكفوي م

جمهور الناظرين ومنهم الكفوي م والكاشفي م

كلنبرى م

وهذا ظاهر فالوجه فيه ما حررناه. واما ما قيل بقى ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطل السند المذكور
ثانيا من طرف المحقق بلزوم كون الفاعل موجبا ومختارا فى فعل واحد وهو الوجود الخارجى ههنا وان تعدد الاعتبار
فيه وهو تناقض صريح فليس بشئ لان من يمنع البداهة فيه يمنع لزوم التناقض ايض بذينك الاعتبارين فان ادعى
البداهة فيه ايض فليكتف به من اول الامر فالوجه ما ذكره الش هذا بقى ههنا بحث ايض وهو ان التغاير الاعتبارى
الموهوم كما قررناه وان كان مسلما عند المحقق بين علمه تعالى بذاته وبين ذاته لكنه غير مسلم بين علمه تعالى بالمعلول الاول
وبين وجود المعلول الاول نفسه كيف ومعلومية الاشياء له تع عبارة عن تميزها عنده تع كما قدمناه وذلك التميز
وصف اعتبارى ليس باعتبار المعتبرين فقط بل له نوع ثبوت فلم لا يجوز ان يكون المعلول الاول صادرا عنه تع ايجابا
بهذا الاعتبار واختيارا باعتبار وجوده الخارجى فلا نم ان اعتبار كونه علما ليس وجودا اخر له قدوما يصحح الصدور
واما كون العلم بالمعلول الاول حضوريا عنده فلا يقتضى سلب الاعتبار المذكور قطعا الا يرى انا نعلم صفاتنا بالعلم
الحضورى ولو لم يتميز تلك الصفات عندنا لم يحصل لها الحضور ولا شك ان التميز المذكور وصف لها وان كان اعتباريا
واما تميز الذات عند الذات فلا يقتضى نسبة مغايرة ولو اعتبارا كما سيجئ فى اخر المبحث ولا كذلك تميز ما عدا
ذاته عنده من الصفات الذاتية على ان عدم اقتضاء النسبة المغايرة فى تميز الذات عند الذات مم فيما عدا
الواجب تعالى بل ذلك مم ايض فى الواجب تع عند المتكلمين والحق ان تعلق ذات العالم بذات المعلوم مطلقا ضرورى
والا لم يكن العالم عالما ولا المعلوم معلوما له وذلك التعلق فى الواجب تع بالنسبة الى المعلول الاول صادر
عنه تعالى ايجابا وبواسطته يصدر المعلول الاول عنه وهذا القدر كاف فى كون صدور المعلول الاول عنه تع بالاختيار
بالمعنى الذى اثبتوه فلا يلزمه الايجاب المحض كصدور الحرارة عن النار كما زعمه الامام والش وكذا صدور الصفات
الحقيقية عن الواجب تع عند المتكلمين والا فكيف يصدر عن عاقل ان الواجب تع موجب فى صفاته الحقيقية عند
المتكلمين كايجاب الحرارة للنار تعالى الله عن ذلك والله الموفق لما هنالك لكونه اى المعلول الاول جوهرا
اى قائما بنفسه مجردا عن المادة فلا مانع من حضوره بذاته عند مجرد اخر وهو الواجب تع لكونه مثله فى التجرد
وان اختلف حقيقتهما والى هذا اشار بقوله غير غائب عن وجود مجرد حيث جعل قوله مجرد صفة للوجود اشارة
الى ان وجوده تعالى عين الذات عند الحكماء وان كان الوجود على الذات فيما عداه باتفاق الحكماء والمتكلمين
ما عدا الاشعرى واعلم ان ما ذكرناه اقول اشار سابقا الى ان الخلاص عن الايجاب انما يكون بالتزام
ان الواجب تع يعلم الممكنات بعلمه البسيط وانه تعالى موجب فى ذلك العلم من غير لزوم الايجاب عليه تع فى ايجاد الممكنات
ولما كان ذلك مستبعدا بحسب الظاهر عند المتكلمين والحال انه بصدد الكلام على مسلكهم اراد ان يشير الى ان ما اشرنا
اليه من العلم الاجمالى جار على سياق مذهبهم بحيث لا يأبى عنه مسلكهم لانهم جعلوا صفة العلم صفة زائدة على الذات
قائمة بذاته تعالى فهكذا شان العلم الاجمالى الذى قلنا به لانه زائد ايض على الذات قائم به فلا فرق بينهما
الا فى تعبير الاجمالى وصفة العلم فان كان صفة حقيقيا ذات اضافة كان العلم الاجمالى ايض صفة حقيقة ذات

ذات اضافة وان كانت عبارة عن اضافة كان العلم الاجمالي ايضا كذلك فلا فرق بينهما الا في التعبير غير ان ما ذكره الش مبني على القول بالوجود الذهني وما ذكروه مبني على القول بنفيها وهذا معنى ما قيل وانما قال على سياق مذهبهم ولم يقل على مذهبهم اذ لم ينقل عنهم انه امر اجمالي والمعلومات موجودة فيه بل مذهبهم انه صفة حقيقية ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم انتهى وليس مراد هذا القائل ان الصورة الاجمالية لا تكون ذات اضافة او لا تكون عين اضافة كما توهم واورد عليه ان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام لما حكم باستحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف التجاء الى القول بالوجود الذهني وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمي والصورة العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف ينكرون التعلق ههنا اذ عند حصول الصورة عند العاقل يوجد لا محالة اشياء ثلثة الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل والصورة ولذا انشعبوا الى فرق ثلثة واختار المحققون الاول وجعلوا العلم من مقولة الكيف ومن اختار الثاني جعله من مقولة الانفعال ومن اختار الثالث جعله من مقولة الاضافة ففي ما ذكره الش ههنا اختيار للمذهب المنصور ايضا انتهى لان ذلك بعد كونه تطويلا ههنا انما يرد على ما فهمه من كلام القائل وقد عرفت معناه وعدم وروده عليه جدا على ان ما ذكره لا يتم مدعاه جدا لان الامام انما اعتبر التعلق بين العالم وبين الماهيات وذلك التعلق انما هو تعلق الذات بها لا تعلق الصورة العلمية على ما اعاه وكذا من جعل العلم اضافة جعله عبارة عن تعلق الذات وهذا ظاهر على المنصف واما ما قاله من انه انما يتم على مذهبهم لما اشرنا من ان الصورة العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم انتهى ففيه انا ان اردنا انها ليست صفة حقيقية عند الش فم وان اردنا انها ليست صفة حقيقية عندهم فلم لكنه بعد كونه دكيكا كما لا يخفى غير مفيد لانها اذا كانت صفة حقيقية عند الش يكون كلامه على مذهبهم وان كان بين المذهبين تفاوت ما وان اردنا انها ليست صفة حقيقية كما قالوه بل امر اجمالي والمعلومات موجودة فيه فهو عين ما قاله القائل السابق على انه يستفاد من كلامه ان الش يقول بالعلم الاجمالي بعد الاعتراف بصفة العلم المغايرة له وهذا فاسد وكيف يتأتى الى مثل هذا الكلام وهو مع كونه خلاف تصريحه سابقا من ان الصورة الاجمالية عين صفة العلم بنا في بصدد تحقيقه لمذهب المتكلمين وكيف يزعم عاقل ان الش خالف بهذا الكلام جميع المتكلمين وقد قدمنا الاشارة الى وجه اثبات المتكلمين صفة العلم للواجب تع من ان ذلك انما هو لاجل الممكنات لا لاجل ذاته العلي المطلق ومن ابين ان ذلك انما يكون عند الش بحصول الصورة الاجمالية للممكنات في ذاته تعالى ان لا ثم اقول ولنزده بيانا وهو ان جمهور المتكلمين انافين للوجود الذهني افترقوا فرقتين منهم من جعل صفة العلم صفة حقيقية ذات اضافة كالاشاعرة ومنهم من جعل صفة العلم اضافة محضة وهو الذي مال اليه كثير من المحققين اليه كالسبكي والذين قالوا بالوجود الذهني من المتكلمين افترقوا ايضا منهم من جعل العلم اضافة محضة ايضا كالامام الرازي ومنهم من جعل صفة العلم عبارة عن الصورة الاجمالية وهو الذي حققه الش ههنا وكثير من المحققين مال اليه وهو الموافق لاصول الفلاسفة وان كان بينهم

وبين ما ذهب اليه الش فرق على ما سيشير اليه فالنزاع في ان صفة العلم صفة حقيقة او اضافة او صورة اجمالية قائمة
بذاته تع راجع الى اثبات الوجود الذهني ونفيه فمن قال بالوجود الذهني قال صفة العلم عبارة عن الصورة الاجمالية
بل منهم من يقول بانها عبارة عن الاضافة كالامام ومن نفاه يقول صفة العلم صفة حقيقية او اضافة فالنزاع بينهم
لفظي راجع الى اثبات الوجود الذهني ونفيه وبالجملة فصفة العلم عند الش عين صفة العلم عندهم وليس عند الش
ههنا امران كل منهما صادرا عن الواجب تع بالايجاب كما زعمه القائل وقرره في مواضع ههنا بل غرضه انما هو تحقيق صفة
العلم بحيث يندفع عنها الاشكالات كما ستعرف فظهر فساد ما قيل ايض من ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم هذا وما قيل في
دفعه من ان القاضي من المتكلمين جوز العلم الاجمالي له تعالى فيكون على سياق مذهبهم في الجملة وكذا منهم من جوز الوجود
الذهني الذي كان كلام الش ههنا مبنيا عليه وهذا القدر كاف في كونه على سياق مذهبهم انتهى فمبني على كون الصورة
الاجمالية امرا اخر وراء صفة العلم الذي اثبتوها وقد عرفت فساده ~~على ان كلامه على مذهب بعضهم~~ وتجويز القاضي
ثبوت العلم الاجمالي له تع دون غيره من المتكلمين انما هو بالنظر الى الاجمالي المحض مع قطع النظر عن التفصيل والا فان
اشترط الجهل بالتفصيل فلا يجوزه لله تعالى عاقل فضلا عن القاضي والا فلا ينكر ثبوته لله تعالى احد كما اشار
اليه المص في المواقف والعلم الاجمالي الذي اثبته الش له تعالى اذا كان عبارة عن وجود الممكنات في علمه تعالى لا يتصور فيه
الجهل بالتفصيل بل العلم بالتفصيل مندرج فيه ايض فلا ينكر ثبوت مثل هذا العلم للواجب قاض فضلا عن القاضي
نعم يتوهم من كلام الش في اخر مبحث الحدوث انه جزم بالعلم الاجمالي له تعالى في جميع المراتب متناهية او غير متناهية
فذلك على تقدير تمامه انما فعله هناك لاجل الزام الفلاسفة في تتميم صحة برهان التطبيق عليهم في جريانه في
الحوادث اليومية وغيرها بناء على انهم جازمون بالاجمال في جميع المراتب والا فهو قائل بالعلم التفصيلي للواجب تع
كالمتكلمين في المراتب المتناهية ايض وان كان جازما بالاجمال في المراتب الغير المتناهية لعدم امكان التفصيل فيها
وقد اشار اليه المولى الخيالي وان لم يتفطن له بعض الناظرين هنالك وقد بينا الامر في ذلك فتذكر فعلى هذا
يؤل ما ذكره ههنا الى ما ذهب اليه المحققون من ان لعلمه تعالى تعلقات ازلية غير متناهية وتعلقات حادثة
متناهية بل ذلك الكلام منهم لا يتم الا بما اشار اليه الش المحقق من ثبوت العلم الاجمالي للواجب تع وسنزداد
لهذا وضوحا ان شاء الله تعالى ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا اي في الخارج بناء على تقدير
حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد
فلا يجري فيها برهان التطبيق وان كان ذلك المعلوم المتعدد متحدا في الوجود العلمي وهذا هو الموافق لما صرح
به في اخر مبحث الحدوث وموافق ايض لما صرحوا من ان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية
ومرادهم من اللاتناهي هو اللاتناهي بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى انها باسرها موجودة لعدم امكانها فضلا
عن تعلق العلم بها الا ان يكون التعلق بها اجماليا كما اشار اليه فلا يبقى في تلك الامور تعدد اصلا هذا فما قيل
المراد بالتعدد المذكور ما هو بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد

كلنبوي م

من عدد فاما ان يكون جميعها مفصلة فيجري فيها التطبيق فيلزم اما تناهي المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها بالاجمال وهو المط كما هو مراد الشيخ انتهى فيرد عليه ان معنى التعدد بالقوة هو التعدد بالامكان فاذا امكن التعدد امكن اجراء برهان التطبيق في الافراد الممكنة فيلزم اما امكان تناهي المعلومات واما امكان بطلان البرهان بالتخلف والكل محال واما ان لا يمكن التعدد وهو المط فاذا لم يمكن التعدد هنا فلا بد ان يصرف التعدد في كلامه على التعدد الخارجي ولما كان هذا مشاهبا لا يلزم فيه احد الفاسدين فهذا مراد الشيخ لا ما ذكره وهو العلم بالفعل بجميع المعلومات اه اعلم ان هذا المقام لا بد فيه من بسط الكلام فنقول انهم قسموا العلم الحصولي الذي يكون بحصول صورة المعلوم في المدركة او في آلاتها الى قسمين اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو باذ تحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء اعني صورها المخصوصة بها كما في الحالة المتوسطة بين حالتي القوة المحضة والفعل المحض بلا ريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فتفصلها للسائل فانه قبل السؤال علم بها بالقوة المحضة وبعد السؤال وبعد التفصيل علم بها بالفعل المحض وبعد السؤال وقبل التفصيل علم بها بالاجمال المتوسط بين القوة الصرفة وبين الفعل المحض لحصول صورتها دفعة هنا واما التفصيلي فهو باذ تحصل صورها المخصوصة المتميزة له عما عداه قالوا مراتب العلم الحادث ثلثة الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد والثانية العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقة حالته بسيطة اجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلي وهو حصول صورة المركب بحيث يعرف اجزائه متميزة بعضها عن بعض فيلاحظ كلا منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على حدة حصلت لنا حالة اخرى مع اذ الابصار حاصل في الحالتين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا تبين ما في كلامهم اذ العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا كذا في شرح المقاصد وقد اشار المص واشرنا الى ان العلم الاجمالي علم بالفعل حيث قالوا المسئول عن تلك المسئلة يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو متصور في زمان السؤال للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب تضمن علمه بذلك الجواب لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بكلا طرفيه وهو المستفاد من كلام المقاصد ايضا هذا قال شارح التجريد قال الامام هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي بط بوجهين الاول ان تلك التفاصيل اذا كانت معلومة وجب اذ يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيلي حاصلا والا لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا نعم ربما كان لحالة من احواله معلومة تفصيلا فهذا معلوم مفصل وما ليس بمفصل فليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة وانما التفت قصدا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقورها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من اجزائها حصل له في العلم مرتبة اخرى متميزة بالبديهة عن الاولى

التى هى العلم بالتفاصيل ونظيرها تين المرتبتين من الاحساس ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانا نجد فى الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى ولاشك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل فى الحالتين معا فالاولى شبيهة بالعلم الاجمالى والثانية بالعلم التفصيلى الثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة فى الذهن مطابقة لامور مختلفة او لو طابقت امورا مختلفة لكانت متساوية فى الماهية تلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى لعلم التفصيلى الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صورة متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة للامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة فى اجزاء الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان اردوا بما ذكروا من العلم الاجمالى والتفصيلى ذلك الذى ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وتارة مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين حالتى القوة المحضة والفعل المحض كما ذكروا لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد يجتمع فى زمان واحد وقد لا يجتمع فيه بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافهما بالقياس الى المعلومات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ يتوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنها الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت محظورة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صورة الاجزاء فى الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كانت اجزائه معلومة ح بلا قصد واخطارا واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالى والاخرى تفصيل كما ذكروا انتهى والمذكور فى شرح المواقف وشرح المقاصد هو الوجه الثانى مع جوابه ولعلهم اكتفوا عن الوجه الاول وجوابه بما قرروه فى بيان المراتب الثلثة كما اشرنا اليه فافهم والجواب الاول ظاهر وحاصل الجواب الثانى على ما فى شرح المقاصد ان الحاصل فى الاجمالى صورة واحدة تطابق الكل غير ملاحظة تفاصيل الاجزاء وفى التفصيلى صورة متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد هذا ثم انهم بعد ما اثبتوا العلم الاجمالى باسرهم اختلفوا فى انه هل يجوز تعلق علمه تعالى ام لا فجوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تع والا فلا فالممنوع عنه تعالى انما هو العلم الاجمالى بشرط كونه مع الجهل بالتفصيل لا العلم الاجمالى المجرد عن ذلك الشرط والقيد الذى يستحيل عليه تع كذا فى المواقف اذا عرفت هذا فقول لبس مراد الشارح بالبعض المتوهم هو شارح التجريد كما توهم لانه انما ذكر الوجه الثالث للعلم الحادث ح عدم القول بالعلم الاجمالى ~~علم بالفعل من وجه وبالقوة من وجه~~ كما ذكروا باسرهم

باسرهم كما اشرنا اليه في تحرير المبحث لا في العلم القديم كما اراده الش ههنا مع ان كلماته في الجواب عن انكار الامام تشعر
بان العلم الحادث الاجمالي علم بالفعل فضلا عن العلم القديم بل مراده من ذلك البعض هم المانعون لثبوت العلم الاجمالي
له تعالى ككثير من الاشاعرة وابي هاشم مستدلين عليه بانه لما كان العلم الاجمالي مرتبة متوسطة فينا بين حالتي القوة
المحضة والفعل المحض مشوبة بالجهل كان في الواجب تعالى ايض كذلك اي حالة متوسطة مشوبة بالجهل لكن المقدم
حق فكذا التالي فاذا كان ذلك العلم الاجمالي في الواجب تع حالة متوسطة مشوبة بالجهل يلزم الجهل المستحيل عليه
تعالى فيمتنع ثبوت تلك الحالة له تعالى قطعا فعلى هذا فقول الش وهو علم بالفعل جواب عن سؤال وارد من طرفهم
بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تع بجميع الاشياء علما اجماليا لان العلم الاجمالي فينا علم بالقوة من وجه وان
كان علما بالفعل من وجه اخر فلو كان الواجب تع عالما بالاشياء بالعلم الاجمالي يلزم عليه تعالى الجهل ببعض
الاحوال تعالى الله عن ذلك وحاصل الجواب ان توهم كون العلم الاجمالي فينا علما بالقوة من وجه انما نشاء
من التمثيل الذي ذكروه لبيان المرتبتين وبحال المجيب عن مسئلة وحال بعد السؤال وقبل التفصيل وحال
بعد التفصيل وجعلهم الحالة المتوسطة مثالا للعلم الاجمالي مع ان كون تلك الحالة المتوسطة مشوبة بالجهل مم
لما عرفت من المواقف وشرحه ان ذلك المسؤل يحضر الجواب في ذهنه دفعة ومتصور للجواب عالم بانه قادر عليه والعلم
باقتداره يتضمن العلم بحقيقة ذلك الجواب ولو سلم ان الامر في المثال كذلك فلا نم ان الحال في الممثل له اعني
العلم الاجمالي كذلك ولا يلزم مطابقة المثال للممثل له اذ الغرض من المثال توضيح وتقريب الا يرى ان شارح المقاصد
صرح بان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا مع ان العلم بالماهية علم بالفعل باجزائها
جدا ويدل ايض على كون العلم الاجمالي علما بالفعل ما اجابوا عن انكار الامام اياه ولو كان العلم الاجمالي
علما بالقوة كما توهموا لم يكن لانكار الامام اياه وجه ولا لجوابهم المفصل عنه معنى وهذا بالجملة فكونه مرتبة متوسطة
بين صرافة القوة وصرافة الفعل لا يقتضي ان يكون علما مشوبا بالجهل ولو سلم ان الامر كذلك في العلم الاجمالي الحادث
فلا نم ان الامر كذلك في علم الواجب القديم كيف وعلمه تعالى لا يجانس علم المخلوق اصلا وليس مراد من اورد ذلك
التقسيم مع التمثيل المذكور ان كل علم اجمالي فهو مرتبة متوسطة بين القوة المحضة وبين الفعل بل ذلك انما هو في
العلم الحادث كما اشرنا اليه الا يرى ان الحكماء اوردوه ايض في كتبهم مع اجماعهم على ان علوم المبادي العالية اجمالية
بسيطة وان جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل فحققوا ان العلم الاجمالي القديم علم بالفعل قطعا بل صرحوا ايض
بان العلم الاجمالي الحادث علم بالفعل ايض وان ذلك التمثيل توضيح وتقريب وهذان المنعان الاخيران مستفادان
من قوله فليس الحال في الممثل له كذلك مع قوله وقد حقق ذلك في الكتب العقلية هكذا ينبغي ان يقرر كلامه ولا يقتصر
الى المنع الاول والثالث كما صدر عن البعض اذ لا شك ان تلك المراتب الثلثة للعلم الحادث كما هو المقرر في الكتب
الكلامية والمتوهم السابق انما توهم كون العلم الاجمالي فينا علما بالقوة من ذلك المقرر فقاس علم الواجب
الاجمالي عليه ومنع ثبوته له تعالى نعم ما ذكر في كتب الحكمية من التقسيم والتمثيل في العلم المطلق لكنه بالنظر الى

كلنبوي

الاستدلال السابق للتوهم ينبغي ان يقرر المقام بما قررناه فتدبر واورد على الشق ههنا انه ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فمم وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه اخر فهو مع عدم ملاءمته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعد انكشاف المعلومات له تعالى في الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى الله عن ذلك انه يندفع بان الشق ههنا مانع لا مستدل فانه خارج عن قانون التوجيه وفيه ان الشق وان كان مانعا ههنا بالنظر الى رد دليل التوهم المذكور لكن لا شك انه مدعى في كون العلم الاجمالي علما بالفعل بجميع المعلومات فيرد عليه التزديد السابق على انه لا شك انه مدعى سند في صورة القطع وقد جوز الاذعان به فلا يندفع ذلك التزديد عن الشق بمجرد انه يقال انه مانع لا مستدل بل نقول في الجواب انه علم بالفعل من كل وجه والمنع مندفع بان معنى العلم الاجمالي بالمركب حصول صورة المجموع في الذهن ومن البين ان تلك الصورة مطابقة لصور الاجزاء بمعنى ان تلك الصور مندرجة فيها ولو لم يكن تلك الصور مندرجة فيها ولو لم يكن تلك الصورة مطابقا للكل لم يكن ذلك العلم علما بالاجزاء وهو خلاف المفروض وقد تقرر في بعض براهين اثبات الواجب تع انما يوجد جميع اجزائه فهو موجود وان وجود الجميع عين وجودات الاجزاء من غير اخذ الهيئة الاجتماعية فعلى هذا فالعلم الاجمالي بالمركب انما يكون بصورة مجموعة من صور الاجزاء فالعلم بها علم بالاجزاء علما فعليا والاشتباه انما نشاء من وجود فرق ما بين الحالتين اي الاجمال والتفصيل وذلك لا يقدح في كون العلم الاجمالي علما بالفعل الا يرى ان الشيخ الاشعري جعل السمع والبصر مثلا ومتعلقهما علما اجلى من العلم الحاصل قبل الابصار والسمع لكن ما جعل هذا العلم الحاصل قبل الابصار والسمع علما بالقوة بالمبصرات والمسموعات بل جعل الكل علما فعليا وان كان البعض اتم من البعض ولا ينكر من يثبت العلم الاجمالي كون العلم التفصيلي اتم من العلم الاجمالي اذ لا محذور فيه بل المحذور انما هو في كون العلم الاجمالي ناقصا عن العلم التفصيلي واني يكون ذلك ومن لاحظ الاجوبة التي ذكرها الائمة عن ادلة انكار الامام الرازي فيجزم بان العلم الاجمالي علم بالفعل جدا ثم اعلم ان بعضا من الناس وضع رسالة مستقلة لتخطئة الشق المحقق في قوله بثبوت العلم الاجمالي له وشنع في ذلك تشنيعا قبيحا بحيث ادى الى تخطئة كثير من المحققين مثل المص وغيره بل القاضي ابي بكر وغيره من الاسلاف نعوذ بالله من مثل هذه الجرأة ومنشأوه ما انكر الامام الرازي العلم الاجمالي فحكم بتخطئة المذكورة بمجرد التقليد للامام والايراد المذكور آنفا مبني على ما ذكره الامام ايضا والمورد المذكور ايراد اخر ههنا قريبا الى ما نقلناه مبني على مسلك الامام ايضا والكل مبني على القصور في فهم المعارف الالهية وخروج عن مسلك اكابر الائمة بل عن مسلك الصفات الالهية ايضا اذ قد عرفت ان العلم الاجمالي الذي اثبته الشق له تع هو عين صفة العلم الذي قالوا به سواء كانت حقيقية او اضافية فانكاره في حقه تع انكار لصفة العلم وذلك يؤدي الى انكار كونه تعالى عالما تعالى الله عن ذلك لانا جعلنا العلم الاجمالي اثابت له تعالى اعم من ان يكون حقيقيا او اضافيا كصفة العلم الثابتة له تع على ما هو المختلف بين الاشاعرة وغيرهم فاي خطأ اعظم من هذا مع المخالفة

وههنا المقام رسائل مستقلة

فالاشارة الى ان ذلك البعض هو المولى سماجقلي زاده رحمه الله

المورد هو المولى سماجقلي زاده رحمه الله حيث وضع رسالة مستقلة للتشنيع على الشق المحقق وانى يكون ذلك والتلميذ الاذعى المفضول من رسالته م

المخالفة لجميع المتكلمين بل للحكماء ايضا ولعل انكار الامام للعلم الاجمالي انما هو في العلم الحادث لا في العلم القديم والا فلا ينكره من له ادنى مسكة فضلا عن الامام لا يقال نحن اذا انكرنا العلم الاجمالي له تعالى نثبت العلم التفصيلي له تعالى فلا يلزمنا انكار كونه تعالى عالما لانا نقول فيجري برهان التطبيق في العلوم والمعلومات فيلزم حينئذ اما تناهي المعلومات والعلوم واما بطلان البرهان والكل محال لا يقال نحن نلتزم بطلان البرهان ونقول انه مغلطة كاذبة لانا نقول فاذا ظهر جهلكم وعنادكم وبغضكم للائمة بل التزامكم قدم العالم ايضا اذ لا برهان يدل على حدوث العالم فاذا خرجتم من ذمة المتكلمين ودخلتم في زمرة الفلاسفة مع ان برهان التطبيق رأس مالهم ودينهم فاذا خرجتم فمن ذمرتهم ايضا فلا نبالي بكم لا يقال نحن نقول ببثوت العلم التفصيلي له تع ونلتزم كون العلم اضافة فلا يجري فيها التطبيق لانا نقول كما يجري برهان التطبيق في الموجودات الخارجية كذلك يجري في الثابتات والمثبتات نعم لا يجري في الامور الاعتبارية الانتزاعية لكن لا نقول بكون العلم وغيره من هذا القبيل وبالجملة فساد انكار العلم الاجمالي له تعالى مما لا يعد ولا يحصى وقد لخصنا هذا البحث في آخر مبحث الحدوث وزدنا بيانا هناك فتذكر وقد صرح المص بثبوت العلم الاجمالي له تع حيث ذهب الى ان القرآن العظيم اسم للفظ والمعنى جميعا وهو قديم لا كما ذهبت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة بل بمعنى ان اللفظ القائم بذاته تع ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء والترتيب انما يحصل في التلفظ والقرأة لعدم مساعدة الالة وحقق بان ذلك مذهب الاشعري ومنا بين ان لا فرق بينه وبين العلم الاجمالي الذي اثبته الشيخ له تع فكما ان في التفصيل هناك محذورا كذلك في كون الممكنات معلومة له تع مفصلة في الازل ومحذور ايضا وهو لزوم تناهي المعلومات الغير المتناهية بالاتفاق او بطلان البرهان الملتزم صحته عند الكل بل نقول لا يمكن تعقل الامور الغير المتناهية مفصلة والا لزم تناهيها اذ كل تكون متميزة عما عداها فتكون متناهية قطعا وانا نقول بانه يجوز ان يعقل الواجب تع الامور الغير المتناهية مفصلة من غير لزوم تناهيها ويميز هنا ممكنا عن قطعا وهذا ما اشار اليه المولى الخيالي وجزم بذلك ان علمه تع بالمراتب الغير المتناهية اجمالي لعدم امكان التفصيل صونا ولا بأس في عدم حصول العلم الممتنع له تع لكن مع ذلك جازم بانه علمه تع بالمراتب المتناهية علم تفصيلي وهو ظاهر من كلام الشيخ المحقق ههنا حيث جعل العلم الاجمالي عين الصفة لله تعالى ولا شك ان تلك الصفة تتعلق بالحوادث عند وقوعها كما تعلقت في الازل ايضا فيؤول هذا الى ما ذهب اليه المحققون من ان علمه تع تعلقات ازلية غير متناهية وتعلقات حادثة متناهية وانما ذهب الشيخ الى هذا العلم الاجمالي الذي كان معركة للاراء لدفع الفساد اللازم لما ذهبوا اليه لان تلك التعلقات الازلية الغير المتناهية يتبادر منها التفصيل فيلزم عليهم اما تناهيها يجب بان البرهان فيها واما بطلان البرهان والكل محفظ بالقول بالعلم الاجمالي له تع ما حققوه عن لزوم احد الفسادين عليه فظهر ان ما ذكروه ههنا لا يتم الا ما حققه الشيخ ههنا نعم يستفاد من كلامه في آخر المبحث الحدوث انه جزم بالعلم الاجمالي له تع في جميع المراتب متناهية او غير متناهية حيث قال قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل

الفائدة هو المدرج ساجقلي زاده في ذيل الرسالة

قوله فلو اراد اثبات التعلقات الازلية الخ
فيه ان التعلقات الاجمالية علمها وقوعها والتفاصيل بعدم التناهي فكيف يعرضها تلك التعلقات بعدم تناهيها عند تفصيلها فحينئذ يعدم تناهيها عند تفصيلها عند عدم ارادتهم عدم تناهيها عند تفصيلها لا تفف عند حد فحينئذ يكون عدم التناهي الذي هو نفي الحد عند التجزي او يكون المراد عدم تناهي التجزي لعدم تركيب الجسم فلا يجري برهان التطبيق فيها وحينئذ لا يتم ما ذكره من عدم امكان التفصيل الا عدم تناهيها فيجري البرهان فيها ويلزم ما ذكره من المحذور فتدبر منه سلمه الله تعالى

البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هو نفس انتهى لان هذا
الكلام صريح في ان علوم المبادي العالية اجمالية قطعا في المراتب الغير المتناهية والمتناهية وان العلوم التفصيلية
لكونها محتاجة الى آلات مستحيلة في حق المبادي لا تكون الا للنفس من حيث هو نفس لا للعقل من حيث هو عقل اذ علمه ايضا
اجمالي مطلقا لكونه مستفادا من المبادي العالية التي علومها اجمالية فعلى هذا يلزمه ارتكاب القول ببعض النقايض
في حقه تعالى لكن قد حققنا هنالك ان الش انما جزم بالاجمال في جميع المراتب متناهية او غير متناهية لكونه هناك في
صدد دفع الايراد الوارد من طرف الفلاسفة على برهان التطبيق الذي شيد اركانه لاجل اثبات حدوث العالم
حيث اوردوا على ذلك البرهان بلزوم تناهي المعلومات او بلزوم انتقاض البرهان به فاجاب الش بانه يجوز ان يكون علمه
تعالى اجماليا بحيث لا تعدد هنا في معلومات الله تع فلا يلزم احد الفسادين ثم اورد عليه من طرفهم بان العلم الاجمالي
ليس علما بالفعل فاجاب عنه بانه علم بالفعل كما حققوا به في موضعه واشار الى ما نقلناه انفا فجزمه بالاجمال هناك
في جميع المراتب متناهية او غير متناهية لكون الكلام معهم وهو بصدد الزامهم ودفع اعتراضهم الوارد على البرهان
المذكور من طرفهم اذ لا شك ان الكلام بما يلزمهم اولى في مثل ذلك المقام من الكلمات الحقة ~~على ان سكوته عن القول~~
~~بالعلم التفصيلي له تعالى هناك لعدم مساس الحاجة الى ذلك فيه اذ المقام من الكلمات الحقة~~ على ان سكوته عن القول
بالعلم التفصيلي له تعالى هناك لعدم مساس الحاجة الى ذلك فيه اذ المقام السابق ليس مقام تحقيق علمه تعالى بل المقام له
هو هذا المقام وكلامه ههنا صريح في ان العلم الاجمالي الذي اثبته له مثل صفة العلم بل عينه فما يقول به المتكلمون
في شان صفة العلم فهو يقول به في شان العلم الاجمالي الذي اثبته له واما فائدة اثبات هذا العلم له تع فقد عرفت
انفا فلله در الش المحقق حيث اشار ههنا الى دفع الكدر المتوهم مما قرره في مبحث الحدوث وبهذا التحقيق
ظهر ان من قال سابقا بان الش جازم بالاجمال في جميع المراتب وان ما اشار اليه المولى الخيالي من ثبوت العلم
التفصيلي له تعالى في المراتب المتناهية وان الش غير جازم بالاجمال في جميع المراتب وان جزم به سابقا اما
للالزام واما لعدم الاحتياج الى الاشارة الى العلم التفصيلي له تع وان الحق ما يظهر من كلامه ههنا كما حققناه
~~فقد ادخل نفسه في زمرة الطاعنين للش مع انه في زعمه بصدد تحقيق كلام الش~~ فان قلت كيف يساعد لما
ذكرت حال الش وقد حقق في هذا المبحث ان علمه تع بالاشياء على وجه كلي وتبع في ذلك المحقق الطوسي وشيد
اركان توجيهه لكلمات الفلاسفة فهذا صريح في القول بان علمه تعالى علم اجمالي في جميع المراتب فيكون بعينه ما ذكره
في اخر مبحث الحدوث من ان التعقل مستفاد من المبادي العالية والتفصيل للنفس اذ نفى عنه تع ههنا العلم
بالجزئيات المادية على وجه جزئي فيؤدي الى نفي العلم التفصيلي عنه تع في المراتب المتناهية قلت قد اشرنا مرارا الى ان
الش اشار الى عدم تمامية التوجيه المذكور من طرفهم بقوله في اخر ذلك البحث لكن يبقى انه يمكن ح اه فضلا عن تمام
التوجيه المذكور عنده ولو سلم فانما ذكر الكلام المذكور مماشاة للطوسي وتوجيها لكلامه وليس هذا المقام
كذلك فانه بصدد رده وتحقيق ما ذهب اليه المتكلمون والحق ان الش قائل بان علمه تع قسمان اجمالي وهو علمه تع

فهو غير مرضي له فقد ادخل نفسه
في زمرة الطاعنين للش مع انه في زعمه
بصدد تحقيق كلام الش ولم يصب
في هذا المقام بل الحق ان الش صح

تعالى الازلى وعلم تفصيلى وهو علمه تعالى اللايزالى كما ذهب الى ما يقرب منه السادات المحققون من ان علمه تع
على قسمين علم اجمالى ذاتى وعلم تفصيلى صفاتى وهذا قريب ايضا الى مذهب المحققين من المتكلمين من ان لعلمه
تعالى تعلقات ازلية غير متناهية وتعلقات حادثة متناهية بالتحرير الذى حررناه انفا وانما اطنبنا الكلام
فى هذا المقام صونا لعرض الائمة الاعلام عن الوقوع فى الملام فيلزم عليك حفظ هذه السوانح اذ لا تجدها
فى صدور الكرام وبالله التوفيق واما على مذهب الحكماء اه عديل لقوله واعلم ان ما ذكرناه جار على
سياق مذهبه اه يعنى ان ما ذكرناه فى جواب السؤال الثانى من كون الممكنات صادرة عنه تع بالايجاب باعتبار
وجودها الخارجى فيندفع عنهم السؤالان والوجهان السابقان لكن الجريان المذكور باعتبار ان علمه تعالى
بالاشياء حصولى اى بحصول صورة المعلوم يستلزم محذورا اخر عليهم وهو ان تلك الممكنات لو كانت صادرة
عنه تع ايجابا باعتبار وجودها العلمى فوجودها العلمى الازلى لا يكون الا صورا فاما قائمة بنفسها فيلزم
المثل الافلاطونية وقد ابطلها الشيخ وغيره واما قائمة بذاته تع وهو بط ايضا مخالف لاصولهم لان الممكنات
اذا كانت قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى فلا يكون الا صورا فان كانت متعددة يلزم انتهائها
بجريان البرهان وهو بط باتفاق الفريقين وان كانت صورة وحدانية اجمالية والحال انها هى صفة العلم
فيلزم ان يكون الصفة زائدة على الذات مع ان الصفة عين الذات عندهم فعلى هذا يكون هذا الكلام فى الحقيقة
اعتراضا على من جعل علمه تعالى بالاشياء من الحكماء حصوليا بانه وان لم يلزم عليهم الايجاب ولا ما يتفرع عليه
من المحذورات لكنه مستلزم لاحد الامرين اما المثل الافلاطونية واما قيام الصور بذاته والكل بط عندهم لما
اشرنا اليه انفا هكذا ينبغى ان يفهم فاذا عرفت هذا فلك ان تجعل هذا الكلام جوابا عن السؤال الثانى مما سبق
كانه قيل هل يمكن مثل التوجيه الذى ذكرته فى مذهب المتكلمين فى مذهب الحكماء القائلين بكون علمه تع حصوليا
بناء على ظهور عدم جريانه عند القائلين بكون علمه تعالى حضوريا كما سبق فاجاب بما حاصله نعم لكن الكلام
فى كون علمه تعالى بالاشياء حصوليا لاستلزامه احد الفسادين اما المثل الافلاطونية واما قيام الصور
بذاته تع ولا يكون تلك الصور القائمة الا وحدانية اجمالية وليس هذه الا صفة العلم فيلزم ان يكون الصفة
زائدة على الذات عندهم ولم يعين ان اى الاحتمالات هو الحق اه قال بعض الافاضل جزم الشيخ بالاحتمال
الثانى اعنى القيام بذاته تع فى رسالة مستقلة له فى علم الله تع وهو انظ من عبارة الاشارات فقال
اى فى تلك الرسالة العلم انما هو الصورة المعلومة وهى مثال الامر الخارجى وذلك مطرد فى العلم القديم
والحادث وعلم المبادى فعلى قديم مقدم على المعلول فصور المعلومات حاصلة له تع قبل وجودها ولا يجوز ان
يكون تلك الصور حاصلة عنده تعالى فى موضع اخر فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لا يكون علما
له تع ايضا ولا اجزاء لذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم تكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم تكن فى
موضع الربوبية انتهى وجزم فى الشفا بعد الترديد وابطال الاحتمالات بالاحتمال الثانى ههنا فقال وان جعلت

باعتبار وجودها العلمى وبالاختيار صح
انما يجرى على سياق مذهب المتكلمين من غير لزوم
محذور عليهم فى ذلك اذ الجريان صح
واما على مذهب الحكماء فهو وان لم يلزم عليهم صح
المحذورات السابقة لكنه يستلزم صح

سالكو

فلم يبق من الاحتمالات الا ان تكون صح

وان جعلتها للواجب فواضح انه عرض لان وجود ماهية لا يكون
واجب الوجود لذاته بل صفة تعالى الوجود وان جعلتها
مغايرة لها فان عرض الاول الافلاطونية هي

هذه المعقولات اجزاء ذاته تعالى عرض كثرة وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ما ذكرنا قيل من المحال اي لزوم الدور او التسلسل فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان يكثر ذاته ولا يقال بان يكون ذاته تع باضافة ما لكن الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم انتهى فاقول من ان الشيخ متحير في علمه تع فظاهر عبارة الاشارات انه صور مجردة قائمة بذاته تع وتردد به في الشفاء وهم كذا ما قاله المحقق الدواني ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته تع لكن صرح في الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى كلام ذلك الفاضل وأقول فيه بحث أما اولا فلان ما ذكره الشيخ في تلك الرسالة انما هو حصول صور العلوم لا قيام تلك الصور بذاته تعالى وهو ظاهر وستعرف من الشارح انه يفرق بينهما ويصحح بذلك مذهب الحكماء ايضا فمن اين ينشأ قلة تدبره على ما زعمه واذ زعم انه لا فرق بين القيام والحصول يكون هذا منافيا لما ذهبوا اليه من كون الصفة عين الذات كما هو غرض الشارح من هذا الكلام وأما ثانيا فلان غاية ما ذكره في الشفاء هو التردد وابطال الاحتمال لا ما عدا احتمال قيام الصور بذاته تع ولم يقل ان هذا الاحتمال حق كما اراده الشارح هنا بل سوق كلامه ينادي على ان هذا الاحتمال اقل فساد من البواقي ومن البين انه لا يلزم من ذلك جزمه به ولو سلم فمحذور المخالفة لمذهبهم باق بعد على اذ الاحتمال الاخير هو كون الصور من اللواحق والاضافات على ما هو ظاهر كلامه ومن البين ان الكلام ههنا في الصور الموجودة لا في الامور الاضافية الاعتبارية وبهذا ظهر اختلال ما قيل من انه على ما نقله ذلك الفاضل من الشفاء ومن تلك الرسالة ايضا يكون مذهب الشيخ في علمه تع بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما ذكره الشارح من جوابه الجاري على منهج المتكلمين انتهى ووجه الاختلال ظاهر مما قررناه في الوجهين وأما ثالثا فلان عبارة الاشارات ظاهرة في قيام الصور بذاته تع كما سبق نقلها وقد جزم المحقق الطوسي بذلك في شرحه كما سبق وان بعض عبارة الشفاء وهو المنقول سابقا حيث قال هو تعقل الاشياء دفعة من غير ان تتكثر وتتصور بل يفيض عنها صورها معقولة ظاهر في نفي قيام الصور بذاته تع ولا مجال لانكاره وبعض الاخر من عبارة الشفاء في القيام وعدمه فالشارح نظر الى العبارة الاولى فيما سبق فحكم بالمنافاة ظاهرا بين عبارتي الاشارات والشفاء ونظر ههنا الى العبارة الثانية فحكم ههنا بتردد الشيخ وعدم تعين الحق عنده اما بالنظر الى العبارة التي نقلها الفاضل المذكور كما بيناه اولا وثانيا واما بالنظر الى مجموع عبارتي الشفاء كما هو مطمح نظر من قال بان الشيخ متردد في الشفاء فلا وهم من القائل الحاكم بتردد الشيخ ولا يكون الحكم من الشارح ههنا بتردد الشيخ ولا حكمه ايضا فيما سبق بمنافاة ظاهر الاشارات لظاهر الشفاء مبنيا على قلة التدبر كما زعمه ذلك الفاضل بل هو نفسه خليق بان ينسب الى ذينك الامرين والحق ان الشيخ متحير في حقيقة مطلق العلم فضلا عن علم الواجب تع قال شارح المواقف قال الامام في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الباري تع عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته تع فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث ادرج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث

وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته وبغير ذاته ليس الا صورته عنده جعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل
المطابقة لماهية المعقولة وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه
بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبداء الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد
اضافة انتهى اقول وهذا الوجه الاخير هو الظاهر من عبارة الشفاء السابقة اعني قوله هو تعقل الاشياء اه
وهو الذي شرحنا تلك العبارة عليه فتذكر فلنعم التصادق مع الامام فان قلت على ما ذكرته من سياق
اه ولعل اتيان هذا الترديد على مذهب المتكلمين بعد ما سبق منه انه على سياق مذهب المتكلمين تكون الممكنات الموجودة
في علم الله تع قائمة بذاته زائدة على الذات مبني على ان المراد من قيام الممكنات الموجودة في علمه تع هو الحصول فيه بناء على ان
القيام يستلزم الحصول فالممكنات الحاصلة في علمه تع ح اعم من ان تكون قائمة بنفسها وقائمة بذاته تع وانما فعله مع كونه
خلاف الظاهر جدا تمهيدا لتوجيه مذهب الحكماء ايض بذلك كما ستعرف لكنه لكونه بعيدا جدا بناه على ما ذكره بعض
المتاخرين حيث اشار اليه بقوله ويمكن ان اه هذا فما قيل بعد ما سبق منه ان الممكنات باعتبار الوجود العلمي عبارة عن الصورة
الاجمالية وهي لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتي الترديد المذكور قبيح جدا انتهى ساقط ولا حاجة في جوابه الى
يقال تغافل عن ذلك لذكر جواب اخر بما ابداه بعض المتاخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية على بعض النسخ انتهى
بل لا وجه له اذ التغافل لا يصحح الترديد والكلام فيه فالوجه ما ذكرناه هذا وبما ذكرنا يندفع ما قيل ايض من ان
احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر انتهى وذلك لان القيام في هذا الترديد
ح ليس على ظاهره بل بمعنى الحصول ومن البين ان الممكنات الموجودة في علمه تع حاصلة في انفسها وان لم تكن قائمة بانفسها
بل بذاته تعالى فلا محذور فيه واما ما قيل في دفعه من ان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام
بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود العلمي كما يدل عليها تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر
اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان فلا يدفعه لان غاية ما ذكره ان الجواهر الحاصلة في الاذهان لا منع في كونها اعراضا
كما صرح به في حواشي التجريد حيث قال قد صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها ومن البين ان
هذا لا يدفعه اذ لا كلام في جواز كون الجواهر اعراضا كما اشار اليه الش بل في عكسه كما هو نظر القائل المورد فالوجه
في دفعه ما اشرنا اليه قلت على اصولهم اي التي هي كون الصفات زائدة على الذات وان العلم صفة حقيقية
ذات اضافة او نفس تلك الاضافة في قيام الممكنات الموجودة في علمه تع لما عرفت من ان التحقيق من ان الماهيات حاصلة
في الاذهان بانفسها لا بامثالها واشباحها وان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور وان العلم على المذهب
الاصح عبارة عن الصورة التي هي صفة ذات اضافة لكن تلك الممكنات الموجودة في علمه تع عبارة عن الصورة الاجمالية
الوحدانية لا عن الصور المفصلة الغير المتناهية لاستلزامها احد الفسادين اما تناهي المعلومات واما بطلان
البرهان بالتخلف مع عدم امكان الامور المفصلة الغير المتناهية ايض كما سبق وتلك الصورة الوحدانية عين
العلم الذي ~~هو صفة الذاتية~~ وان تغايرا بالاعتبار اي باعتبار كونها صورة الممكنات التي هي اعتبار المعلومية

بناء على ان تفسير القيام بالحصول بعلاقة اللزوم
ثم جعل الحصول اعم من القيام بنفسها او بذاته تع
بعيد جدا منه

بل هو مخصوص بالشق الثاني منه

ايض فالقيام ههنا ليس بمعنى التبعية فى التحيز لانها شان الموجودات الخارجية والكلام فى الموجودات العلمية لكونها
عبارة عن صفة العلم بمعنى مبداء انكشاف جميع الممكنات المعلومة ~~بكون تبعية~~ بل بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت
على معنى انه تعالى عالم بتلك الصورة الاجمالية بجميع الاشياء وقد قدمنا ان الاحتياج الى صفة العلم انما هو لاجل
الممكنات لئلا يكون صدورها عنه بالايجاب لا لاجل الذات ايض اذ لا يقول المتكلمون بانه تع عالم بذاته بعلم ذاته
كما قالوا به فى الممكنات والا لزم ان لا يكون الذات الواجب عالما بذاته فى مرتبة صدور العلم عنه وان اوهمه اصول
الحكماء فصفة العلم عندهم انما هو لاجل انكشاف الممكنات عليه تع ولا يكون ذلك الا بكونها موجودة فى علمه الازلى
بصورة وحدانية اجمالية فليس تلك الصورة الا عين صفة العلم ذاتا نعم لها اعتبار اخر يغاير صفة العلم
وهو اعتبار كونها معلومة لكن الاعتبار الاول يكفى فى كونها ناعتة للواجب تع فسقط من هذا البيان اوهام
الناظرين وسقط وهم بعض اخر منهم ايض بقى ان المتكلمين جعلوا القيام بالغير من اوصاف الاعراض وحيث لم يطلقوا
الاعراض على صفات الله تع يكون اطلاق القيام بالغير عليها محل نظر الا ان يقال لا بأس فى ذلك بعد وضوح المراد
ولذا حملنا القيام ههنا على معنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلا يرد ان ذلك من اصطلاح الحكماء والكلام
مع المتكلمين وهى اى الممكنات فى هذا الوجود العلمى متحدة غير متكثرة ومتعددة لما عرفت ان التعدد
والتكثر فيه مع عدم امكانه يفضى الى احد الفسادين اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف وما قيل
من جملة اصول المتكلمين كون الصفات سبعة او ثمانية لا غير متناهية فمع كون هذا الكلام غير مرضى عند القائل ههنا
لاقتضائه كون الممكنات بحسب الوجود العلمى عين صفة العلم مع عدم رضائه اياه كما سبق من كلامه لا حاجة اليه ههنا
لان ذلك انما يتمشى بعد امكان التعدد ههنا وليس فلس ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذى
اه جواب باختيار الشق الاول ومنع بطلان اللازم كما ان قوله لا بأس فى قيام الممكنات اه جواب باختيار
الشق الثانى وحاصله انا نختار انها اى الممكنات بحسب الوجود العلمى قائمة بنفسها لا قائمة بذاته تع
بناء على ما ابداه بعض المتاخرين من الفرق بين القيام والحصول فيكون المراد بالقيام الحصول كما اشرنا اليه
ولا نم بطلانه اذ يجوز هناك صورة وحدانية اجمالية صادرة بالايجاب ويكون ذاته تعالى المتصف فى
نفس الامر بالعلم الاعتبارى بذاته على مذهب المتكلمين كما حققناه مرارا او ذاته تعالى الخالى عن جميع
الاعتبارات على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجمالية الموجودة فى علمه تع الذى هو بعض اعتبارات
الذات على مذهب المتكلمين او فى علمه تعالى الذى هو عين الذات على مذهب الحكماء على ما سيجئ من الش وتلك الصورة
الاجمالية الصادرة عن الواجب تعالى بالايجاب لكونها ذات تعلق متعلقة بالممكنات ايض فلا يلزم ح تعلق العلم فى الازل
باللاشئ المحض فعلى هذا لا يلزم شئ من المحذور فى قيام الممكنات بحسب الوجود العلمى بانفسها فان قيل ح يلزم
المثل الافلاطونية ح قلنا لا نم لزومها ولو سلم فبطلانها مم وهذا حاصله قوله ولا يمكن حمل المثل على اختلاف
النسخ كما سيجئ وبهذا التحرير للمرام اندفع الاوهام منها ما قيل ان تلك الصورة القائمة بانفسها غير متناهية

جمهور الناظرين والكسبوى فيما قرروا ههنا

مشاهية فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم تناهى المعلومات لان مدار الجريان على تمايز الاحاد سواء كانت قائمة بذات
الواجب تع او بانفسها واذ لا تمايز فلا جريان ولا تناهى ومنها ما قيل ان الممكنات الحاصلة فى علم تعالى على هذا
الاحتمال هى المعلومات فقط والواجب تع فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض وذلك لان تلك
المعلومات متحدة مع العلم بل هى عين صفة العلم ذاتا صادرة عن الواجب تع بالايجاب ومنها ما قيل ان تلك
الممكنات بحسب الوجود العلمى مع كونها عبارة عن الصورة الاجمالية صادرة عن الواجب تع ايجابا عند المتكلمين
بواسطة صفة العلم التى هى ذاتا اضافة متعلقة بتلك الصورة الاجمالية وذلك لانه ليس ههنا عند اهل الحق
امر ان احدهما صفة العلم الصادرة عن الواجب تع ايجابا والثانى الصورة الاجمالية الصادرة عن الواجب تع بواسطة
تلك الصفة كما زعم اولا واخرا بل امر واحد صادر عن الواجب تعالى ايجابا وذلك الامر الواحد على تقريرهم صفة
العلم التى هى اضافة او صفة حقيقية ذاتا اضافة وعلى تقرير اهل الحق هو الصورة الوحدانية الاجمالية فتلك الصورة
عند اهل الحق عين صفة العلم التى حكموا بوجوبها على معنى انه ليس ههنا غير هاهنا سوى تعلق الذات بها وذلك التعلق
وصفا عتباريا له تعالى على مذاق المتكلمين ووصفا انتزاعيا على مذاق الحكماء واما ان ههنا امرين صفة العلم والصورة
الاجمالية وكل منهما صادر عن الواجب تع بالايجاب مع تعلق الاول بالثانى فلا يقول به احد وقد اسلفنا لك ان
النزاع فى القول بان للعلم صفة حقيقية او اضافة وبانه عبارة عن الصورة الاجمالية راجع الى اثبات الوجود
الذهنى ونفيه فمن اثبته كاهل الحق وغيره يقول علم تعالى القديم عبارة عن الصورة الاجمالية ومن نفاه يقول علم
تعالى عبارة عن الاضافة المحضة او عن صفة ذات اضافة فلا نزاع بينهم فى المعنى هذا ثم المراد من بعض
المتاخرين من اهل الحق الجديد للتجريد حيث اجاب اولا عن ايراد المتكلمين على دليل الوجود الذهنى مثلا بانا نتعقل
امورا لا وجود لها فى الخارج ولا بد فى تميز الشئ عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول فلا بد للمعقول
من ثبوت فى الجملة واذ ليس فى الخارج فنى الذهن بانه لو كان للاشياء وجود فى الذهن لزم اذ يكون الذهن حارا
بالذات عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى
غير ذلك من الصفات المتضادة واللازم بط وكذا الملزوم بان الموجود فى الذهن ماهية الحرارة والبرودة
وكذا ماهية الاستقامة والاعوجاج لكنها موجودة بوجود ظلى وكون محل الحرارة والبرودة والاستقامة والا
عوجاج مثلا موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا سائر احكامها من التضاد والعظم
والصغر وغير ذلك ثم اورد عليه بانه هذا الجواب مخصوص بما ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة
فى الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع ذلك مادة الشبهة اذ لو ثبت الخصم بلوازم الماهيات
كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية
والامتناع مثلا لزم اذ يكون الذهن زوجا وفردا وممتنعا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه
الزوجية والفردية وكذا لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصى عنه بالجواب المذكور ثم قال

متعلق بالدليل ٢
متعلق بالايراد ٣
متعلق بالجواب ٤

فالجواب الحاسم لمادة الاشكال هو الفرق بين الحصول في الذهن وبين القيام به فان حصول شئ في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول شئ في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب
لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والاشتاع وامثالها
انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلا يوجب اتصاف الذهن بها وانما يكون لو كانت قائمة به وليس كذلك ثم قال وبهذا التحقيق يندفع
ايراد قوي على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا اشباحها وامثالها فيه بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في
الذهن فهنا لك امران احدهما مفهوم الحيوان من حيث هو وهو الموجود في الذهن وهو المعلوم والكلي والجوهر اذ المراد به
مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وثانيهما مفهوم الحيوان القائم بالذهن من حيث قيامه به وهو الامر
الموجود في الخارج وهو الجزئي والعلم والعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم
الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن فهما امران من المفهوم وهو كلي ومعلوم وجوهر موجود في الخارج كذلك وشبحه القائم
بالذهن الشخص جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم وموجود في الخارج فلا اشكال واما على طريقة القائلين
بوجود الاشياء في الذهن فيشكل ان العرض والعلم الذي هو من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان وهو الموجود في الذهن القائم به المعلوم واقول تلخيصه ان الصورة العقلية عند القائلين بالشبح
لما كانت عبارة عن الشبح والمثال وكان المعلوم بالذات عبارة عنها عندهم يمتاز احدهما عن الاخر في الوجود الخارجي فلا
يوجد اشكال في كون الصورة عرضا وعلما واما عند القائلين بحصول الماهيات بانفسها فالصورة العقلية
عين المعلوم الحاصل في الذهن فتكون كليا وجوهرا او معلوما لا جزئيا وعرضا وعلما ثم قال وعلى تحقيقنا هذا نقول
ان مفهوم الحيوان اذا حصل في الذهن حصل كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو العرض والجزئي لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو الكلي والجوهر والمعلوم انتهى ملخصا واعترض عليه اولا بانهم اي القائلين بحصول الماهيات قد صرحوا
بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها فما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم وثانيا بان هذا القائم بالذهن
ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فيؤول الى القول بالشبح وان كان متحدا معه فيها عاد
الاشكال السابق اعني لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعا والاشكال الاخير ايضا ضرورة انه اذا هو
متحد مع الجوهر يكون كيفا بالحقيقة وان ادعى انا نقول بحصول الماهية بنفسها في الذهن دون هذا الامر المتحد
والقائل بالشبح لا يقول بذلك قلنا فلا بد من اثبات وجود امر اخر مغايرا بالماهية للامر المعلوم ودونه
خرط القتاد وبالجملة فما ذكروه احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل انتهى ملخصا واقول فمحل الاعتراض
الى امر واحد وهو انما ذكرته احداث امر اخر فلا يصلح توجيها لكلامهم في اندفاع الاشكال القوي عنهم كما لا يخفى
على الفطن ومن هنا اختلفا الناظرون ههنا في توجيه القدح المشار اليه بقوله وقد حنا في هذا منهم من اخذ
الاعتراض الاول ومنهم من اخذ الاعتراض الثاني وقد عرفت رجوعها الى شئ واحد فما قيل من ان المراد بالقدح ههنا

ههنا هو الثانی لا الاول والا لوجب هنا ان یقول وقد حنا فیه من جهة انه غیر صالح لتوجیه کلامهم لا من جهة انه باطل
فی نفسه فقد غفل عن ان یکون مأل الاعتراضین الی شیء واحد وظن ان قوله فی حواشی التجرید وبالجملة فاذکروه
احد ثالث مذهب ثالث تفریع علی الاعتراض الثانی لا علی الاعتراضین فلذا وقع فی الغین والعین فعلی هذا فقوله
وقد حنا فیه اه جواب عن سؤال کانه قیل انک قد حنت فی هذا المنقول فی حواشی التجرید فکیف تذهب ههنا الی هذا
الاحتمال وحاصل جوابه ان قد حنا فیه هناك انما هو لکونه مذکورا هناك لتوجیه کلامهم بطریق الدعوی ولا
دلیل علیه فکأنه هناك فی مقام المنع ومن البین ان المنع لا یفید بطلان الممنوع فلذا اوردناه ههنا بحسب الاحتمال
والامکان ایضا فلو کان القائل هناك فی مقام المنع لا نرده بدلیل اذ لا شك انما ذکره محتمل وانه لم ینصبوا الیه فحین کنا
هنا فی مقام المنع اوردناه ایضا اذ لا دلیل یدل علی بطلانه کما انه لا دلیل علی وجوده وثبوته وما قیل من ان فی کلام
البعض اشارة الی دلیل بان یقال لو لم یکن بین الحصول فی الذهن والقیام به فرق لزم محذورات لا یمکن التخلص عنها
الا بذلك الفرق ولذا سماه تحقیقا فلیس بشیء لان لزوم المحذورات علیهم لا یقتضی بناء کلامهم علی خلاف مذهبهم وهل
الکلام الا فیه ونحن نقول بتوفیق الله تعالی مراد الشیخ الجدید للتجرید کما ان الحصول الخارجی فی المکان والزمان لا یوجب الانصاف
بهما کذلك الحصول الذهنی وکما ان للاذهان انصافا بالصور المعقولة تکون به علوما کذلك لتلك الصور المعقولة
حصولا فی الذهن ایضا مع قطع النظر عن انصاف الذهن بها فلها اعتباران ومن البین ان کلا من تینك هی الاعتبارین
لیس باعتبار موهوم کما یاباه غوال بل من الاعتبار یات التی لها ثبوت ما الا تری انهم اشاروا الی وجود الثبوتین
فی العرض فقالوا یصح ان یقال وجد فی نفسه فقام بالجسم وامکان ثبوته فی نفسه غیر امکان ثبوته لغیره فلا یتحد
الثبوتان کذا فی شرح المواقف وعلی هذا فالامر کذلك فی الماهیات الحاصلة فی الاذهان اذ غایة ذلك کونها اعراضا
ومع ذلك فلا یمنع فیها وجود الثبوتین کما فی الاعراض فاذا کان لتلك الماهیات ثبوتان کما صرحوا بهما فی مطلق الاعراض
یکون تلك الماهیات باحد الثبوتین معلومة وبالاخر علوما وان کان الثبوتان متحدا ذاتا ولذا ذهب هذه الطائفة الی
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فعلی هذا یکون ما ذکره الشیخ القوشجی صالحا لتوجیه کلامهم ولا یکون هذا اثبات مذهب
ثالث لاعتراف الکل بالثبوتین فی مطلق الاعراض وهذا مع وضوحه خفی علی الشیخ المحقق فیندفع کلا اعتراضیه المذکورین
عن شارح التجرید هذا وعند هذا نقول ایضا لو کان الشیخ ههنا فی مقام الاستدلال کما هو المناسب للطالب الکلامیة لتم
الجواب عن السؤال الوارد علی المتکلمین بالترديد وانما یتم ذلك علی مسلك الحکماء کما تعرف فاحفظ هذه النوائح
وانما اطنبنا الکلام لیؤدی حق المقام وانت خبیر بانه لو اجری کما ذکرناه قد عرفت منا کیفیة الاجراء علی
مذهب المتکلمین والحکماء لکن لما کان الکلام السابق ظاهرا فی الاجراء علی مذهب المتکلمین اوردنا الاشارة الی
ما یجری بانه صریحا فی مذهب الحکماء یعنی لو قیل علی مذهب الحکماء ایضا ان الممکنات الموجودة فی علمه الذی هو عین الذات
مع قطع النظر عن انصاف الذات بها وان الذات الذی هو عین العلم متعلق بتلك الممکنات العلمیة ای الصور الاجمالیة
موجبا ایاها من غیر ان تقوم تلك الصورة بذاته تع لم یبعد اذ لا محذور فیه فعلی هذا یجری جواب السؤال الثانی

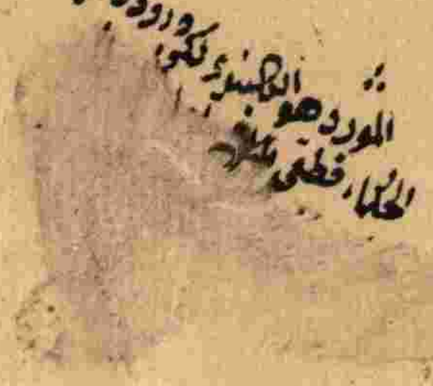
على سياق مذهب الحكماء ايض ويندفع ذلك السؤال عنهم كما جرى ذلك على سياق مذهب المتكلمين واندفع ذلك السؤال
عنهم ولعل قوله لم يبعد اى كل البعد اشارة الى بعده اما لانه احتمال لم يذهب اليه من الحكماء وان كان ممكنا فى نفسه وهو مقتضى ما
فى حواشى التجريد من القدح المذكور وقد عرفت ما فيه واما لان قياس مذهب الحكماء على مذهب المتكلمين قياس مع الفارق لان
للمتكلمين ان يقولوا بالثبوتين اللذين قررناهما فى الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى كما امكن ذلك القول للحكماء فى الماهيات
الحاصلة فى الاذهان كما حققناه لكن لا يمكن للحكماء ذلك فى الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى فاذا انكروا الاتصاف
ههنا لزمهم انكار الحصول ايض ~~اذ لا يمكن مفارقة احدهما عن الاخر ههنا وهذا هو الوجه عندى فى توجيه البعد المشار اليه~~
~~بقوله لم يبعد~~ نعم يمكن ان يقال ليس هذا بابعد مما ذكره الطوسى من ان علمه تعالى بالحوادث والمتشكلات صور قائمة بالعقول
على انه لا يبعد ان يكون تلك الصورة الاجمالية حاصلة فى علمه تعالى الذى هو عين ذاته من غير قيام بذاته تعالى كحصول
الصور المعكوسة فى المرايا من غير قيامها بها على ما قاله بعضهم ههنا على ان يكون تفهيما لا تشبيها لكن على هذا
يكون تلك الصورة من الامور الاعتبارية لكون العكوس فى المرايا امورا اعتباريا نعم يدفعه كونه تفهيما وتنظيرا
فالحق ان التوجيه المذكور على مذهب الحكماء بعيد عن غاية التوجيه ان علمه تعالى لا يجانس علم المخلوق فلم لا يجوز ان يكون
قائمة بانفسها موجودة فى علمه الذى هو عين الذات غير قائمة بذاته وستعرف تحقيق هذا المرام
ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية جواب عن سؤال مقدر كانه قيل التوجيه المبنى ههنا على ما ابداه بعض المتاخرين
بط سواء كان توجيها لمذهب الحكماء او توجيها لمذهب المتكلمين ~~لكن بطلان مذهبهم على هذا التوجيه اذ لا~~
~~يقولون بالحصول المستقل مع قطع النظر عن القيام بخلاف الحكماء كما اشرنا اليه فى صدر البحث~~ اذ لو صح ذلك
التوجيه لامكن حمل المثل الافلاطونية ايض عليها مع انهم اتفقوا على بطلانها وحاصل الجواب انه لا يمكن حملها عليها
حتى يكون منافيا لما اتفقوا على بطلانها لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بنفسها
غير حاصلة فى مشعر من المشاعر فهى موجودة بالوجود الخارجى لا بالوجود العلمى ولا كذلك الصور الحاصلة فى علمه
تعالى فانها موجودة بالوجود العلمى وان كانت قائمة بنفسها ولما ورد عليه ان الدليل الذى ينفى المثل الافلاطونية
جار فى نفى الصور العلمية القائمة بانفسها ايض فلا فائدة فى الفرق المذكور فالكل بط عند الفريقين اجاب
بقوله والدليل الذى اه يعنى ان الجريان المذكور مم لان الدليل المذكور لنفى المثل انما يتوجه نحو نفى الصور العلمية
القائمة بانفسها اذا قيل ايض بوجود تلك الصور العلمية فى الخارج ضرورة ان وصف الوجود الخارجى
مأخوذ فى دليل نفى المثل وحيث لم يوجد ذلك الوصف فى تلك الصور لم يجرى دليل نفى المثل فى نفى الصور العلمية
وبهذا اندفع ما قيل بناء على ارجاعه الضمير فى قوله بوجودها الى مطلق الصور القائمة بانفسها فى الخارج
لا اذا قيل بوجودها فى العلم ~~مقول قيل~~ مقول قيل ان ارجاع ذلك الضمير بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية
والملايم له ما فى بعض النسخ من قوله ويمكن حمل اه باثبات الامكان انتهى لان ذلك انما يرد على ما فهمه وقرره لا على
ما قررناه على ان يكون الضمير المذكور راجعا الى الصور العلمية وبالجملة فكلى فهذه النسخة المشروحة مبنية

اللازمة المذكورة ممنوعة بناء على ان الحصول اعم من الاتصاف ولا يلزم من انكار الثانى انكار الاول فافهم

م

كلنبوء م

مبنية على ما اشتهر من ان المتألهين كافلاطون ومن تبعه اثبتوا عوالم خمسة وسماها الصوفية قدس سرهم حضرات خمسة
احدها عالم الغيب وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجسمانيات وبينهما عالمان اخران
احدهما قريب الى عالم الغيب وهو عالم العقول والامور والنفوس الناطقة والفلكية لكونها مجردات قريبة ويقال له
عالم الملكوت وعالم الجبروت ايضا وثانيهما قريب الى عالم الشهادة وهو عالم المثال وعالم الخيال وقد سبق والعالم الخامس عالم الانسان وحضرته
وهو وان كان من عالم الشهادة لكن افردوه بالذكر لكونه جامعا لجميع المراتب والتفصيل في كتب الصوفية هذا وفي بعض
النسخ ويمكن حمل المثل اه باثبات الامكان اه فعلى هذا يكون ايضا جوابا عن سؤال كانه قيل التوجيه المذكور للحكماء والمتكلمين
على ما سبق في قيام الصور العلمية بانفسها باطل لانه عين القول بالمثل الافلاطونية وقد اتفقوا على بطلانها وحاصل
جوابه انا بطالبهم اياها انما هو بزعم كونها موجودات خارجية لا على تقدير كونها موجودات علمية ايضا اذ الدليل
الذي اقاموا على نفيها انما يقوم على بطلانها اذا قيل بوجود تلك المثل في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم كما
تلزمه ~~فحاصل الجواب على النسخة الاولى فانه منع جريان دليل بطلان المثل في بطلان الصور العلمية القائمة~~
بانفسها ومبنى هذه النسخة على ما ذكره شارح المقاصد من انه قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو
ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله لا تتغير ولا تتبدل اصلا فحاصل النسختين انه لا يلزم
المثل الافلاطونية على التوجيه المذكور للحكماء والمتكلمين حتى يكون باطلا ببطلانها المتفق ولو سلم فما اتفقوا على بطلانها
انما هو المثل الخارجية لا المثل العلمية ولا يخفى ان طبع البحث يقتضي رجحان النسخة الاولى على الثانية كما اشرنا اليه
لكن الكلام في كون تلك الصور العلمية قائمة بانفسها سواء حمل المثل الافلاطونية عليها او لا لاسيما على توجيه مذهب
الحكماء اذ لا يقولون بقيامها بذاته تعالى قط بخلاف التوجيه على مذهب المتكلمين فانهم وان قالوا بقيامها
بانفسها على التوجيه المذكور لكن قالوا بقيامها ايضا بذاته تع كما سبق وهذا ما اورد ههنا ان الوجود والتشخص
متلازمان بل متحدان في التحقيق كما سبق من الشارح فعلى هذا يستحيل وجود الماهية مجردة عن كل عارض مشخص
سواء كان وجودا خارجيا او علميا فالدليل الذي ذكروه في نفي المثل يدل على نفيها مطلقا خارجية او علمية
فيجري الدليل المذكور في نفي الصور العلمية القائمة بانفسها قطعا ولذا قال الشيخ في الشفاء وان جعلتها امورا
مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية كما نقلناه واجيب بانهم بعدما اتفقوا على وجود الماهية بشرط
العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء خارجا وذهنا وعلى عدم وجود الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية
والذهنية وتسمى ماهية بشرط لا شيء خارجا اختلفوا في وجود تلك الماهية المجردة في الذهن قيل يمتنع وجودها
في الذهن لان وجودها في الذهن من العوارض فلا تكون مجردة عنها وقد فرضناه وقيل لا يمتنع لانا لا نسلم ان الذهن
يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصور اصلا فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض
واختاره الحكيم المحقق فعلى هذا المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك
العلم مطابقا او غير مطابق على ما وجه الشارح الجديد وارتضاه الشارح المحقق فاندفع الايراد المذكور عن تلك



الصور العلمية وعن المثل الافلاطونية على تقدير كونها عينها لان المثل هي بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض
الخارجية والذهنية وقد عرفت من البيان المذكور جواز وجودها في العلم وان لم توجد في الخارج فكذا حال
الصور العلمية القائمة بانفسها هذا لكن الاندفاع المذكور بالنظر الى توجيه مذهب الحكماء مخالف لما اطلقه
الشيخ في الشفاء اذ لم يجوز المثل الافلاطونية لا باعتبار وجودها الخارجي ولا باعتبار وجودها العلمي
فكلامه ههنا كما ذهب اليه المتكلمون ولو كان توجيه كلامهم باختيار الشق الاول اعني قيام الصور العلمية بانفسها
بناء على ما ابداه بعض المتاخرين اذ قد عرفت منا ان حصول الصور العلمية لم تقع على مسلكهم وان وجد القيام
ايضا بناء على ان للصور العلمية اعتبارين اعتبار الحصول وحصول القيام بعده على ما حققناه فيدفع اعتراضات
الشيخ عن ذلك البعض وقد تبين لك ان ما في الشفاء وما في بعض رسائله ايضا انما هو حصول الصور لم تقع فكلامه
ظاهر في تجويز ما ابداه البعض جدا لكن مع ذلك لا يأبى كلام الشفاء عن توجيه كلام مذهب المتكلمين باختيار
الشق الاول من الترديد المذكور كما بيناه وان ابى عن توجيه مذهب الحكماء بذلك من حيث انهم لم يقولوا بالقيام
اصلا فما قيل في دفع ما نقل عن الشفاء من المخالفة للجواب المذكور من ان الاطلاق المذكور من الشيخ مبني على
عدم تجويز ما ابداه البعض ليس بشيء ثم اقول يرد على الجواب المذكور عن الايراد السابق انه يلزم ان لا يكون
علم الواجب تع بتلك الماهيات المجردة مطابقا للواقع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ان تكون موجودة في علم الله
تعالى وان جاز وجودها في الاذهان السافلة اذ لا محذور في عدم مطابقة علومها وما قيل من ان المراد من
عدم مطابقة العلم ههنا عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف
العلم بالشيء نفس الواقع اعم من الصورة المطابقة والا لم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات
بالذات علما مطابقا للواقع فمردود اما اولا فلان الشيخ صرح باذ الممتنع بالذات غير متصور بذاته اذ لا
ذات له وانما المعلوم المتصور بعض وجوهه كما في المواقف فعلى هذا يلزم عليه تع العلم المطابق لذات الصورة
علما بالوجه لا بالكنه فيلزم ان لا يكون علمه تع بتلك الماهيات المجردة علما بالكنه ويكون الامر في شان الصور العلمية
فيما نحن فيه كذلك تعالى الله عن ذلك واما ثانيا فلو سلم ان الممتنع بالذات يفرض وجوده في نفس الامر ويتصور
وجوده الفرضي الذي كما نهواى ذلك الوجود الفرضي في نفس الامر بناء على عدم المنافاة بين الوجود الفرضي
والوجود في نفس الامر بوجه كلي يصدق عليه فرضا لا بذات كما وجه بذلك ويكون بذلك علما مطابقا فغاية
ذلك التوجيه ان يكون الصورة مطابقا لذي الصورة المفروضة الموجودة فرضا في نفس الامر فذلك على تقدير
تمامه في تلك الماهيات المجردة لا يليق اعتباره في شان الصور العلمية الموجودة لله تعالى فلا محلص عن الايراد
المذكور الا بما اشار اليه الامام في شرح الاشارات في بيان ما يتعلق بكلامهم في النمط الثالث من ان الانسانية
المشتركة الموجودة في الاشخاص مثلا في نفسها مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان
معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك ثم قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين

والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق فيه ما
ذكرنا هذا كلامه فهذا صريح في ان كلية المعلوم تقتضي كلية العلم وان لم يكن العلم في حد ذاته كذلك وقد عرفت
ان مشرب الحكماء ان علمه تع بالاشياء على وجه كلي فكما ان المعلوم الكلي مجردة عن اللواحق والعوارض كذلك العلم الكلي
ايض فلا مانع من قيام الصور العلمية الحاصلة في علمه تع الذي هو عين ذاته عندهم بانفسها عند الحكماء وهكذا شان
المثل الافلاطونية المجردة العلمية فاندفع الايراد المذكور عندهم جدا ولا حاجة في دفعه الى ابتناء التوجيه المذكور
على مذهب المحقق الطوسي في الماهيات المجردة مع وضوح فساده ههنا قطعا كما عرفت لا يقال يرد عليه ايض
ان ذلك العلم الكلي من قبيل الاعراض فكيف يكون قائما بنفسه لانا نقول قد عرفت ان ذلك العلم من حيث كلية
مجرد عن اللواحق قائم بنفسه كمعلومه الكلي وح لو كان قائما بغيره لزال تلك الكلية ولزم خلاف المفروض
فكذا الحال في شان الصور العلمية على التوجيه المذكور لكلامهم واما لو بني الكلام على ما فهمه المتاخرون من كلام
القدماء من ان في العقل صورة كلية مجردة عن العوارض على ما اشار اليه الامام ثانيا فيتم الامر قطعا واما ما قيل
من ان مراد الش ههنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه تع بصورة وحدانية اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب تعالى
وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئية كانت او كلية ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فلا يفي في دفع
الايراد المذكور ولا يكفي في مقصوده اذ الكلام انما هو في قيام تلك الصورة الوحدانية بذاتها مع كونها محتاجة
الى القيام بالعالم ~~ثم ان الخلاف تلك الصورة كما ذكروا~~ فالحق ان مراد الش في توجيه كلامهم ههنا بحيث يندفع
عنهم الايراد المذكور ما نقلناه عن الامام وان لم يرض به الحكيم المحقق في شرح الاشارات فارجع اليه بالتامل
الصادق وانما اطنبنا الكلام لانه مما استصعب اقوام بعد اقوام والتكلان على توفيق الملك العلام
وهذا اي توجيه كلام الحكماء بان الصور العلمية موجودة في علمه الذي هو عين ذاته مبنيا على ما ابداه بعض
المتاخرين مع بعده المشار اليه بقوله لم يبعد اقرب مما قيل فيكون ما قيل ابعد على ان يكون كناية عن بعده عن الحق
على ما اشار اليه بقوله ولا يخفى بعده اي عن الحق هذا وهذا المقول صريح ما في الشفاء على ما سبق نقله في الشرح واليه
يشير اليه كلام المحقق المردود بوجوه ثمانية وانما ذهبوا الى الانطواء المذكور لانهم لما اثبتوا له تع علما اجماليا
بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته وعلوما تفصيلية مرتبة اي ذوات العقول والصور القائمة بها كما فصله
الحكيم المحقق او ذوات الممكنات باسرها كما فصله غيره على ما سيجيء اورد عليهم بان العلم ولو اجماليا يقتضي اضافة
بين العالم والمعلوم وحيث لا معلوم قبل مرتبة التفصيلي الذي اوله المعلول الاول لا ذاته وهو ظاهر ولا صورته
ايض اذ لم يقولوا بالارتسام والقيام بذاته تع فلا علم ايض ولو اجماليا فيلزمكم انكار كونه تع عالما بالاشياء
تعالى الله عن ذلك فاجابوا بانه لا شك انه تعالى عالم بذاته وعلمه بذاته منطو على علمه بالممكنات فذاته تع في تلك
المرتبة يقوم مقام المعلومات فلا يلزمنا وجود العلم الاجمالي الذي اثبتنا له تعالى بدون المعلوم حتى يلزمنا المح
فرده الش المحقق بانه بعيد خارج عن طور العقل بل المعقول في دفع الايراد المذكور عنهم توجيه كلامهم

بما ابداه بعض المتاخرين من كونه تع عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة وحدانية اجمالية حاصلة فى علمه تع غير قائمة بذاته
تعالى ففى هذا لا يلزم وجود العلم الاجمالى بدون المعلوم ولا قيام الصورة بذاته تع غير قائمة بذاته تع ففى هذا
لا يلزم وجود العلم الاجمالى بدون المعلوم ولا قيام الصورة بذاته تع نعم الاولى ان يلتزم ذلك القيام ايضا كما هو مذهب
المتكلمين وظاهر كلام الشيخ فى بعض تصانيفه وما قيل من انه على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة الاجمالية
لا العقل الاول وهو خلاف مذهبهم ولو فرض ان تلك الصورة امرا اعتبارى وان المعلول الاول هو اول الاعيان الموجودة
فلا يكون الواجب تع بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا فمدفوع بان الحق ان
العلم والصورة من الامور الاعتبارية عندهم كما اشار اليه ابو الفتح وانا لا نسلم ان الواجب ح لا يكون علة تامة
بسيطة بالنسبة الى المعلول الاول كيف والمراد ببساطة العلة عندهم ان لا تتركب من اشياء موجودة فى الخارج
صرح به بعض الافاضل والاقلوا قل من ان يوجد فى العلة البسيطة الايجاد بمعنى التاثير والا لم يكن العلة
علة مطلوبية فلعلهم لم يكن الصورة حاصلة فى علمه تع او قائمة بذاته تع لم يوجد العلة البسيطة الحقيقية على ما زعمه
بالنسبة الى المعلول الاول ايضا وبالجملة ما ذكره القائل مشترك بين توجيه الشيخ وبين توجيه الانطواء فما
هو جوابهم فهو جواب الشيخ وقد قيل ايضا بان المراد ببساطة العلة ان لا تتركب من العلل الاربع المشهورة هذا
اذا عرفت هذا فاعلم ان مراد هذا الكلام ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الابطال ايضا من جهة انه
جواب اخر من طرف الحكماء بعد قوله ههنا وانت خبير بانه اه عن السؤال الثانى من السؤالين الباقيين كما اجاب
عنه على مذهب المتكلمين بقوله قد سبق ان الواجب تع موجب بالنظر الى الصفات الذاتية اه وحاصل الجواب
على هذا انا لا نسلم ان ذلك العلم البسيط الاجمالى صادر عن الواجب تع بالايجاب للزوم الدور او التسلسل
الانتهاء الى صادر واجب على تقدير كونه صادرا بالاختيار اذ لا صادر ههنا عن الواجب تع ليلزم احد الامور
الثلثة بل ذلك العلم الاجمالى عين الذات وعلمه تع بذاته منطوى على علمه بالممكنات فذا يكفى فى صدور الممكنات عنه اختيارا
من غير لزوم احد الامور الثلثة فعلى هذا معنى الكلام ان هذا اى توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال
الثانى من السؤالين الباقيين مع بعده اقرب مما يراد ما قيل ههنا لدفعه يعنى انه ابعد منه فى الدفع على ان يكون
ايضا كناية عن بعده عن الحق كما اشرنا اليه وعلى كل تقدير لا وجه لحمل هذه العبارة على معنى انه ما قيل ابعد عن الحق على ان
يكون من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى اشد فى برودته من الصيف فى حرارته وذلك لان حمل اسم
التفضيل على هذا المعنى انما يكون فيما يوجد اصل الفعل فى المفضل عليه كما فى قولهم الصيف احر من الشتاء
والعسل احلى من الخل كما قرر فى محله وليس كذلك ههنا اذ التوجيه السابق على مذهب الحكماء بعيد على ما
اشار اليه بقوله سابقا لم يبعد فاذا كان هذا مع بعده اقرب مما قيل يلزم ان يكون ما قيل ابعد قطعا
من التوجيه المذكور البعيد وقد عرفت ان بعد التوجيه المذكور ليس ببعد عن الحق اذ هو قابل للتوجيه
كما اعترف به المحشى فما يكون ابعد عن البعيد المحتمل للحق يكون بعيدا عن الحق على ما هو المراد من قوله ولا يخفى

الجزء ١

ولا يخفى بعده ~~حرارته~~ ثم اقول ان حمل الاقرب ههنا على هذا المعنى اى كون ما قيل بعيدا عن الحق هو الظاهر وما قيل كالنبوة
يحتمل ان يحمل على ظاهره المفيد لقرب ما قيل فى الجملة والبعد عن القبول بحسب الظاهر ففى كلامه دلالة على توجيه
ما قيل بما قيل مرادهم من الانطواء كانطواء النواة على الشجرة النابتة منها والنطفة على الانسان وهو الموافق
لمسلك الصوفية المرضى عنده وقد اشار اليه فى زورائه حيث قال ليس المعلول الاول مباينا لذاته تعالى ولا
هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شئونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى ما اخر ما قال
مما هو خارج عن طور العقل وليس هذا الخروج مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففى قوله
اذ المعقول رعاية لكلا الجانبين ولكون الخطاب هنا مع اهل الظاهر كان التوجيه المذكور اقرب الوجهين فلا يخفى
ما فيه اما اولا فلانا اشرنا الى ان الانطواء المشار اليه ظاهر كلام الشفاء المنقول سابقا وان كلام الحكيم المحقق
يدور عليه فكيف يتمشى الى توجيه كلامهم بما اشار اليه الصوفية على ان كلام المحقق مردود عند الش بوجوه ثمانية
فلا وجه لتصحيح كلامه بعده واما ثانيا فلان الش صرح فى بعض رسائله ان كون الانطواء المذكور مثل انطواء النواة
على الشجرة يقتضى ان لا يوجد هنا العلم بالفعل اذ لا احاطة للنواة بالشجرة بناء على انه لا شجرة فيها بالفعل
فلو كان الانطواء فى كلامهم مثل انطواء النواة على الشجرة يلزم ان لا يوجد هنا علم بالفعل وهو مع كونه من اشنع
الفساد يخالف صريح ما سبق منه من ان العلم الاجمالى علم بالفعل واما ثالثا فلان السادات الصوفية لا يعترفون
بوجود الممكنات بل يحصرون الوجود فى الواجب تع ويقولون ان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود كما فصله الش
فى زورائه والذين قالوا بالانطواء المذكور يعترفون بوجود الممكنات فلا وجه لحمل كلامهم على مسلك الصوفية وان
كان كلامهم بالاخرة راجعا الى ما ذكره الصوفية واما رابعا فلان الش سيصرح بان ههنا كلاما يعلو عن طور علم الكلام
ومراده ما ذكره فى زورائه فهذا صريح فى ان الش ما حمل الانطواء ههنا على ما ذكر فى الزوراء على ان يكون لفظ
الاقرب بمعنى الاول المفيد لقرب ما قيل فى الجملة والا لم يكن لقوله الاتى بعد هذا الكلام معنى واما خامسا فلان
ما قيل على هذا التوجيه لا يكون جوابا اخر على مذهب الحكماء عن السؤال الثانى من السؤالين السابقين وقد ساقه
الش ههنا لذلك كما اشرنا اليه فالوجه هو المذكور اولا لان ذاته على ما هو عليه فى حد ذاته من الصفات
الانتزاعية التى هى عين الذات معلومة له تعالى يعنى كما انه تع يعلم ذاته من حيث هو هو كذلك يعلمه من حيث
كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ للممكنات الى غير ذلك فمن جملة تلك الصفات انه تع مبداء للممكنات على الترتيب
الواقع فيعلمه بعلمه بذاته انه مبداء للممكنات وذلك عين العلم بالممكنات او مستلزم له من غير ان يؤدى الى كثرة
ذاته وهو ظاهر ولا فى صفاته لكونها انتزاعية بناء على انه تعالى علمها اجمالا فى ضمن علمه تعالى بذاته من حيث
مبدائيته لها هذا قيل ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالعكس لان التصديق بانها مبداء لها
يتوقف على تصور الموضوع اعنى الواجب تع وعلى تصور المحمول اعنى المبداء وهو اى المبداء لكونه نسبة بين الواجب
والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدائية تصورا كان او تصديقا

جمهور الناظرين

المجيب هو الكلنبوي

وأجيب بانه ليس المراد بالمبدئية هذه النسبة المتاخرة عن الطرفين بل خصوصية ذات العلم مع كل معلول في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا او تصديقا مستلزما للمعلول عندهم فرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلومات من الجواهر والاعراض ومنشأ ذلك الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لا من حيث هو هو ولا من حيثية سائر الصفات الانتزاعية ومعلوم ان بعض التصورات مستلزم للتصديق وان لم يكن كاسبا له فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو وقعا في العلم الحصولي التفصيلي كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا هو معنى قولنا نعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية في ذاته وصفاته ونحن نقول تلك الخصوصية الكائنة مع كل معلول في الواقع نسبة ايضا بين العلة والمعلول فتصور الذات من حيث الخصوصية انما يكون بعد تصور المعلول اذ لا ينشأ خصوصية العلة الا من خصوصية المعلول صرح به الشيخ في حواشي التجريد فيلزم ايضا كون العلم بالممكنات سابقا على العلم بالخصوصية المذكورة كما في صورة العلم بالمبدئية وايضا ان كان تلك الخصوصية امرا انتزاعيا لا يصح صدور المعلولات الذاتية عنه تعالى في الازل اذ الامر الانتزاعي انما يكون باعتبار توهم المتوهمين واذ لا وهم ولا توهم هنا فلا انتزاع ولا صدور بها اي بتلك الخصوصية وان كان امرا اعتباريا له بثبوت تام في الجملة فيؤدي الى كثرة في صفاته الاعتبارية وهو خلاف مذهبهم وان كانت امرا موجودا فان كانت مغايرة لذات العلة لزم الكثرة العينية قطعا وان كانت عين العلة لزم الكثرة الذاتية قطعا ايضا لما تقرر عندهم من انه لا بد لكل مع معلول في الواقع وهذه الترديدات واردة على صورة المبدائية ايضا وهذا نظر الى المحقق في رد ما قيل ههنا من حديث الانطواء وان لم يتفطنه الفاضل المحشي وغيره فتدبر هذا والله تعالى اعلم

كانا نعلم اي كان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضوري المتعلق بذاتها حيا اي رد كافعا لا ما يأتي من ان الحيوة عند الحكماء كون الذات رد كافعا لا عالما قادرا وان اشتغلت النفس بالامور الخارجة عنها لان تلك الصفات الثلثة لا بد للنفس من حضورها ما دامت نفسا والا اي ولو لم يكن النفس عالمة بذاتها من حيث كونها حيا قادرا عالما لم يكن علمها بذاتها على ما هي عليه في حد ذاته ضرورة ان ذات النفس حي عالم قادر لا يمكن مفارقتها عنها ما دامت موجودة متصرفة في البدن وان امكن غفلتها عن سائر صفاتها وبهذا ظهر انه لا كلام على هذه الملازمة ولا حاجة الى تلخيص هذا الكلام بما يؤول الى ما ذكرنا مع ظهوره من العبارة اذ المقصود ههنا انما هو تمثيل حديث الانطواء فكما ان النفس عالمة بذاتها من حيث كونها حيثية ما ان النفس لا يمكن لها الغفلة عن الصفات المذكورة في وقت ما كذلك لا يمكن للواجب تع الغفلة عن جميع حيثياته والا لجاز انتفاء امر ما عن تلك الحيثية المعقولة فيكون ذلك الامر علة للمعلول وهو خلاف ما حقق عندهم من انه لا موجود الا وهو معلول للواجب تع هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام وذلك اي كون التوجيه المذكور اقرب لاد كون العلم بذاته منطويا على علمه بالممكنات فيما قيل انما يكون يكون العلم له لذاته عين العلم بالمعلومات

بالمعلومات حتى يصح الانطواء المذكور على ان يكون من قبيل انطواء الكل على الاجزاء اذ لو كان الانطواء المذكور من قبيل
اشتمال الاصل على الفروع لكان باطلا قطعا لاحاجة الى بيانه وكون العلم بالعلم عين العلم بالمعلول من دون حصول
المعلول اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته فى ذات العلة مع ان المعلول مباين للعلة اى ليس عينها
ولا جزئها ولا صورة حالة فيها لا يخ عن كدر واختلاط بطلان اذ الكدر هو ضد الصفو على ما فى اللغة اى ليس
بصاف عن البطلان اذ المعقول اى الذى يقبله العقل بحيث يعرى عن البطلان منحصر فى ان يكون العلم بالكل دفعة
بحصول صورة واحدة فى الذهن مطابقة للكل من حيث هو وينحل الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك
الكل وذلك الانحلال ممكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اى صورة وحدانية كما قررناه لا فيما كان علما حضوريا
بحضور ذات العلة وذوات المعلول كما فى صورة الانطواء على ما قيل لان العلم فيه لما كان عين المعلوم فلو كان العلم
بالعلة عين العلم بالمعلول كان العلة عين المعلول وكان انحلال العلم الاجمالى الى العلوم التفصيلية ح انحلال
العلة الى المعلولات وهو باطل قطعا اذ المعلولات ليست مما ينحل اليها العلة والا لزم انحلال ذات الواجب تع الى
الممكنات تعالى الله عن ذلك وقد اشار الى هذا بقوله وليس المعلولات اه واذا بطل الانحلال المذكور فلم يبق هنا
الا كون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول بدون الانحلال اذ لم يقولوا بقيام الصورة الوحدانية بذات العلة
ولا يتصور ذلك فى العلم الحضورى وهذا اى على تقدير صحته يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضائفين المتشاركين
عين العلم بالمضائف الاخر ولا يخفى بعده عن الحق وحاصل ايراده ان ما قيل باطل اذ لو كان علم الواجب تع بالممكنات
علما اجماليا حضوريا من غير قيام صورة وحدانية بذاته تع يلزم احد الفسادين اما الانحلال ذاته الواجب
تع الى الممكنات واما كون العلم باحد المتضائفين عين العلم بالمضائف الاخر والكل باطل وقد عرفت ان ما ذكر
ما قيل ههنا ليكون جوابا اخر عن السؤال الثانى السابق مستندا بحديث الانطواء المؤيد بما ذكره من الوجه
فيكون ذلك السند وتاييده باطلا ايضا مستلزما لاحد الفسادين فلو اعتبر كونه دليلا لما قيل كان ذلك
باطلا ايضا هذا ولم يتعرض لاحتمال انحلال الصورة الى الممكنات مع انه المناسب ظاهرا لقوله من دون حصول
المعلول وصورته اه اذ الكلام هنا فى العلم الحضورى لا فى الحصولى وتعرضه هناك لكون الكلام المذكور
بطريق النقض وهم لم يقولوا هناك بالصورة ايضا واما عدم تعرضه لاحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات
فظاهر جدا اذ الكلام فى الصورة وهم لم يقولوا بها وبانحلالها فضلا عن انحلال صفة غير الصورة ولا
ليس على ايضا سابق الكلام والقول بان قوله مع ان المعلول مباين للعلة شامل له ليس بشئ بل معنى
هذا الكلام ان المعلول ليس عين العلة ولا جزئها ولا صورة حالة فيها على ما هو النزاع فيه وبهذا التحرير
اندفع هنا امور منها ما اورد على قوله وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة بان الكلام ليس فى المعلول والعلة
بل فى العلم بهما انتهى وما اجيب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلولات مما ينحل اليها العلم
بالعلة يظهر فساده مما قررناه ايضا اذ لما كان العلم الحضورى عين المعلوم كان العلة هنا عين المعلول فلو

وجه لحمله على التسامح وتقدير العلم فى كلا الجانبين وان اراد من العلم المقدر العلم الحصولى كان هذا الكلام مع كونه مخالفا لما هم منهم ممنوعا جدا لانا نم عدم الانحلال المذكور ومنها ما قيل انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء اذ لا صحة لادعاء عينية علم الواجب بذاته للعلم بالممكنات لان ذاته ع من جملة المعلومات الجزء فلا يصح قوله لان كون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول وقوله فذلك يقضى اه وذلك لانا قد اشرنا الى ان هناك مقدرا وان معنى قوله وذلك لان اه ان كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لان كون العلم بذاته منطويا على علمه بالممكنات انما يكون بان يلاحظ فى الذات جميع الخصوصيات والصفات الامتزاعية والا فالعلم بالذات من حيث هو هو لا يتصور فيه انطواء علمه بالممكنات الا كانطواء الاصل على الفروع وفساده غنى عن البيان ومن البين ان العلم بالذات بجميع الخصوصيات والحيثيات منطو على علمه بالممكنات كانطواء الكل على الاجزاء وذلك يقتضى ان يكون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول وظهور بطلان كون الانطواء فى كلامهم من قبيل انطواء الاصل على الفروع لم يلتفتا اليه الشارح فى تقرير كلامهم واكتفى بالعينية فالايراد المذكور انما نشأ من التقصير فى تقرير قوله وذلك لان كون اه حيث قال هناك وذلك اى كون التوجيه المذكور اقرب لاجل ان كون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول لا يخرج عن كدر انتهى فبنى عليه ما بنى وقد عرفت حقيقة الحال فى ذلك فافهم الفرق بين التقريرين فظهر من هذا ان المراد من كون بالعلة عين العلم بالمعلول كون العلم بالعلة من حيث الخصوصية عين العلم بالمعلول كما اراده من الانطواء المذكور باحد المتضائفين المشهورين والمراد بهما ههنا ذات العلة وذات المعلول لان التقابل اذا كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلم والمعلوم وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا وان كان بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالاسود والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا واما تقسيم التضاد الى الحقيقى والمشهورى وكذا تقسيم العدم والملكة اليهما بشرط التعاكس فى الحقيقية والمشهورية فيهما على ما فصل فى الكتب الكلامية فانما هو فى الاوصاف المتضادة والمتقابلة بالعدم والملكة لا فى موصوفاتها هذا غاية تقرير الكلام على ما فهمه بعض الناظرين من التوصيف بقوله المشهورين وعندى ان الوصف المذكور ليس مقابلا الحقيقى حتى يجرى المشهورية والحقيقية فى اقسام التقابل كلها ما عدا الايجاب والسلب اذ هو مخالف لتصريحاتهم حيث خصوا ذلك التقسيم بتقابل التضاد وتقابل العدم والملكة كما اشرنا اليه بل المراد هو اشتهار كونهما متضائفين بحيث لا يخفى على احد فعلى هذا يكون المراد منه اعم من ذات العلة وذات المعلول ومن المأخوذ مع الوصف على ما هو الظاهر ههنا اذ العينية والاستلزام فى السؤال الاتى انما يكون بالنظر الى المأخوذ مع الوصف بناء على انهم لم يدعوا الانطواء المذكور وكذا العينية فى تقرير الشارح الاتى العلم بالعلة بذاته من حيث المبدائية والعلية فتدبر وبالله الترفيق

فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور حيث قالوا العلم بالعلة التامة يوجب ويقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ثم انه تع يفصل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولات النازلة من عند اهـا

ح بيده ع

ح بيده ع

ح بيده ع

اما طولا لا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التى لا ينتهى اليه فى
ذلك الترتيب لكنها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهذا معنى قول الشيخ فى الاشارات واجب
الوجود بعد كونه عاقلا لذاته يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء
من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا انتهى وقد اشار اليه فى موضع اخر العناية هى احاطة علم
الاول تع بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به
فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى فعلم الواجب تعالى
بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل وبالجملة فكلمات الشيخ فى مواضع صريحة فى ان العلم
بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما شرحها به الحكيم المحقق وغيره فمرادهم من الانطواء المذكور هو هذا المعنى لا عينية
العلم بالعلة للعلم بالمعلول كما حملت كلامهم على ذلك بحيث لزم عليهم احد الفسادين واذا كان مرادهم ذلك
فلا يلزمهم احد الفسادين الخلاء ذات الواجب تع او كون العلم باحد المتضائفين عين العلم بالاخر اما عدم
لزوم الاول ح فظاهر واما عدم لزوم الثانى فلان السببية المذكورة لا يجرى فى سائر المتضائفين
كالاب والابن اذ لا علاقة بينهما بها يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر بل غايته ان لا ينفك تعقل احدهما
عن تعقل الاخر اذا لوحظ وصف التضائف بينهما ومن البين انه ليس من السببية فى شئ اذ السببية
تقتضى تقدم العلم بالعلة على العلم بالمعلول وغاية وجود التضائف بين الاب والابن يقتضى ان لا
ينفك تعقل احدهما عن تعقل الاخر بحيث يكون التعقلان فى زمان واحد مع التغاير بينهما قطعا هذا
حل كلام السائل وتقريره واما تطبيقه على ما سبق من الش فقد عرفت ان قوله سابقا وذلك لان كون
اه ظاهر فى ان الش حمل الانطواء فى كلامهم على ادعائهم عينية علم الواجب بذاته لعلمه بالممكنات اذ حمله على
انطواء الاصل على الفروع فاسد لكون العلم الاجمالى علما بالقوة ح لا بالفعل فلما حمل على ما حمل ابطل بذلك
ما قيل باستلزامه احد الفسادين اما الخلاء ذات الواجب تع الى الممكنات واما كون العلم باحد المتضائفين
عين العلم بالاخر فان كان ذكر ما قيل ههنا لكونها جوابا من طرف الحكماء عن السؤال الثانى السابق من السؤالين
المذكور بعد الوجه الثامن على المحقق كما هو الظاهر كان الكلام المذكور من الش ابطالا لذلك السند باستلزامه
احد الفسادين ايض فيكون السؤال المذكور معارضة بذلك التحرير متضمنة لمنع استلزام دليلهم
المذكور احد الفسادين المذكورين على ان يكون ذلك التحرير سندا لذلك المنع وتقريره انهم صرحوا بان العلم
بالعلة سبب مستلزم للعلم بالمعلولات فلما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بالمعلولات يلزم ان يكون
علم الواجب تع بذاته منطويا على علمه تع بالممكنات على ما ارادوه فعلى هذا لا نم ان دليلهم على الانطواء المذكور
مستلزم لاحد الفسادين لان ذلك انما يستلزمه اذا كان المراد من الانطواء عينية علم الواجب تع بذاته
لعلمه بالممكنات وليس فليس والحاصل ان عدم كون المراد من الانطواء المذكور عينية علم الواجب تع للعلم

بالممكنات مقطوع به عند السائل فربما يجعله دليلا معارضا لدليل الش الذى اقامه على ابطال تلك العينية وربما يجعله
سند المنع دليل الابطال فما قيل فى الحاصل من ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكره الش وشموله للعلم
السببى مقطوع به عند السائل فربما يجعله معارضا لدليل الش فى ابطال ما قيل وربما يجعله سند المنع دليل الابطال
فقد اشتغل بما لا يعنى اذ الكلام ههنا ليس الا فى الانطواء المذكور وبيان المراد منه نعم اراد وا من الانطواء المذكور
كون علمه تع بالممكنات علما اجماليا لكن مطمح نظر السائل ههنا انما هو تحرير الانطواء كما لا يخفى على اولى النهى
قلت لو سلم انه كذلك اه جواب عن المعارضة المذكورة بحيث يتضمن ابطال سند المنع المتضمن للنقض السابق
باستلزام دليل ما قيل احد الفسادين اما الجواب فبالمنع بان يقال ان اريد بقولهم العلم بالعلة سبب للعلم
بالمعلول الجزئية اعنى العلم ببعض العلل فمسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه كون علم الواجب تع بذاته سببا للعلم
بالممكنات على ما هو مطلوبهم ههنا وان اريد الكلية اعنى العلم بكل علة فمم سواء اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او
من حيث اتصافهما بالعلية والمعلولية على ما هو الظاهر من كلامهم حيث جعلوا علم الواجب بذاته من حيث
المبدئية مستلزما للعلم بالممكنات اما اذا اريد بهما ذاتهما فلانه ح يكون المراد بهما وجودهما الخارجى ولا يلزم
من العلم بالعلة الخارجية العلم بمعلولها الخارجى الا يرى انا كثيرا ما نرى النار ونعلمها ولا يخطر ببالنا
معلولها الذى هو الزمان واما اذا اريد بهما ذاتهما مع وصف العلية فلانهما متضائفان لا يعقلان
الا معا بحيث لا يتصور هنا التقدم والتاخر ولا كذلك السبب اذ يجب ان يكون الاول متقدما على الثانى ولذا
لم يجز اخذ احد المتضائفين فى تعريف الاخر للزوم التقدم والتاخر بين التعريف والمعرف وعدم امكانهما
اى التقدم والتاخر فى المتضائفين وقد حقق ذلك فى المنطق ولو سلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول
فان اريد من العلم بالمعلول العلم بالمعلول فى الجملة فمسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم من ذلك كون علم الواجب تع
علة للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولا لها بالذات اى بلا واسطة شرط او بواسطة شرط كما فى ما عدا
المعلول الاول فمم ولو سلم ذلك ايض فلا نم لزوم الانطواء المذكور له بحيث يكون علم الواجب تع بذاته عين العلم
بالممكنات ~~عين الممكنات~~ كما كان علمه تعالى بذاته عين ذاته فلزمهم كون علم الواجب بذاته عين العلم بالممكنات
عندهم كما سبق من تقرير كلام المحقق ايض هذا هو الكلام فى تقرير قوله لو سلم انه كذلك فلا نم اه واقتفينا فيه
للبعض ولخصنا كلامه مع بعض الزيادة لكن الحق كما نص عليه صاحب المحاكمات ان مرادهم من ذلك القول
ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بكل معلول لها اما بالذات او بواسطة بشرط ولا شك ان الواجب تع
علة تامة مستقلة لبعض المعلول وعلة تامة مع الغير للبعض الاخر من المعلول وانه تعالى يعلم العلة التامة
فى الجميع فالعلم بالعلة التامة موجب للعلم بالمعلول فهو تع عالم بجميع الممكنات وهذا مرادهم فلا وجه للترديدات
المذكورة ولما كان هذا امرا قطعيا سلمه الش وقال لو سلم انه كذلك فلا نم اه يعنى انه لو سلم تلك المقدمة المذكورة
فلا نم انه يلزم منه ان يكون علم الواجب تع بذاته عين العلم بجميع الممكنات على ما اردتم ذلك من الانطواء المذكور

وان اريد من العلم بالمعلول العلم بكل معلول بالذات او بالواسطة صح

هذه المقدمة ممنوعة جدا لان الخصم لا يسلم ان الواجب تع يعلم العلة التامة فى الجميع فافهم

المذكور لا ن غاية المقدمة المذكورة كون علم الواجب بذاته فقط او مع غيره علة لعلمه بجميع الممكنات ومن البين ان ذلك
انما يكون علما اجماليا بها كما ارتم ذلك من الانطواء لو كان ذلك العلم علما بالممكنات وهو مم فضلا عن كونه علما اجماليا بها
وهذا هو المراد من قولنا لانم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمط ههنا ذلك وتوضيحه ان العلم بالعلة اذا كان سببا
للعلم بالمعلول كان اللازم هنا كون علم الواجب تع بذاته سببا لعلوم المعلولات ضرورة ان علمه تعالى بذاته لا يكون
سببا لذاته ولا لعلمه بذاته واذا كان علم الواجب تع بذاته سببا لتلك العلوم كان تلك العلوم سببا للممكنات ايضا لكونه
اى علم الواجب بذاته علما بالممكنات فضلا عن كونه علما اجماليا بها بل ليس علما بعلوم الممكنات ايضا فضلا عن كونه علما
اجماليا بانفس الممكنات ومبنى الكل على ان العلم السببي بالشئ لا يجب ان يكون علما بذلك الشئ فعلم الواجب بذاته
تع سبب لتلك العلوم ولتلك الممكنات ايضا كما اشرنا اليه فتلك العلوم الواجبي كما لا يكون علما بتلك العلوم لا يكون علما
بتلك الممكنات بل اولى فضلا عن كونه علما اجماليا وهذا مراد من قال ههنا من ان العلم السبب ليس عين المسبب اى الممكنات
كما هو الظاهر من سوق الكلام ههنا او العلوم التفصيلية كما هو المحتمل ايضا فكيف يكون العلم باحدهما عين العلم
بالاخر بل الموجود هو الاستلزام بينهما وذا ليس بمطلوب لهم فما قيل من انه ليس مراده انا لا نم ان العلم السبب
عين المسبب الذى هو العلوم التفصيلية كما قيل انه لا يدعيه احد لتغاير السبب والمسبب قطعا فذلك
المنع يكون منعا لمقدمة غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة ففيه ان مراد هذا القائل من ان المسبب هو
الممكنات لا علومها ولو سلم فلا نم انه منع مقدمة غير ملتزمة لان من يدعى ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول
اذا بنى ذلك على السببية كما حرره السائل لزمه ادعاء كون علم الواجب بذاته عين العلوم التفصيلية وان كان
غرضه الاصلى كون علم الواجب بذاته عين العلم بالممكنات وانى يجب ضرورة ان علم الواجب بذاته علما اجماليا بالممكنات فاولى
ان يدعوا كونه علما بتلك العلوم التى هى العلم بالممكنات وعلما بتلك العلوم مرة واحدة لان ذلك العلم السببى
من حيث التعلق بالممكنات عين العلوم التفصيلية وقد سبق ان بعض الافاضل اول قولهم تخليصا للحكيم المحقق عن الايجاب
المحض انشاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل ان علم المصلحة فى مرتبة العلم الاجمالى يصدر منه فى مرتبة العلم التفصيلى وان
لم يعلم المصلحة فى تلك المرتبة لم يصدر منه فى المرتبة التفصيلية والمط ذلك اى والحال ان مطلوبكم
ههنا اى فى القول بالعلم الاجمالى ذلك اى العينية المذكورة لانا نحن وانتم معاشر القائلين بالعلم الاجمالى
نريد ان نحقق علم الواجب تع بحيث لا يفضى الى كثرة فى ذاته وصفاته فعدم الافضاء المذكور يكون باحد
الامرين اما بقيام الصورة الاجمالية بذاته مع او بنفسها وقد ابيتم عن ذلك واما بكون علم الواجب تع بذاته
علما بالممكنات من غير ان يوجد هنا صورة ولو اجمالية كما التزمتم به ومن البين ان كلا من ذلك لا يحصل بمجرد
استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول من غير ان يوجد هنا صورة كما هو مدعاكم فى ذلك الاستلزام فضلا
عن حصول كل منها بالعلم السببى اما عدم حصول مطلوبنا من العلم الاجمالى بذلك الاستلزام فظاهر واما عدم
حصول مطلوبكم به فلان الاستلزام عدم الانفكاك بين العلمين ومن البين انه لا يلزم من ذلك كون علم الواجب

وفيه البين انه لا يلزم من ذلك ص

كقوله

فالجنوح م

بذاته علما اجماليا بالممكنات فلا يحصل مدعاكم الذى هو انطواء علم الواجب بذاته على علمه بالممكنات هذا ويستفاد
من هذا الكلام ابطال سند المنع السابق الضمنى لمعارضة السائل وحاصله انه لو كان العلم السببى للممكنات
عين العلم الاجمالى بها فاما ان يكون ذلك العلم الاجمالى علما حصوليا بصورة اجمالية فيلزمكم الوقوع عما هربتم واما
ان يكون علما حضوريا بان يكون عين الممكنات فى الوجود الخارجى فيرد عليكم المنع المذكور كيف ولو صحت
العينية المذكورة لزم احد الفاسدين لمن قال فى تقرير هذا الكلام منا انه اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا
ان العلم بذاته سبب للعلم الحصولى بقيام الصور العلمية لاستعدادة لاستلزامه كثرة الصفات الحقيقية التى
هى الصور ولا صورة اجمالية لاستلزامه ايضا كثرة الصفات حقيقة كانت او اعتبارية بناء على ان لتلك
الصورة الواحدة اعتبارات حاصلة للذات والكل خلاف مذهبكم والحاصل ان العلم السببى ان كان عين
العلم الاجمالى بالممكنات يرد عليكم المنع المذكور وان كان غيره كان الاجمالى صورة قائمة بذاته تع فيلزم تكثر
الصفات ثم قال والاولى للشيخ لانكم تريدون بدل قوله لانا نريده وغاية توجيهه انا نريد فى مدعاكم هذا
اى تحقيق علم الواجب بالممكنات من غير محذور ولا يسعكم خلافه فيكون المنع المذكور منع المقدمة الملتزمة
عندكم ثم بنى على هذا تقرير الابطال الضمنى لسند المنع الضمنى للمعارضة السابقة انتهى فمثله كمثل من يحمل
الاحمال من غير ان يحصل له الاثقال وذلك لانه قرر ولا كلام الشيخ بما يخالف المرضى عنده بل للواقع ايضا لان العلم
الاجمالى اذا كان بقيام الصورة الوحدة بذاته لا يلزم هنا تكثر فى الصفات واما اعتبارات تلك الصورة فلو سلم
ان لها ثبوتا ما لكنها ليست بصفات قطعا مع ان تلك الاعتبارات اجمالية ايضا فى مرتبة العلم الاجمالى ولو
كان الامر كما زعمه يلزم كثرة الصفات فيما ذهب اليه الشيخ من العلم الاجمالى ولا يقول به احد وثانيا بنى على هذا
التقرير الفاسد عدم اولوية عبارة الشيخ المذكورة وادعى اولويته ان يقال لانكم تريدون ولم يدر ان
عبارة الشيخ كما قررناه ادخل فى الالزام المطلوب ههنا وثالثا بنى عليها تقرير الابطال الضمنى لسند
المنع الضمنى بان يقال لو كان العلم السبب عين العلم الاجمالى بالممكنات فاما ان يكون علما حضوريا بها
بها فيلزم احد الفاسدين او حصوليا فيلزم تكثر الصفات ولم يدر انه على هذا يلزم اضمحلال تحقق الشيء فى
العلم الاجمالى فكيف يتصور ان الشيء المحقق هدم تحققه بعد ما شيد اركانه وكل ذلك نشأ من قلة التأمل
وسوء التدبر فى المقام فلا وجه فى تقرير الكلام ما اشرنا اليه اولا من غير ملاحظة على الشيخ المحقق لا فى تقريره
ولا فى عبارته واما ما قيل فى تقرير قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام بل الاستلزام يقتضى التعدد و
التكثر وما قيل ايضا لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة كالعلوم بالممكنات فيلزم التكثر فى صفاته
فقد رده الفاضل المحشى الاول بانه وان كان كذلك لكنه خارج عن غرض الشيخ ههنا من ان دعوى العينية
لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فضلا عن استلزام السبب الثانى بان مثله كمثل حامل الاشرية من غير علم منه
ببيت العروس ولم يدر ان القول الثانى تأييد للقول الاول بل دليل وغرضهما معا تقرير كلام الشيخ بان يقال

يقال ان مدعاكم معاشر اصحاب الانطواء لايتم بمجرد الاستلزام اذ الاستلزام يقتضي التعدد والتكثر لجواز
استلزام امر واحد امورا متكثرة كالمعلوم فلا يكون علم الواجب تع بذاته علما بها فضلا عن كونه علما اجماليا
بانفس الممكنات بل يلزم هنا تكثر الصفات احدا فكل منهما راح الى بيت القروس مع الاشربة والفلوس وكان
جلوسا على الارائك في الفلوس جمع فلس وهو وقت الصباح م واعلم انهم ذكروا التكرير لما سبق لفائدة دفع توهم ان يكون لهم دليل
اخر صحيح على حديث الانطواء كذا قيل والاولى ان يقال ان ذكره فيما سبق انما هو على ان يكون سند الجواب عن
السؤال الثاني من السؤالين السابقين وابطال الشق هناك اياه ابطال لذلك السند وذكره هنا مستقلا
وابطاله بما سيأتي ولك ان تقول اورده ثانيا ليبطله بامر غير السابق كما ستطلع عليه لاينطوي في
حضور الاخر والا لزم الخلل احد المتباينين الى الاخر او كون العلم باحدهما عين العلم بالاخر والكل بسط
قطعا ولو فرض بين تينك المتباينين اي نسبة من العلية والمعلولية وغيرهما لان ذلك الفرض لايدفع لزوم
احد الفسادين لهم ههنا ولو صح ما ذكروه اشارة الى نقض اخر لدليلهم او لحديث الانطواء يعني
لو صح ما ذكروا من ان علمه تع بذاته انما يكون بالعلم باحوال ذاته ومن جملتها كونه مبداء للممكنات فيعلم تلك المبدئية
بعلم بذاته وهذا عين العلم بالممكنات ايضا فلا يكون حاجة في كون علم بذاته علما اجماليا بالممكنات الى ان يقولوا
بان كون علمه بذاته علما بالممكنات انما هو بان علمه بذاته علم بكونه مبداء للممكنات فهو علم اجمالي بها وتلخيصه
ان مدار الاستدلال انما هو على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية والمبدئية ففي هذا
نكون علم الواجب بذاته علما اجماليا بالممكنات باعتبار العلم بمبدئيته لها المندرج في علمه بذاته جار في كون علم
الواجب بذاته علما اجماليا بالممكنات باعتبار العلم بمغايرة ذاته لها المندرج في علمه بذاته ايضا مع انكم لا
تقولون به قطعا فيكون نقضا الزاميا وهذا مع وضوحه من عبارة الشق خفي على بعضهم فزعم انه نقض اجمالي
لدليلهم باجراء خلاصة الدليل فينا اذ مدار الاستدلال انما هو على اعتبار النسبة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين
مع الذات ولا مدخل فيه لخصوص العلية والمبدئية بل المدخل فيه انما هو لمطلق النسبة ومن جملتها المغايرة فيجري
خلاصته فينا بان يقال كل واحد منا يعلم ذاته واحوالها ومن جملتها مغايرته لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين
مع وصف المغايرة لايستلزم العلم بالمغاير الاخر كما في العلة والمعلول فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما
بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل لا بالقوة بعنوان المغايرة مع ان الحكم المذكور متخلف فينا قطعا ولا يخفى ان هذا
لا يلزم من العبارة اصلا ومع ذلك فالفرق بين العلم بالمبدئية وبين العلم بالمغايرة ظاهر لان غاية العلم بمغايرة
ذاته لما عداه انما هو بانه ليس عينه وانه منفك عما عداه ايا كان فالعلم الاجمالي هناك علم بالقوة لا بالفعل
ولا كذلك العلم بالمبدئية لجميع الممكنات اذ لابد فيه من العلم بها بالفعل ولو اجمالا فلا جرم ان قطعنا على ان علمنا بغيرنا
حصولي وكلامهم في العلم الحضوري كما قيل لكن الكلام في العلم بالمغايرة التي هي من احوال الذات على ما قرره الناقض
المذكور وفي كون هذا العلم علما حصوليا نظر لا في العلم بالمغاير الذي هو العلم الحضوري هذا وامّا ما قيل من ان هذا

ولا يخفى ما في هذا من التعسف الا يخفى

لكفى في ذلك علمه بجميع ما عداه فانه مغاير للممكنات

كما يشهد

النقض على التقرير السابق ليس بشئ ايضا اذ لهم ان يقولوا الخصوصية العلية مدخل في الاستدلال اذ ليس حضور احد المتغايرين اللذين لا علية بينهما عند الاخر كحضور المنفعل عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدأية والعلية هذه النسبة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندهم عين الذات فالعلم بالذات يفيض الاشياء بسببه عن الذات وتحصيل النسب انما هو بعد فيضانها وذلك الفيضان هو تعقل الواجب تلك الاشياء في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة في مرتبة العلم الاجمالي ففيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انه لا يكون حضور احد المتغايرين عند الواجب تع المغايرله كحضور المنفعل عند فاعله نعم لا يكون كذلك بالنظر الى غير الواجب تع واما ثانيا فلما قدمنا من ان تلك الخصوصية كالمبدئية نسبة متأخرة بين الواجب والممكنات فما يلزم احدهما يلزم الاخر ثم ان تلك الخصوصية انما تنشأ من خصوصية المعلول على ما حققه في حواشي التجريد فيلزم كون العلم بالممكنات سابقا على العلم بتلك الخصوصية وايضا ان كانت تلك الخصوصية امرا انتزاعيا لا يصح صدور المعلولات الذاتية عنه تعالى في الازل بتلك الخصوصية بل لا يصح صدور المعلول بها مطلقا وان كانت امرا اعتباريا له ثبوت ما في الجملة او امرا موجودا مغايرا للذات لزم الكثرة في صفاته وان كانت عين الذات لزم الكثرة الذاتية لما تقرر عندهم من انه لابد لكل علة من خصوصية مع كل معلول في الواقع واما ثالثا فلانه لو كان تحصيل تلك النسب اعني المبدئية والمعلولية بعد فيضان الاشياء عن الذات ولم يكن تلك النسب معتبرة في مرتبة العلم الاجمالي لم يكن علم الواجب بذاته علما اجماليا بالممكنات على ما هو مدعاهم ضرورة ان الواجب تع لم يكن عالما بمبدئيته لها في تلك المرتبة ح على ما ذكره حتى يكون عالما اجماليا بالممكنات في تلك المرتبة وقد عرفت انفا ان العلم بالخصوصيات لا يقتضي كون علمه تع في تلك المرتبة علما اجماليا بالممكنات اذ لا تقرر للخصوصية في تلك المرتبة ايضا والحق ان دليلهم ظاهر فيما ذكره الشارح وان النقض لا يندفع بما بينا في ظاهر كلامهم ويؤدي الى خلاف الواقع بل هو اول الكلام عليهم وستعرف منا تقرير مرامهم بحيث يندفع كثير من المفاسد عنه كما اشرنا اليه في الجملة في تحقيق كلام الشفاء

ثم اي بعد ما عرفت النقض الوارد عليهم المذكور انفا انهم ذكروا ان علمه تع بالاشياء حضوري اذ علمه تعالى بذاته حضوري عندهم والحال ان المعلوم في ذلك العلم هو بعينه الصورة العينية اي الخارجية بدون ان يوجد العلم الحضوري المرتسمة فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يوجد العلم الحضوري الذي ذكروه هنا فلو كان علمه تعالى بالاشياء حضوريا كما ذكروا ومن جملتها الحوادث يلزم اما قدم الحوادث او حدوث علم الواجب بها وكلا بطل ومع قولهم بذلك الحضور ويكون الواجب تع علة لجميع الاشياء والحال ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول بل المعلول مباين لها ليس عينها ولا جزئها ولا صورة حالة فيها على ما هو مذاقهم يلزم ان ينطوي احد المتباينين تحت الاخر فيلزم اما الحلول احد المتباينين الى اخر واما ان يكون العلم باحدهما عين العلم بالاخر هذا فمحصل هذا الكلام اشارة الى ايراد النقض عليهم بوجهين اخرين غير ما اشار اليه بقوله سابقا ولو صح اه آخرهما من قوله ثم انهم الى قوله ومن البين وهو لزوم قدم الحوادث او حدوث

او حدوث علم الواجب بها كما اشرنا اليه وثانيها الى قوله فالمخلص اه وهو اما لزوم الخلال احد المتباينين الى الاخر واما لزوم
كون العلم باحدهما عين العلم بالاخر وهذا النقض غير النقض الذى اشار اليه الش سابقا على حديث الانطواء من كونه
مستلزما لاحد الفسادين اما الخلال ذات الواجب الى الممكنات واما كون العلم بالعلة عين المعلول وهو ظاهر وعندى
ان النقض الثانى الذى اشار اليه الناظرون ههنا مشار اليه سابقا قبيل قوله ولو صح اه بقوله وحضور
احد المتباينين لا ينطوى فى حضور الاخر كما اشرنا اليه هناك فالمقصود ههنا انما هو النقض الاول بل نقول
ان النقض الاول اعنى لزوم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب بها لا يرد ذلك على من قال من اصحاب الانطواء
والحضور ان العلم الحضورى منحصر فى العلم بالمعلولات الذاتية وان علمه تع بالحوادث والمتشكلات حصولى وان كان
علمه تع بصورها المرتسمة فى العقول حضوريا كما اشار اليه الطوسى سابقا لكنه مندفع بان القائل بالانطواء
غير منحصر فيه وتحرير الطوسى مرادهم بذلك غير تام مستبعد جدا كما اشار اليه الش فى الوجه السابع من وجوه ابحاثه
وان لم يتفطن له البعض هنا وهناك وما قيل من ان النقض الثانى المشار اليه ههنا مندفع ايض بان للعلم عندهم
اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبداء الادراك والانكشاف فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة
الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثانى كما
اتفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضورى والحصولى هو المعنى الاول لا الثانى فلا يلزم
الخلال احد المتباينين الى الاخر ولا كون العلم باحدهما عين العلم بالاخر فليس بشئ لان الصورة الحاضرة عند
المجرد المنقسمة الى الحضورى والحصولى اعم من ان تكون عين الصورة الخارجية كما فى العلم الحضورى او غيرها
كما فى العلم الحصولى صرح به فى حواشى التهذيب واذا كان تلك الصورة عين الصورة الخارجية يلزم احد الفسادين
قطعا فلا فائدة ههنا فى بيان الاطلاقين المذكورين ولعله لهذا قال لكن للش المحقق ان يقول قد دل قولهم
الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئى ولو بوجوه كلية منحصرة فى فرد على انها موقوفة على كونها معلومة
بالمعنى الاول ولا يكفى فى ذلك مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات فى مرتبة العلم الاجمالى معلومة
له تعالى بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد السابقة او علما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته
تع اذ لا موجود فى ذلك المرتبة الا ذاته او لا يكون معلومة له تعالى بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار
الموقوف على العلم بمعنى الصورة الذى ينبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول كما يشير اليه بزيادة
الارادة المنبعثة ولذلك اضطر الشيخ فى الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته قبل صدور المعلول
الاول انتهى ولا يخفى على الفطن انه لا حاجة الى التطويل المذكور فى تقرير مرام الش من النقض الثانى كما اومأنا اليه
فى دفع ما اورده عليه انفا وانما اوقعه فى ذلك زيادة الش فى اخر كلامه الارادة المنبعثة مع ان الش فى المقام
الاتى فى بيان المخلص لهم الا يرى انه لو كان المعلولات فى مرتبة العلم الاجمالى معلومة له تع بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا
يلزم المفاسد من جملتها صدور المعلولات عنه تعالى ايجابا لا اختيارا فلا وجه لجعل هذا اللازم مقابلا للزوم المفاسد

عليهم ح نعم اشار الشيخ فيما سيأتي بزيادة الارادة المنبعثة الى ان المخلص الاتي انما يكون مخلصا لهم اذا قالوا
بصدور المعلولات عنه تعالى بالارادة والا فلا فمثله كمثل من تشبث بالذيل ولا يدري من يكون به انيل هذا ثم
اقول بتوفيق الله تعالى ومنه لهم ان يقولوا في دفع تلك المفاسد علم الله تعالى بذاته عبارة عن تميز الذات عند
ولم يكن هنا تعدد لا ذاتا ولا اعتبارا كان الذات بذاته تميز الذاته فكان عما وعالما ومعلوما وعلمه تعالى
بالاشياء عبارة عن تميز الاشياء عنده وذلك التميز اضافة محضة حاصلة بمجرد تعلق الذات ازلا الى ظلمة العدم
وبحره فتميز الاشياء مجملة له تعالى ولا يقولون ان ذلك التميز باشباحها وامثالها او بصورها الحاصلة له تعالى
حتى يلزم في الثاني تكثر كل منهما قيام الصورة بذاته مع ان كل منهما اقاويل مختلفة بل يقولون ان علمه تعالى الذي
هو عين ذاته لما تعلق وتوجه في الازل الى ظلمة العدم اتصف الممكنات المعدومة بالتميز عنده لا بمعنى انه الممكنات
ثابتة في نفسها بل بمعنى انها تميزت له تعالى واتصفت بكونها ممكنات فبذلك التميز صدر عنه المعلول الاول مع
ما هو مكنون فيه فهو علم تفصيلي بالنسبة الى الواجب تعالى وعلم اجمالي بالنسبة الى باقي المراتب وهكذا سائر
المعلولات الذاتية وكذا الحوادث والمتشكلات كلها متميزة في اوقاتها صادرة عنه تع بذلك التميز التفصيلي حاضرة
لديه تعالى فالكل متميز له تعالى اجمالا بذلك التعلق ومتميز تفصيلا عند صدوره عنه تعالى فذلك التميز صادر
عنه تع ايجابا بمقتضى الذات وتعلقه وبواسطته يصدر المعلولات عنه اختيارا فلا يلزم عليهم الايجاب المحض
ويتم الجواب عن السؤال الثاني السابق على مسلكهم ايضا ولا يكون في حديث الانطواء فساد اصلا من لزوم الانحلال
او كون العلم بالعلة او باحد المتباينين عين العلم بالاخر او بالمعلول لان علمه تعالى بالكل تفصيلا على ما قررناه
مندمج في علمه الاجمالي الذاتي الذي هو تعلق الذات بالكل اجمالا من غير ان يوجد هناك صورة قائمة بذاته تعالى
وهذا حاصل ما ذكره صاحب المحاكمات في تحقيق كلام الشيخ وهو صريح الاشارات في مواضع وان ابى عنه ظاهر
بعض المواضع الاخر منه وهو ايضا صريح ما في الشفا الذي نقلناه سابقا كما حققناه واما الذي فهمه الرازي
من كلام الشيخ فانه التجاء الى قيام الصور بذاته تع فليس بشيء اذ لا ضرورة تلجيه اليه على ما حققناه وان اوهمه بعض عباراته
الاشارات والشفاء وما حكاه في بعض رسائله ايضا على ما بينا حقيقة الحال فيه ثم اقول الى تفصيل ما قررناه لك
انفا في توجيه كلماتهم اشار بعض الافاضل في رسالة مستقلة له حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري
المعبر عنه بدانستن بل في العلم بمعنى دانش وحقيقته انه نور تجلى به الاشياء وتميز بعضها عن بعض وهو قد
يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون
نورانيا بقيام ذلك النور به ولما كان ذاته نور الانوار كان ذاته بذاته في اجلى مراتب الظهور لذاته من غير خفاء
في ذاته اصلا فكان ذاته عما وعالما ومعلوما من غير تعدد بينها لا ذاتا ولا اعتبارا ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول
الاول ومصدريته له نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول
بما فيه من الوجوه والاعتبارات لكونه صادرا عنه من كل وجه مندمجا علمه في علمه بالمصدرية والا لم يكن مصدرية له

له معلومة بالوجه الاكمل وهكذا باقى المعلولات الى غير النهاية فيكون علمه الذى هو عين ذاته وهو نور الانوار ومظهر يتجلى به
كلها هو فى السلسلة كليا كان او جزئيا دفعة وكذا صفات تلك المعلولات واعتبارانها تع معلومة له تعالى لكونها بتلك
الاعتبارات صادرة عنه تع ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات ففعله تعالى علم بسيط مشتمل
على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الاجزاء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحصل عند السؤال عن مسئلة
على التفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ماوقع فى كلام الشيخين ان علمه تعالى منطو على العلم بالكل انطواء النواة
على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبداء للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلى
المرتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية على الترتيب الذى يقتضيه العناية الازلية
اى كان علما بذاته من حيث مصدرية للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلما حضوريا بالمعلول الاول
من حيث مصدريته للمعلول الثانى سببا لوجوده فكان وجود تلك المعلولات مع ما يشتمل عليه من الصفات والاعتبارات
فى مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بها مرتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد فى تلك المرتبة الا الاضافات
وهى لا تخل بوحدانيته تعالى لانها راجعة الى اضافة المبدئية ولا شك فى اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلى
اربع الاول ما يعبر عنه فى الشريعة بالقلم والنور وعند الصوفية بالعقل الكلى وعند الحكماء بالعقول فالعلم
الذى هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكمون فيه عند الواجب فهو علم تفصيلى بالنسبة الى العلم
الاجمالى البسيط الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى سائر المراتب والثانية ما يعبر عنه فى الشريعة
باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلى وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة فاللوح المحفوظ مع ما
ينقش فيه من صور الكليات والجزئيات حاضر بذاته عند الواجب فهو علم تفصيلى بالنسبة الى ما فوقه من المرتبتين
والثالثة كتاب المحو والاثبات وهى القوى الجسمانية التى ينقش فيها صور الجزئيات وهى المنطبعة فى الاجرام
العلوية والسفلية فتلك القوى مع ما فيها حاضرة بذواتها عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من
الاجزاء العلوية والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذواتها عنده تعالى فى مرتبة الايجاد فتلك المراتب
الاربع علوم باعتبارين الاول اجمالا والثانى تفصيلا انتهى ملخصا لا يقال على ما قررته وايدته يكون
علم الكل مندرجا فى العلم الاجمالى البسيط ومنطويا عليه تعالى على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة
مع ان الشيخ رده فى بعض رسائله حيث قال انه لا احاطة للنواة بالشجرة كيف وليس فيها شجرة بالفعل
فلا يكون عالما بها وهو ظاهر فادعى الظهور فيه لانا نقول لسنا ههنا بصدد قبول ايراد الشيخ عليهم على
انه لا يلزم من ان لا يكون فيها شجرة بالفعل ان لا يوجد ههنا علم بها فان اراد من العلم المنفى العلم التفصيلى
فمسلم لكنه غير مفيد وان اراد العلم الاجمالى فعدم وجوده هناك منشأ ذلك عدم الفرق بين العلم الاجمالى
والتفصيلى هناك لا يقال حاصل ما قررت فى توجيه كلامهم ان العلم الاجمالى البسيط عبارة عن تعلق الذات
بتلك الاشياء دفعة فى تلك الدفعة يتميز الاشياء له تعالى مجملة وبذلك التميز يصدر عنه المراتب وايدته

قوله ما يعبر عنه فى الشريعة ان لا يقال العالم حادث فى الشريعة
فيلزم حدوث علم الواجب لامتناع حدوث العلم التفصيلى ولا بأس به
الازل لانا نقول اللازم حدوث العلم التفصيلى بعلم البسيط الاجمالى الازلى
ان كان الكل معلولا له تع فى الازل بعلم البسيط صدور المعلول الاول عنه
على ما قررناه وما قيل من ان الشريعة لا يسلم صدور المعلول الاول عنه
على ما قررناه والا لزم قدم العالم ففيه انه على ما قررناه لا يلزم صدوره
بالايجاب والا لزم قدم العالم المحض وهو المحذور وانه لو سلم صدوره
المعلول الاول عنه تعالى بالايجاب ايضا ولو بالاختيار المجامع للوجوب فلا نسلم انه
يلزم منه قدم العالم الذى هو المحذور وقد سبق ما يتعلق بذلك فى بحث
الصفات فتدبر

قوله الثالث كتاب المحو والاثبات وهى القوى المنطبعة فى الاجرام اورد عليه
انه كيف يكون محو وجود الاعراض بدون محالها واجيب بانه يكون حضورها
مع انه مستلزم لوجود الاعراض بقاء على حضور الاجرام المسبوق بالاعتبار ومعروف
فى القوى المنطبعة فى كل جسم بقاء على ان ايجاد الجسم المسبوق بالاعتبار الفلك الاول هذا ولا يخفى
المتقدم على الفلك الثانى بناء على ان ايجاد الفلك الاول احتاج الى الصور
على التصور الجزئى له قبل الايجاد ثم نقض هذا بايجاد الفلك الاول احتاج الى شىء اخر
مافيه فان القوى المنطبعة من قبيل الجواهر وان احتاج الامر الى الهيولى فالاحتياج الى الصور
النوعية لا بقضى العرضية واحتياج الامر الى عبروا عنها بالقوى الجسمية الا يرى انهم عبروا عنها بالنفوس الصور
فى الوجود لا بقضى انها منطبعة اذ كانت فى الافلاك ثم انهم صرحوا بانتقاش الصور فى
بعض نفوسها منطبعة وكانت عرضا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال والجواب
القوى ولو كانت عرضا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال والجواب
حمل القوى مع ما فيها من الصور فى القسم الرابع اعنى من كلام الشيخ
وسماها كتاب المحو والاثبات ثم ان المتغيرات والمادیات معلومة له تع
وتحقيق صاحب المحاكمات ايضا من ان المتغيرات والمادیات معلومة له تع
بالعلم الحضورى الجزئى لا بطريق الانتقاش على ما سيجىء الى انتقاش القوى لما كان
فى القوى المنطبعة فاقيل انه لا نسلم ان شيئا من الاشياء حاضر
التغير والالة المجسمة لجعله قسما ثالثا ليس بشىء لان تلك القوى لما كانت
فى القوى المنطبعة فلا وجه لجعله قسما ثالثا ليس بشىء لان تلك القوى لما كانت
مدبرة لتلك الاجسام عندهم وكانت صورها منتقشة فيها ناسب جعلها قسما آخر
مغايرا لبعض الاجسام والحاصل ان مراتب العلم التفصيلى عند الحكماء اربعة الاول
العقول مع ما فيها من الصور الثانية النفوس الفلكية مع ما فيها من الصور
الثالثة القوى المنطبعة مع ما فيها من الصور الرابعة الاجسام العلوية والسفلية مع
ما فيها من الصفات والاعراض هذا غاية تحقيق كلام الشيخ
الانطواء الواقع فى كلامهم وبعد فى الزوايا خبايا بسطنا بعضها فى صدر المبحث
من بحث العلم فى الكلام على صاحب المحاكمات الذى مبنى تحقيقها ههنا على ما ذكره وعلى
الحكيم المحقق ايضا فى توجيه قولهم انه لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلى فتذكر بالتأمل
الثاقب والله الهادى

بدانشنبی ۵

ذلك بما فصله بعض الافاضل مع ان ذلك الفاضل صرح فی اول کلامه بانه لیس الکلام ههنا فی العلم بمعنی التمیز بل بمعنی
دانش وحقیقته انه نور یتجلی به الاشیاء ویتمیز بعضها عن بعض فقد صرح فی ان المراد بالعلم الاجمالی هو النور
المنبسط علی ظلمة العدم فما ذکرته لا یوافقه لانا نقول کلامه فی تعریف العلم اعنی قوله یتجلی به الاشیاء ویتمیز بعضها
عن بعض صریح فیما قررناه ایضا وتحقیق هذا انهم لما جعلوا علمه تعالی عین ذاته فلم یصدر عن الذات البحت ذلك
التعلق لم یتمیز الاشیاء له تعالی ولا یصدر عنه المراتب واما تعلق الذات بذاته تعالی فضروری من غیر اقتضاء
التعدد والاثنینیة هنا وذلك التعلق هو علمه تعالی بغیره من الممکنات ومن البین ان ذلك التعلق عین صدور
الممکنات عنه اجمالا وتفصیلا بالذات وان تعدد بالاعتبار وهذا معنی قول ذلك الفاضل ان علمه الذی هو عین
ذاته وهو نور الانوار یکون مظهرا ومتجلیا له کل ما هو فی السلسلة من الکلیات والجزئیات فقه ذلك التعلق
وهو الذی عبر عنه ایضا فی مواضع بالعلم بالمبدئیة صادر عنه تع ایجابا والممکنات صادرة عنه تع بواسطة
اختیارا فلا یلزم علیهم المفاسد من لزوم الانحلال او کون العلم بالعلة عین العلم بالمعلول او العلم باحد المتباینین
عین العلم بالاخر ولا احتیاجهم الی التزام قیام الصورة بذاته تعالی مخالفا لاصولهم کما التزمه الشیخ علی ما عزوا
ولا الی التزام قیامها بالعقول کما التزمه الطوسی کما سبق والی التزام ما ابداه بعض المتاخرین ولا الجهل
ببعض الاحوال والاشیاء علی ما یتبادر من حدیث الانطواء انطواء النواة علی الشجرة ولما کان ذلك العلم علی
الوجه اللایق علی ما هو نفس الامر الواقع بذلك العلم انما هو الموجودات الواقعة فی نفس الامر کان صدور
الاشیاء عنه تع فی مرتبة العلم التفصیلی بالارادة المنبعثة عن ذلك العلم الاجمالی لان ذلك العلم انما هو
العلم علی الوجه اللایق وقد اشار الیه صاحب المحاکمات ایضا فلا کلام ایضا فی تلك الارادة المنبعثة عن ذلك العلم
کما اشار الیه الشیخ فیما یأتی فلا بینا فی هذا ما تقرر عندهم من ان الافعال الاختیاریة مسبوقة بالتصور الجزئی
ولو بوجوه کلیة منحصرة فی فرد هذا وبهذا التحقیق ظهر تحقیق قوله الاتی فالمخلص لهم ان یلتجؤا مع اندفاع
قوله بعد وفیه ما اشرنا الیه سابقا فلا بیان بعد هذا البیان وعلی الله التکلان ثم یستفاد من ظاهر کلام ذلك
الفاضل ان العلم الذی هو عین الذات وهو نور الانوار یسری الی القوابل اجمالا وتفصیلا فیصدر الممکنات
عن الذات بذلك السریان مع ان الصدور المذکور عین السریان والسار لیس الا العلم الذی هو عین
الذات فعلی هذا یلزم المفاسد السابقة لکن بعد تنقیح مرامه بما حققناه من کلامه بکلامه لا غبار علیه
ولا علی حدیث الانطواء فلیحافظ علی هذا وکن من الشاکرین فالمخلص لهم اه الظاهر انه تفریع
علی ما اشار الیه من التفویض علی حدیث الانطواء لقربه ولاقتضاء سوق الکلام ایاه یعنی اذا بطل
ما قیل من حدیث الانطواء باستلزامه انحلال ذات الواجب الی الممکنات ای احد المتباینین الی الاخر وکون
العلم بالعلة عین العلم بالاخر وکل ذلك یستلزم الایجاب المحض حیث لم یجوزوا قیام الصورة بذاته تع ولا
المثل الافلاطونیة بابتنائه علی ما ابداه بعض المتاخرین فلا مخلص لهم عن المفاسد المذکورة حیث یندفع

يندفع عنهم السؤال الثاني السابق من السؤالين السابقين بل الوجه الثامن من الوجوه السابقة ايضا بناء على انهم
انما قالوا بالانطواء لدفع الايجاب المحض في صدور الممكنات عنه تعالى سوى ان يلتجؤا الى ما قدمناه من ان اعيان
الموجودات باعتبار وجودها الخارجي معقولة بذواتها وان لها اعتبارين اعتبار كونها علما واعتبار كونها معلومة
له تعالى وانها بالاعتبار الاول صادرة عنه ايجابا وبالاعتبار الثاني صادرة عنه تعالى اختيارا فعلى هذا لا يلزم
المفاسد المذكورة ولا الايجاب المحض ويندفع عنهم السؤال الثاني والوجه الثامن ايضا لكن قد عرفت ما فيه ايضا من
ان احد الاعتبارين في العلم الحضوري عين الاخر فليس هنا الا وجود واحد واعتبار كونه صادرا عنه تعالى ايجابا
واختيارا معا بمجرد الاعتبارين الموهومين تعسف لا يرتضيه الفطرة فيلزم عليهم المفاسد والايجاب المحض واما فيما
ذكرناه من قيام الصورة الوحدانية الاجمالية بذاته تعالى على سياق مذهب المتكلمين ففيه مخلص عن المفاسد الواردة
عليهم وعن الايجاب المحض بحيث يندفع عنه السؤال الثاني والوجه الثامن ايضا نعم في التوجيه المبني على ما ابداه بعض
المتاخرين مخلص لهم عن المفاسد جميعا لكنه احتمال لم يذهب اليه احد مع انه في الحقيقة قول بالمثل الافلاطونية
وقد ابطلوه هذا ولعل هذا مراد كثير من الناظرين ههنا حيث قالوا في توجيه قوله فالمخلص اه يعني المخلص لهم عما اورد
على حديث الانطواء من النقض والابطال وذلك لان النقوض المذكورة انما نشأت من الايجاب المحض اذ لو قالوا بصدور
الممكنات عنه تع اختيارا ولا بد له من سبق العلم بها لا يلزم عليهم شيء من المفاسد ويتم الجواب عن السؤال الثاني ايضا ولهذا
قرر في المخلص الايجاب والاختيار بالاعتبارين ~~فمرادهم من هذا البيان هو ان المخلص عليهم~~ واما جعل هذا المخلص اشارة
فقط الى المخلص عن السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء فبعيد من سوق الكلام جدا وبهذا التقرير اندفع ما اورد
عليهم في تقرير المخلص بما قرروه اولا بان المعلولات المعقولة بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الش عليهم
في العلم الاجمالي وثانيا بانه لو سلم كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لا عن لزوم حدوث
علم الواجب ولا عن لزوم انطواء احد المتباينين على الاخر مع انهما من جملة النقوض الواردة عليهم كما اشار اليه الش
ايضا وثالثا بانه على هذا يلغوا التعرض فيما التجؤا بالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورد على ما قيل ما
يتعلق بهما ورابعا بانه تخليص ما قيل ينافي غرض الش ههنا لان غرضه بيان انه لا بد من الالتجاء الى ما ذكرنا من
الجواب عن السؤال الثاني من السؤالين المذكورين بقولنا فان قلت في الموضعين انتهى ووجه الاندفاع اما اولا
فلان ايراد الش عليهم ههنا في العلم الاجمالي وفي جعله عين العلوم التفصيلية عندهم فلا ينافي كون المعلولات
معقولة بذواتها كما اشار اليه في المخلص اذ يكون كلامه المشتمل على ذلك مخلصا عن الايراد السابق واما ثانيا
فلان هذا المخلص على تقدير تمامه يخلصهم ايضا عن لزوم حدوث علم الواجب وعن لزوم انطواء احد المتباينين
على الاخر وذلك لان الحادث ح انما هو اعتبار كونه موجودا خارجيا لا اعتبار كونه علما والمحذور في حدوثه
ولانه لا محذور في انطواء احد المتباينين على الاخر باعتبار كونهما علما والمحذور انما هو في انطواء احدهما على الاخر
من حيث اعتبار ذاتهما وثالثا لا نم لغوية التعرض فيما التجؤا بالايجاب والاختيار اذ قد عرفت ان النقوض

الجاعل هو الكلنبوي م
المورد هو الكلنبوي م

الواردة عليهم مستلزم للايجاب المحض بل مبناها عليه وأما رابعا فلانا لانم ان تخليص ما قيل ينافي غرض الش ههنا وانما
يلزم المنافاة لو اكتفى في المخلص المذكور كونه مخلصا عن النقوض فقط وقد عرفت ان المعنى ان المخلص لهم عن النقوض
بحيث يندفع عنهم السؤال الثاني ففي تفسيرهم المذكور اشارة الى انه لابد من الالتجاء الى ما سبق والحق ان النقوض المذكورة
مبنية على عدم وجود امرين ولو بالاعتبار وهو مدار دفع السؤال الثاني بل على الوجه الثامن ايض فالنزاع في
مثله غير لايق بل الظاهر بمقتضى القرب ما اشاروا اليه وتحقيقه ما قررناه هذا وقد عرفت منا في القول السابق
تحقيق هذا المخلص لهم بحيث يندفع عنهم النقوض ههنا مع اندفاع قوله وفيه ما اشرنا اليه سابقا عنهم بما لا مزيد
عليه وأما ما قيل من انا نقول بتوفيق الله لهم مخلص عن السؤال الثاني وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه
اهل الاشباح من ان العلم بالشئ انما هو بحصول شبحه ومثاله المخالف له في الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة
خاصة بها يكون ذلك المثال مبداء وسببا لانكشاف ذلك الشئ على النفس مع تباينهما في الواقع وقد تقرر عند
الكل ان علم الواجب تع بل جميع صفاته ليست مجانسة لعلم المخلوقات وصفاته فلو سلم ان التحقيق ان العلم بالشئ
انما هو بحصول نفسه في الذهن لا بحصول شبحه ومثاله فيه في علم المخلوقات فلم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك
بل بان يكون بين ذاته وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تع مبداء
لانكشاف جميع الاشياء على ذاته مع التباين بينهما في الماهية والوجود فيكون علمه بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات
والتغاير بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذي المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل
الشبح ولما لم يكن علمه تع بالمعلولات بحصول صورها العلمية في ذاته تع بل بحضور الذات الحاضر بذاته عند ذاته
كان علمه تع بها حضوريا كعلمه تعالى بذاته لا حصوليا كعلومنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل
وهذا مرادهم كما دل عليه كلماتهم فلا يلزمهم الانحلال ولا قيام الصورة بذاته تعالى وانما يلزم لو كان العلم بها علما حضوريا
هو عين المعلولات او حصوليا هو صورها القائمة بذاته وكل ذلك في علم الواجب الغير المجانس مم وح يكون العلم
باحد المتضائفين عين العلم بالاخر في علمه تع الذي هو العلم الاجمالي المسمى عندهم بالعناية الازلية فعلى هذا لا حاجة
الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها في العقول كما التزمه الطوسي
ولا غبار في حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولا في الجواب المبني عليه فانه تع موجب في علمه الاجمالي
المتضمن لعلم كل معلول ومختار في تفصيل علمه الاجمالي بالايجاد ويندفع السؤال السابق ايض انتهى ملخصا وحاصله
ان العلم الاجمالي الالهي علم مثالي والعلم التفصيلي علم حضوري والاول صادر عنه بالايجاب والثاني
صادر عنه بالاختيار فلا يلزم عليهم المحذور ولا احتياجهم الى القول بقيام الصور ولا كلام في حديث الانطواء
المنقول عنهم ولا في الجواب المبني عليه عن السؤال السابق فلا يخفى ما فيه أما اولا فلان جعل العلم الالهي علما
مثاليا وعلم المخلوق علما حصوليا بحصول الصورة المساوية للمعلوم مع كون الثاني تحقيقا والاول بعيدا
عنه بعيد عن التحقيق وأما ثانيا فلان العلم المثالي انما يكون بمثال المعلوم الخارجي وشبحه كما حققوه واذ

وان لا معلوم خارجيا فى الازل فلا مثال له ايضا وانما الموجود فى الازل هو سريان نور العلم الى الممكنات الاجمالية
فى ظلمة العدم كما اشار اليه بعض الافاضل على ما حققناه وآما ثالثا فلان جعل العلوم التفصيلية عبارة عن ذوات
المعلومات الحاضرة بذواتها عند الواجب من غير ان يحصل امثالها واشباحها عنده تع مع اندراج تلك العلوم
التفصيلية تحت ذلك العلم الاجمالى على ما هو معنى الانطواء المنقول مما لا يكاد يصح لان تلك العلوم ح ان اندرجت
تحته فلا يكون تلك العلوم علوما حضورية والا فلا يكون تفصيلية العلم الاجمالى فيلزم المفاسد السابقة جدا ولعمرى
انه لخليق بان لا يلتفت اليه لكن خفنا على القاصرين فالحق فى المخلص لهم ههنا ما حققناه موافقا لما حققه بعض
الافاضل من ان العلم الاجمالى الالهى عبارة عن تعلق الذات بالاشياء دفعة وهو الذى عبروا عنه بعلم الذات بذاته
من حيث مبدئيته للممكنات وهو صادر عن الواجب ايجابا لاجل صدور الممكنات عنه تع بناء على ان تعلق الذات
بذاته بالذات لا يحصل بذلك تعدد فى الذات لا ذاتا ولا اعتبارا وانما هو امر يخترعه العقل ثم ان ذلك العلم
الاجمالى علم بالفعل بجميع الممكنات وانه كما انه عين الذات كما عرفت كذلك عين الممكنات الخارجية اذ ليس هناك غير
الذات والممكنات سوى تعلق الذات بها فتلك الممكنات صادرة عنه تعالى اختيارا بذلك التعلق الايجابى حاضرة
عنده تع ازلا وابدا فى اوقاتها متميزة له تعالى وبذلك التميز الاعتبارى يندرج تلك المعلومات الحاضرة
لديه تع تحت العلم الاجمالى الذى هو عبارة عن تعلق الذات بها اجمالا ومن البين انه كما انه ليس التميز الاجمالى
بالمثال والشبح وبالصورة ايضا كذلك التميز التفصيلى الذى هو عين المعلومات الخارجية الحاضرة عنده
ازلا وابدا وانكار التميز التفصيلى فى تلك العلوم التفصيلية قريب الى المكابرة ولا يخرج بذلك عن كون
تلك المعلومات علوما حضورية لان العلم الحضورى انما هو بحضور صورة المعلوم الخارجية عند المدرك
والامر هنا كذلك غاية الامر ان تلك العلوم مع ذلك الوصف الاعتبارى اندرجت تحت ذلك العلم الاجمالى على ما هو اللازم
لما قالوه من الانطواء والحاصل ان مرادهم من العلم الاجمالى هو تعلق الذات بالممكنات دفعة وهو الذى عبروا
عنه بعلم الذات بذاته من حيث مبدئيته لها فذا صادر عن الواجب تع ايجابا وبذلك يصدر الممكنات عنه تع اختيارا
فعلمه تعالى بها عين الممكنات وهى حاضرة عنده ازلا وابدا فى اوقاتها ولما لم يكن علمه تع بالممكنات بحصول الصورة
جعلوها علوما تفصيلية بمعنى حضور صورتها الخارجية عنده تع وجعلوها على مراتب اربعة كل مرتبة اجمالية
بالنسبة الى ما بعدها وتفصيلية بالنسبة الى ما فوقه مع اندراج الكل تحت العلم الاجمالى له تع على ما نقلناه عن بعض
الافاضل فعلى هذا لا يلزمهم النقوض السابقة ولا احتياجهم الى القول بقيام الصورة بذاته تع على ما زعموه
من كلام الشيخ او بالعقول كما حققه الطوسى ويتم الانطواء الواقع فى كلام الشيخين والجواب السابق المبنى عليه قطعا
هذا غاية تحقيق كلامهم مأخوذا مما ذكره صاحب المحاكمات وهو الذى امضى عليه الشارح فى تقرير مذهبهم فى علم الله
تعالى فى الرسالة الجديدة لكنه محل بحث آما اولا فلانه يشكل الامر فى الامور الغير القارة ضرورة انها بعد
انقضائها لا تكون حاضرة عنده تع واذ كانت قبل وجودها الخارجى معلومة له تع بالعلم الاجمالى وتخصيص

العلوم الحضورية بما عداها بعيد جدا وأما ثانيا فلان كثيرا من الصفات والاعتبارات اللازمة للموجودات الخارجية
وان كانت معلومة له تعالى بالعلم الاجمالي بسبب معلومية موصوفاتها اجمالا في الازل لكن من البين ان بعض الاعتبارات
في الموجودات الخارجية حاصلة من الاجتماع والافتراق وغير ذلك وبعضها حاصلة من الوضع والاضافة وغيرها
فيلزم ان لا يكون امثاله معلومة له تع اجمالا وان كانت معلومة له تعالى تفصيلا فيلزم حدوث علم الواجب تع بها
تعالى الله عن ذلك وبالجملة فهذا التحقيق ايض لا يخ عن شوائب النقص ولعل لهذا مال الش في تحقيق كلامهم ههنا
الى قيام الصورة بذاته تع سواء كان تلك الصورة حقيقية ذات تعلق او اضافة ذات تعلق ايض بناء على ان
ما اثبته الش من الصورة الاجمالية محتمل لهما كما سبق ولما لم يثبت عند جمهور المتكلمين الوجود الذهني جعلوا علمه
تعالى بالممكنات صفة حقيقية ذات اضافة على ما حقق في محله فليتأمل في هذا المقام فانه من مجاز الافهام
هذا وما رأينا ذكره في هذا المقام اي في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام في علمه بذاته فيشير اليه بقوله
تعالى فان قلت علم اه وفي هذا الكلام اشارة الى ما قررناه سابقا من ان مراده بقوله وذهب البعض الى ان
علمه تعالى انما هو في علمه تعالى بغيره ولا خلاف بينهم في ان علمه تعالى بذاته تعالى حضوري والعجب من بعضهم انه عمم الكلام
السابق اعني قوله وذهب البعض الى ان علمه ثم فسر الكلام ههنا بما فسرنا به ولا يخفى ما فيه من الاعوجاج ولنا في
تحقيق مذهبهم اه وهذا ما اشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول الاول مباينا لذات العلة
ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شؤنه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول الاول
اذن ليس اعتباريا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي انتسب اليها كان له تحقق وان
اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا كما ان السواد ان اعتبر من حيث هو في الجسم اعني به هيئة للجسم كان
موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما وان الثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان
اعتبر مباينا للقطن على انه ذات على حياله وانفراده كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق
تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا بل انما يظهر رسمها
ثم نبه عليه بانه لما كان منتهى سلسلة العلية واحدا والكل معلولا له اما ابتداء او بواسطة فهو الذات الحقيقية
والكل شؤنه وحيثياته فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال الله تعالى
هو الله الذي لا اله الا هو الملك الآية ثم قال ومن هنا اطلعت على نفايس اسرار لم ينكشف الى الآن قناع
الاجمال عن جمال حقايقها واستطلعت طوالع انوار لم تطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة علم الاول
تعالى بالماضي والحال والاستقبال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه مما خفي على كثير من اهل الجدال حتى
تاهوا في تيه الضلال ووسعوا دائرة القيل والقال هذا كلامه ولا يخفى انه خارج عن طور علم الكلام لا يتم تحقيقه
الا لمن كان له قلب فاهم على الله تعالى او القى السمع وهو شهيد بالله تعالى كما اشار اليه من قال البحر بحر على ما كان
من قدم ان الحوادث امواج وانهار ومن قال ايض الوجه واحدة والوصف مختلف وذاك سر لاهل العلم ينكشف

ينكشف ثم اقول اشار بهذا الكلام الى توجيه الانطواء المنقول عنهم بعد ما حكم ببطلانه سابقا لكنه بنى ذلك على القول
بزيادة الوجود وقد قال بعض الافاضل فى تقرير مذهبهم فى وجود الواجب تعالى انه لما وجب ان يكون الواجب
جزئيا حقيقيا قائما بذاته وان يكون تعينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك
اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن له افراد بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان
تعدد ولا انقسام فيه وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى
المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى
كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه ومختلفة
والمحال شئ يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلى وان كان الوجود جزئيا حقيقيا ثم قال بعض الفضلاء
انه هذا مذهب الاولين والاخرين من الحكماء المحققين وقال فى موضع اخر قال المحققون ان الوجود مع كونه
عين الواجب تع قد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها فلا يخ عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها
وانما امتازت وتعددت هو بتقييدات وتعينات اعتبارية وتحقيق هذا المقام يطلب من مظانه

فان قلت علم الواجب اى بنفسه كما فى بعض النسخ ايضا حضورى اى بحضور الذات عند الذات
عند الحكماء والمتكلمين باسرهم والحال ان حضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه فى
الواقع اذ لو لم يوجد المغايرة بينهما لا يتصور الحضور هنا سواء كانت تلك المغايرة اللازمة لازما متقدما
للحضور او لازما متأخرا عنه او لازما له معا بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فلو كان علم الواجب بنفسه
حضوريا كما زعموا يلزم المغايرة بين الشئ ونفسه واللازم بط هذا اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب
تع لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها
بالضرورة ونسبة الشئ الى نفسه مح اذ لا تغاير بين الشئ ونفسه وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم
شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وذلك مح لما ذكره
الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة محضة بل صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة
الى الذات ممكنة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هى هى ولو سلم كون العلم
نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لانم ان الشئ لا يناسب الى ذاته نسبة علمية اذ التغاير الاعتبارى
باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية فى الجملة كاف فى تحقق هذه النسبة وكيف لا واحدنا يعلم
نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك لتركيب فى انفسنا بوجه من الوجوه وكلامنا فى الواحد
الحقيقى الذى لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب
لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المط اذ قد تحقق النسبة
بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل

فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه كذا في المواقف وشرحه فقوله لا يقال لانا نقول اه صريح في ان الجواب المذكور بقوله ولو سلم اه
عن شبهة الدهرية جواب من طرف الحكماء والمتكلمين باسرهم وان كان الجواب المذكور قبله خاصا بالمتكلمين وذلك لانه ما ذكره
بقوله المذكور صريح في تحقق تلك النسبة بين الشئ ونفسه وان كان ذلك الشئ واحدا حقيقيا لا تعدد فيه اصلا بناء
على وجود التعدد الاعتباري الاشاعري الكافي في الحضور وتعليل مواد تسليم الجواب الاول اما لكونه قاصرا حيث لا يكون
جوابا من طرف الحكماء القائلين بانه تع يعلم ذاته واما لكونه في حد ذاته غير تام لان الصفة عند الاشاعرة امر
موجود في الخارج فلو كان الواجب تع عالما بذاته من حيث هي هي باعتبار تلك الصفة لزم ان لا يكون الذات عالما
بذاته قبل ايجاد تلك الصفة وهو مع كونه محالا في نفسه يخالف ما ذهبوا اليه من ان الواجب تع في نفسه متصف
بسلوب واضافات والحق ان صفة العلم التي حكمت الاشاعرة بوجوبها انما هي لاجل الممكنات ولذا عرفوها بانها
صفة تنكشف المعلومات عند تعلقها بها ومن البين ان انكشاف الذات على نفسه لا يحتاج الى تعلق صفة
العلم التي حكموا بوجوبها عن الله تعالى وهكذا الصورة الوحدانية الاجمالية التي اثبتها الشارح تع بدل صفة
العلم عندهم كما حققناه سابقا من ان ذلك انما هو لاجل انكشاف الممكنات على ذاته لا لاجل انكشاف ذاته
على ذاته وهو ظاهر جدا فكل منهما لا يكون علما بالذات بل بغيره فقط فلهذا سلموا واجابوا بعدم مجاب موافق
لمذاق الفريقين كما هو موافق للواقع ايضا وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان كلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه ليس المراد بالتغاير الاعتباري ما يختزعه الوهم كما بان اغوال بل ما هو متحقق
في نفس الامر والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير لو كان المراد من التغاير الاعتباري ما يختزعه الوهم
يلزم ان لا يكون الواجب عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد الوهم وذا باطل انتهى وذلك لانك قد عرفت ان
الجواب الاول غير مرضي لهم مع مخالفته للواقع ايضا والجواب الثاني محتمل لمنع الوحدة الحقيقية وتسليمها لان ذلك
جواب للدهرية من الحكماء والمتكلمين باسرهم كما حققوا على انك قد عرفت ان كلام المحشي والشريف بعد الجواب الاول
صريح في ان الجواب الثاني مبني على تسليم الوحدة الحقيقية مع انه لو لم يكن كذلك لم يكن الجواب دافعا لشبهة
الدهرية واما القول بانه لو كان التغاير المذكور بمجرد الوهم يلزم ان لا يكون الواجب عالما بذاته في نفس الامر
بل في مجرد الوهم فليس بشئ بل اللازم كونه عالما بذاته على ان يكون العالمية امرا انتزاعيا ولا فساد فيه
كيف وهو ما اتفق عليه المحققون من الحكماء ولا يلزم من تسليم كون العلم نسبة موقوفة على التغاير في الواقع
بل اللازم كونه نسبة موقوفة على التغاير مطلقا والحاصل ان الجواب الاول غير تام عندهم باسرهم والجواب
الثاني محتمل لكلا الفريقين اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا السؤال كما كان سؤالا على نفسه فيما لزم من
كلامه من ان علم الواجب تع بنفسه حضوري وبغيره حصولي بحصول صورة وحدانية اجمالية وعلى الحكماء
في قولهم ان علم الواجب بنفسه حضوري كذلك هو سؤال على جمهور المتكلمين من الاشاعرة وغيرهم لانهم وان
اعترفوا بصفة العلم لله تعالى لكن لم يقولوا بان الواجب تعالى يعلم ذاته بتلك الصفة الصادرة عنه

عنه تع ولايمكن لهم ذلك القول ايضا على ما حققناه بل اللازم لكلامهم كون علم الواجب تع بذاته حضوريا ايضا
وكيف وهم يصرحون بان علم النفس بذاتها حضوري كما هو مقتضى كلام المص والشريف بعد الجوابين على ما
نقلناه فضلا عن علم الواجب تع بنفسه والجواب الاول جواب على مذاق الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية
والجواب الثاني جواب على مذاق المتكلمين من الاشاعرة وغيرهم وعلى مذاق نفسه ايضا حيث ساق الكلام
ههنا على سياق مذهبهم وكل من الجوابين يحتمل الجواب الذي اجابوا ثانيا عن شبهة الدهرية ولم يتعرض بجوابهم
الاول لعدم تمامه على مذاق احد من الحكماء والمتكلمين بل لعدم تمامه في الواقع لان ما اثبتوه من الصفة الزائدة
وكذا ما اثبته من الصورة الاجمالية للممكنات الزائدة على الذات انما هو علم بالممكنات لا بالذات كما حققنا
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فظهر من هذا ان هذا السؤال مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة كما
قررناها انفا وان في الجواب عنه اشارة الى دفع شبهتهم كما قصد المص ردها وغيرها من الفرق بقوله
عالم بجميع المعلومات وقد سبق بيانه والتغاير الاعتباري اشارة الى رد ما يمكن ان يجاب عن هذا
السؤال بجوابين ممكنين ههنا الاول ان يقال انا نريد ان الحضور يستلزم المغايرة الذاتية ثم بين هو ظاهر
الفساد وانا نريد ان الحضور يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ثم
لجواز ان يكون ذات الواجب تع عالما بذاته باعتبار وقيدا ما في جانب العالم واما في جانب المعلوم واما
في كلا الجانبين فرده بقوله والتغاير الاعتباري اه وحاصله ان ذلك الجواب بالسند المذكور باطل لانه
يستلزم ان لا يكون ذات الواجب عالما بذاته من حيث هو هو بل عالما بذاته باعتبار وقيد في احد الجانبين
او في كليهما وذلك مع كونه مستلزما للتوقف علم الواجب بذاته على اعتبار ذلك القيد لا يدفع الايراد عن
الحكماء القائلين بكون الواجب تع واحدا حقيقيا لا تعدد فيه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا مع ان الايراد المذكور
ايراد عليهم ايضا وذلك ان تقول حاصله ان ذلك الجواب مستلزم لكون علم الواجب تع بذاته مخصصا في اعتبار
القيد المذكور مع انه تعالى عالم بذاته سواء اعتبر هنا قيدا ولا الثاني ان يقال لانا ان حضور الشئ
عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في ذلك العلم الحضوري على ظاهره
بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون عبارة
عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو تعالى
واحد حقيقي لا تعدد فيه اصلا فرده بقوله وكذا التعبير بعدم الغيبة لا يجدي اه وحاصله ان الجواب
المذكور غير نافع لان عدم الغيبة نسبة ومطلق النسبة ايجابية او سلبية يقتضي الطرفين فعدم
الغيبة لكونه نسبة سلبية يقتضي المغايرة ولو اعتبارية فاما ان يكون السند المذكور ثابتا واما ان
يكون باطلا وعلى كلا التقديرين يثبت المرام فيندفع المنع وتلخيصه ان هذا المنع لا يضر السائل لما فيه من تسليم
مدعاه قلت عدم الغيبة اه تصحيح للجواب الثاني من الجوابين المردودين بان عدم الغيبة نفي

للنسبة التي هي الغيبة اذ لا شك ان غيبة شئ عن شئ نسبة بينهما ونفي النسبة المتوقف تحققها على الطرفين قد يكون في الواقع
بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما اذا كان الطرفان موجودين متغايرين كقولنا صفة النفس ليست
بغائبة عنها وزيد ليس بابٍ لنفه وقد يكون بانتفاء النسبة مع بقاء احدهما كما اذا كان الطرفان عبارة عن
شئ واحد كقولنا النفس ليست بغائبة عنها وزيد ليس بابٍ لنفه وح يكون انتفاء النسبة المنفية لا لاجل
الوحدة وانتفاء الاثنينية كما ههنا ونظيره سالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول
وقد تصدق مع بقاء المحمول وانتفاء الموضوع كقولنا زيد ليس بعمرو وشريك الباري ليس ببصير هذا
واما انتفاء النسبة المنفية مع انتفاء الطرفين كما قولنا لا يمكن العنقاء من جبل من ياقوت كالسالبة التي
تصدق بانتفاء الايجاب مع انتفاء الطرفين كقولنا اجتماع الضدين ليس باجتماع النقيضين وهو على تقدير
وجوده في كلامهم اصلا ونظيرا اشتغال بما هو خارج عن هذا المقام اذ المقصود ههنا انما هو تحقق واحد
من الطرفين لا يقال كيف يكون نفي النسبة لانتفاء الاثنينية وقد ذكر السائل ان مطلق النسبة يقتضي الطرفين
المتغايرين لانا نقول ما ذكره انما هو في التصور لا في الواقع وكلامنا ههنا في الثاني ومن البين انه لا يلزم
من التغاير في التصور كما ذكره السائل التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو بالاعتبار لما يصح قولهم وهو
تع واحد حقيقي لا تعدد ولا تغاير فيه لا ذاتا ولا اعتبارا نعم لو كان عدم العينية معنى عدوليا يكون عبارة
عن مضمون موجبة معدولة المحمول كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية والاثنينية قطعا لامتناع تحقق
النسبة الايجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض عبارة عن مضمون السالبة التي لا يقتضي
تحقق الطرفين قطعا وتلخيص الجواب انا لا نسلم ان الحضور بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع وانما
يستلزمها لو لم يكن نفي الغيبة للوحدة وانتفاء الاثنينية وهو هم ههنا لما عرفت انفا وما قيل الاشتغال في مقام
الجواب بان الحضور لا يستلزم المغايرة في الواقع اشتغال بما لا يعنى اذ السائل ان يعود ويقول لكن العلم لكونه نسبة
او مقتضيا لها يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضرة عند العالم سواء كان حضوريا او حصوليا
فهذه قضية موجبة تقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور او لا فالصواب الاشتغال
بمنع توقف تحقق العلم الحضوري على كون تلك المغايرة والنسبة لازما مع العلم الحضوري او متاخرا عنه لا متقدما
موقوفا عليه فنقول نظرا اذ لا يمكن للسائل ان يقول العلم لكونه مقتضيا للنسبة يوجب صدق قولنا صورة
المعلوم حاضرة عند المدرك حتى يرد علينا نفي المغايرة بما يقتضيها عبارة الحضور اذ كلام السائل انما هو
في علم الواجب بنفسه وهو حضوري عنده قطعا وانما الحصولي فيه امر متوهم من الجواب الاول للدهرية وقد عرفت
ما فيه ثم اذ مقصود المجيب بقوله فلو يستدعي المغايرة منع توقف العلم الحضوري على تلك المغايرة والنسبة سواء
كان تلك المغايرة والنسبة لازما مع العلم الحضوري او متاخرا عنه او متقدما موقوفا عليه على ما اراده السائل
سابقا بقوله وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة على ما حررناه سابقا من ان المغايرة اللازمة اعم

كلمة هم

على ذلك المغايرة اللازمة للعلم عند الحكيم اذا لا يكون كذلك

سواء كان حضوريا او حصوليا فنقول المغايرة المقتضية لها عبارة الحضور

في الواقع سواء اقتضاها

اعم من ان يكون لازما متقدما موقوفا عليه او متأخرا عنه او لازما معه فقد اشتغل المجيب ههنا بما هو اللازم
عليه فلا يرد عليه ما صوبه ليس بصواب اذ لا معنى لنفي كون تلك المغايرة اللوزمة ههنا لازما متقدما موقوفا
عليه نعم يبنى ذلك النفي على ما اشار اليه شارح المقاصد ههنا حيث قال لمورد او مجيبا على التغاير الاعتبارى ههنا
لا يقال التغاير الاعتبارى بالعالمية و المعلومية فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزوم
الدور قطعا لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق و احتياج وهو ممنوع بل غايته
انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته انتهى لكنه لا يقتضى عدم كون تلك المغايرة اللوزمة متقدما موقوفا
عليه لان قول السائل يستلزم المغايرة مطلق شامل للمتقدم ايضا فلا بد ان يكون المغايرة المنفية شاملة ايضا
فالحق ان اشتغال المجيب ههنا اشتغال بما يعينه السائل المذكور و ان مقصوده اى المجيب منع توقف تحقق
العلم الحضورى على تلك المغايرة سواء كان مراد السائل من قوله علم الواجب حضورى فى الواقع او مسمى بالحضورى
عندهم اذ لا كلام فى ذلك بل الكلام انما هو على قوله وحضور الشئ عند نفسه يستلزم اه و اما عدول السائل
ههنا عن الاعتراض بان العلم نسبة يقتضى المغايرة كما وقع ذلك فى شبهة الدهرية فلكون كلامه ههنا على من
اثبت للواجب تع علما حضوريا بنفسه ولذا اشرنا سابقا الى ان هذه الشبهة مستلزمة لشبهة الدهرية
لا عينها والعجب من الفاضل المحشى انه مع اعترافه سابقا بما ذكرناه انفا تكلم ههنا لتصحيح ان يكون اشتغال
المجيب اشتغالا بما يعينه السائل بكلام لا يعتنى به اذ لا كلام فى كون الاشتغال المذكور اشتغالا بما
يعينه السائل على ما حققناه و عدول السائل ههنا عن الاعتراض بان العلم نسبة يقتضى المغايرة الى قوله
وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة انما هو لكون اعتراضه على من اثبت العلم الحضورى له تع سواء
كان المراد من قوله علم الواجب حضورى فى الواقع او مسمى بالحضورى فلا وجه لحمل كلام المجيب ههنا لغرض تصحيح
الاشتغال على ما زعمه على منع توقف الحضورى على تلك المغايرة اللازمة على ان يكون ذلك المنع اعم من منع
توقف نفس الحضور و من منع تسميتهم بالحضورى على تلك المغايرة اللوزمة بناء على عدول السائل من كون
العلم نسبة الى قوله وحضور الشئ اه وكون كلامه شاملا لنفس الحضور و التسمية ايضا على ما قيل لان
ذلك بعد كونه اشتغالا بما لا يعنى لا ينفع فى دفع الاعتراض المورد بان المجيب اشتغل ههنا بما لا يعنى
كما نقلناه انفا بل دفعه انما هو بما اشرنا اليه من التحقيق فتدبر و بالله التوفيق و بالجملة لما كان السؤال
المذكور مستلزما لشبهة الدهرية كان هذا الجواب جوابا عنها ايضا لكن من طرف الحكماء لا من طرف اتباعهم
ايضا لان ما اثبته من الصورة الاجمالية القائمة بذاته تع لكونه على سياق مذهب المتكلمين يقتضى القول
بوجود اعتبارات فى الذات ما عدا تلك الصورة كما هو مذهب المتكلمين و لا كذلك الحكماء و هذا الجواب احد
محتملى الجواب الثانى عن شبهة الدهرية المذكورة فى المواقف كما حققناه سابقا و لما كان هذا الجواب الثانى
جوابا للدهرية من طرف الحكماء و المتكلمين باسرهم تصدى الشارح المحقق لدفعه من الوجهين كما لا يخفى على ذى العينين و لكون

حيث قال الا ان يقال كما ان عدول السائل عما اثبته
من كون العلم نسبة الخ و حضور الشئ عند نفسه
يستلزم المغايرة بناء على عدول السائل عن كون
العلم نسبة الى قوله و حضور الشئ عند نفسه
لا يوجب نفى الفقيه الدوخوفى على الانتقاد به
منع توقفه على الانتقاد به فكون الاتيان بهم
لا يفيد ما فيه من الاطالة و الملالة اه

هذا الاحتمال ظاهر من المواقف وشرحه كما بيناه فتدبّر على الثاني وايضا لا محذور في اختياره تصحيح للجواب الاول من الجوابين

بان يقال ان اريد ان التغاير الاعتباري يستلزم توقف علم بذاته على موجود آخر فهو ممنوع بل ظاهر الفساد وان اريد

توقف علم بذاته على وصف اعتباري فهو مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز توقف علم تعالى بذاته من حيث هي هي على

وصف اعتباري يتحد الذات معه في الوجود بحيث لا تغاير بين الذات من حيث هي هي وبين ذلك الوصف في ذلك

الوجود الخارجي وما قيل في تقرير السند المذكور من انه لما جاز توقف علم بذاته وبغيره على صفة حقيقية زائدة

على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علم بذاته من حيث هي هي على وصف اعتباري بالطريق الاولى لاتحاد

الذات من حيث هي هي مع ذلك الوصف في الوجود الخارجي بحيث لا تغاير بينهما في ذلك الوجود بخلاف الذات

مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران في الخارج ولا اشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون سندا قويا

لهذا المنع كما اشرنا اختيار اعتبار القيد في احد الجانبين يندفع المحذور فمبني على ما زعمه من صحة الجواب الاول

المذكور في المواقف عن شبهة الدهرية وقد عرفت ما فيه منا والحق انه لا حاجة في تقرير السند المذكور الى

ادخال ذلك الجواب المزيف ههنا وانما اختيار اعتبار القيد في جانب العالم اشارة الى ما ذهب اليه

المتكلمون من ان ذات الواجب تع في نفسه متصف بصفات وصفات معتبرة

في جانب العالم لا في جانب المعلوم واما ما قيل لم يختر اعتباره في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية

الذات من حيث هي هي ايضا فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك فمردود بانه مشترك الورود بين

الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم عالمية الذات من حيث هي هي ايضا وهو جهل

تعالى الله عن ذلك واذا كان الذات من حيث هي هي مع قطع النظر عن هذا القيد المعتبر عالما بذاته حتى يكون

الامر كذلك عند اعتباره في جانب المعلوم ايضا فلا فرق بين اعتبار القيد في احد الجانبين في لزوم الفساد

على ما زعم وعدمه وهذا اولى مما قيل في رده من انه على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية

الذات مع ذلك القيد لعدم التغاير لا بالذات ولا بالاعتبار واذا كان الذات مع ذلك القيد معلوما

للذات مع قيد آخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا وذلك لانه على تقدير اعتباره في جانب العالم

يكون اللازم على ما ذكره القائل الاول عدم عالمية الذات من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيد لا عدم

معلومية الذات مع ذلك القيد واذا كان مراده لزوم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد المعتبر

في جانب العالم بناء على ان ذات العالم من حيث هي هي لا يكون عالما بذاته فيلزم ان لا يكون الذات معلومة

ايضا لاتحاد العالم والمعلوم ذاتا واعتبارا فيلزم الوقوع فيما هرب لكان له وجه صحة لكنه يؤل بعد كلفة

الى ما ذكرناه فالحق ان اعتباره في جانب العالم انما هو للاشارة الى ان ذات العالم متصف باعتبارات

عند المتكلمين تتحد معها في الوجود الخارجي وليس ذات الواجب تع عبارة عن الذات البحت الخالي

عن جميع الاعتبارات كما زعمه الحكماء فعلمه تعالى بذاته انما هو من بعض اعتبارات ذات العالم وان كان

قوله ثم في جانب العالم الاولى بعد اعتباره

قوله ثم لا يخفى

قوله ثم لا يخفى

قوله ثم لا يخفى

وان كان ذاته تعالى المعلوم ح متصفا بتلك الاعتبارات ايضا لاتحادهما ذاتا واعتبارا فكل قيد اعتبر في جانب العالم ههنا فهو معتبر في جانب المعلوم ايضا ولهذا اشار السائل سابقا الى اعتباره في كلا الجانبين وان كان مطمح نظر الشق هو الاعتبار في جانب العالم كما عرفت وبهذا اندفع ما قيل بقي العلم بالذات من حيث هي هي من غير قيد في شئ من الجانبين انتهى لان ذلك انما هو على مذاق الحكماء والشق ههنا بصدد الجواب على مذاق المتكلمين بعد الجواب على مذاق الحكماء فلا حاجة في دفعه الى ما يقال من ان هذا الجواب مبني على تسليمهم ان العلم موقوف على التغاير فيمتنع العلم بذاته في حد الصورة ولا بأس في عدم حصول العلم الممتنع له تعالى بعد ان كان الذات معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية الحاصلة له تعالى باعتبار وكل معلول له انتهى بل هذا الكلام فاسد جدا لانه يقتضي ان الذات من حيث هي غير عالم بذاته عند الحكماء لكون الذات عندهم خاليا عن جميع الاعتبارات قبل الصادر الاول مع انهم لا يقولون بذلك المقتضى وهل شبهة الدهرية الا ذلك مع ان الجواب السابق على مذاق الحكماء صحيح فان الذات من حيث هي عالم بذاته ايضا هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام فظهر من هذا البيان ان هذا الجواب يدفع شبهة الدهرية ايضا من حيث ان شبهتهم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب يمنعها كما قررناه فيكون هذا جوابا من طرف نفسه ومن طرف المتكلمين لا من طرف الحكماء بخلاف الجواب السابق فانه من طرف الحكماء فقط وقد عرفت ان كلا من هذين الجوابين محتمل الجواب الثاني عن شبهة الدهرية المذكور في المواقف وغيره قال الملخص قادر على جميع الممكنات اورده بعد العلم لكونه مما يستدل به على علمه تع كما سبق فهذا القول بمنزلة الدليل لقوله عالم بجميع المعلومات ولكونه القدرة اصلا وبالنسبة الى الارادة قدمه على مريديته تع ولفظ الجميع ههنا بمعنى لكل الافرادي كما في قوله تعالى والله على كل شئ قدير لا بمعنى الكل المجموعي لان الممكنات غير متناهية الاعداد ووجودها دفعة على ما هو مقتضى تعلق القدرة بها ح فتمتنع فلا يتعلق بها القدرة كسائر الممتنعات بخلاف لفظ الجميع في قوله مريد بجميع الكائنات فانه يجوز ان يكون بمعنى الكل المجموعي اذ لا استحالة في تعلق الارادة بمجموع الكائنات وان كانت غير متناهية الاعداد كما سيصرح به الشق وانظاهر ان هذا على تقدير عدم صفة التكوين والا فلا استحالة في تعلق القدرة بمجموع الممكنات وانما الح هو تكوينها وايجادها هذا واشار بالممكنات الى ان لفظ الشئ في الاية بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد بالفعل او لا على ما هو المراد من الممكنات هنا واما الواجب فمستثنى عقلا من الاية ح قيل وكذا الصفات القديمة عندهم اقول انها وان كانت خارجة عن الشئ في الاية لكون القدرة فيها بالمعنى الاخص على ما هو المتبادر بل على ما اجمعوا عليه ايضا لكن الظاهر انها داخلة في عموم قوله قادر على جميع الممكنات لانها على تقدير كونها موجودة صادرة عن الله تعالى اذ لا يتعلق القدرة الا بها وذلك التعلق من مشية الذات وقدرتها التي لا وجود لها على ما هو المذهب عندهم من ان الذات في نفسه متصف بسلوب واضافات ولما كان ذلك التعلق من مقتضيات الذات كانت الصفات

قديمة قطعا فكانت صادرة عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع للوجوب كمقول الحكماء وسنزيد لهذا وضوحا
فعلى هذا كانت الصفات داخلة فى قوله على جميع الممكنات وذلك اذ نقول لما كانت الصفات عندهم لا عين الذات ولا غيره
كانت خارجة عن الممكنات المغايرة للواجب تع فكانت ليست من الممكنات عندهم واذ خص مراد الاشاعرة من الموجود
بما يقع عليه الايجاد الاختيارى كما اشار اليه البيضاوى حيث حمل الشئ فى الاية ههنا لان المراد بالممكنات ح
يكون بمعنى ما يقع عليه الايجاد الاختيارى بمعنى صحة الفعل والترك ولا يتصور ذلك فى صفاته كما لا يتصور
فى الواجب تع واذ كان الشئ فى الاية بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما ذهب اليه المعتزلة قلنا قولك للصفات
فيحتاج الى تقييد الشئ بالممكن ليخرج الواجب والمنع بالذات ثم قال البيضاوى وفى الاية دليل على ان
الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور ان لان كلا منهما شئ فقد حمل الاية على ان كل شئ مقدور
له تعالى ما دام شيئا يعنى ان الوجود الحاصل للممكن فى آن حدوثه وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة
كلاهما صادر ان عن الواجب تع بالاختيار لا بالايجاب كما زعمه الحكماء وتحقيقه ما اشار اليه شارح المواقف
حيث قال كما ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء وجوده وعدمه كذلك
انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه فى الزمان الثانى فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه فيما
بعد فى الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود
فهو وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه فمن قال بان التاثير فى الباقى
تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل فى الزمان الثانى اصل الوجود الذى كان حاصلا وهو باطل ومن
قال ان التاثير ان كان فى امر متجدد لا يكون تاثيرا فى الباقى لبقائه فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى
وهو ايضا باطل لان التاثير فى ذلك الوجود الحاصل لا فى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد انتهى
ملخصا فعلى هذا معنى قول المصنف انه تعالى قادر على جميع الممكنات ما دامت ممكنات سواء كانت حال حدوثها
او حال بقائها واما كونها مقدورة حال عدمها فلا يفهم من كلام البيضاوى ولا من تحقيق الشريف ثم كون
الممكنات مقدورة حال عدمها داخل فى عموم قوله قادر على جميع الممكنات وان كان فى كون العدم مقدورا
كلام اشير اليه فى المواقف وشرحه باتفاق المتكلمين والحكما الباء متعلق بقوله قادر على عمومه
ولا شك انهم اتفقوا على كونه تعالى قادرا وانما اختلفوا فى معنى قدرة الله والمراد بالمتكلمين هم المعتزلة
بهم والا فالنظام على انه تع لا يقدر على خلق الجهل والقبيح والملحى على انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور
العبد وعامة المعتزلة على انه تع لا يقدر على نفس مقدور العبد كما فى المقاصد وشرح العقايد وقوله
باتفاق الحكماء مبنى على ما هو التحقيق عندهم من ان كل الممكنات مستنده اليه تعالى عندهم كما حققه الشارح وغيره

على الشئ او من شانه ان يتعلق به
الشئ يخرج الصفات منها

الى
تعريض لبعضهم حيث فرع مقدورية الممكنات فيما مضى
اشارة على كلام البيضاوى وعلى ما يذهب اليه

وغيره والاقالمشهور عندهم انه تعالى واحد حقيقي لايقدر على اكثر من واحد وهو المذكور في المواقف وغيره في نقل مذهبهم فما قيل من ان الظاهر ان ما في هذا الكلام اثر قوله قادر ليندفع المخالفة المذكورة ليس بشئ لعفوله عن هذا الشق على اذ قوله على جميع الممكنات ح يكون من مغيرات الحكم فيرد عليه المخالفة المذكورة ايضا فلا تندفع الا بما ذكرنا فالحكماء في مشهورهم يفسرون اصل القدرة بالمعنى الاعم وينكرون شمولها لجميع الممكنات واما في تحقيقهم فيفسرون شمولها ايضا واما القدرة بالمعنى الاخص فينكرونها رأسا هذا صحة الفعل والترك المراد من الصحة بقرينة التخصيص للمتكلمين والمقابلة للحكماء الامكان الوقوعي الخاص اي ان لايجب للفاعل شئ من الفعل والترك لذاته الفاعل ولا لامر خارج ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان كان واجبا وضروريا له لا بالنسبة الى الفاعل بل بالنسبة الى امر اخر غير ضروري للفاعل فوجوب الفعل له تعالى بواسطة تعلق ارادته الازلية بجانب الفعل لايكون منافيا لكون الواجب تع فاعلا مختارا فيه على مذهب المتكلمين كما قالوا الوجوب بالاختيار محقق للاختيار ولا منافاة له لان تعلق ارادته تعالى بذلك الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لذاته تعالى ولا لامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتمام الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق الارادة بايجاده واما وجوب الفعل للعبد بواسطة تعلق الارادة الازلية بذلك الجانب فمناف لاختيار العبد بهذا المعنى على مذهب الاشعري بناء على ان اختيار العبد لذلك الجانب مخلوق الله تعالى عندهم بلا مراعاة صادر من العبد وهو المسمى بالارادة الجزئية عندهم لا على مذهب الماتريدية لان الاختيار عندهم فذلك الفعل وان كان واجبا بواسطة تعلق الارادة الازلية بذلك الجانب لكنه لما كان ذلك التعلق مشروطا باختيار العبد الصادر منه لان الله تعالى لم يوجدها مبنيا في الاختيار قطعا وهذا كمن اراد قتل انسان وامسكوه فهو ليس بمختار في عدم القتل لكونه مجبورا بالامساك وان كان امساك الممسكين له باختياره بخلاف ما اراد قتل انسان وامسكوه بطلب نفسه فانه مختار في عدم القتل وتبين عليه الفرق بين المذهبين وقد سبق تحقيقه وبالجملة المعتبر في القدرة بهذا المعنى لذات الفاعل ولامر خارج ضروري له لا انتفاء مطلق الوجوب ولو لامر خارج غير ضروري والا لخرج عن التعريف اختيار الواجب تع في افعاله لوجوبها بتعلق ارادته وعدمها بعدم تعلق ارادته وخرج ايضا اختيار العبد في افعاله على مذهب الماتريدية لوجوبها بتعلق ارادة الله اياها واما خروج اختيار العبد في افعاله على مذهب الاشعري فقد عرفت انه غير مضر اذ لا اختيار في الحقيقة للعباد في افعاله عندهم ولذا قالوا نحن مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا ولخرج ايضا اختيار الواجب تع في ايجاد العالم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام لصدوره عنه بالوجوب عنده على ما سبق مع انه فاعل مختار فيه لكونه تعالى مختارا في ايجاد النظر وقد سبق في بحث النظر ان ترك الشئ قد يكون بترك ما يوجبه قيل ولخرج ايضا اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم والنزاع

كذوم

م

بيننا وبينهم فى انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة الازلية وفيه انهم وان قالوا
بحدوث العالم واثبتوا الاختيار بالمعنى الاخص لكنهم لما قالوا بوجوب بعض الاشياء على الله تعالى
لزمهم سلب الاختيار عن الله تع ولذا قال العلامة التفتازانى فى شرح العقايد النسفية وليت شعرى ما معنى
وجوب الشئ على الله تع اذ ليس معناه استحقاق تاركه اللوم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه
بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من جهل او سفه او بخل او نحو ذلك لانه رفض لما عن الاختيار
ومیل الى الفلسفة الظاهر العوار والحق انهم اوجبوا على الله اشياء خمسة كما يجئ انفا سفة على الله تعالى صدور
العالم فلا ينفع لهم القول بالحدوث او الاختيار وا العجب من بعضهم انه جعل اختيار العبد على مذهب الاشعرى
من الاغيار واخرجه من تعريف القدرة بالمعنى الاخص كما اشرنا اليه ايضا وجعل ايجاد الاصلح وغيره الذى اوجبوه
واخلوه فى تعريف القدرة بهذا المعنى وهل هذا الا تهافت وعند الحكماء عبارة عن كونه اى الفاعل
لكون الكلام فى بيان قدرته ولك ان تقول الضمير يرجع الى الفاعل مطلقا المدلول عليه بذكر الفعل
فى قوله صحة الفعل واما جعله راجعا الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى فبعيد لفظا
ومعنى وان كان ملويا بقوله قادر على جميع الممكنات اذ الغرض هو تعريف القدرة على المذهبين ثم ان تخصيص
هذا المعنى بالحكماء بالنظر الى مجرد قوله ان شاء فعل وان لم يشأ بل بالنظر اليه مع قوله ومقدم الشرطية الاولى
بالنسبة الى وجوده العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية بالنسبة اليه دائم اللاوقوع اه يفصح عن ذلك
شارح المواقف حيث قال واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين
الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيته الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر
الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع
الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى انتهى فلا يرد ان التخصيص المذكور منافٍ لما فى شرح
المواقف من المنقول المذكور وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء
بالضرورة ويفعل وعند عدم تمامه لا يشأ بالضرورة ولا يفعل لان ما ذكره اشر ههنا قريب الى ما ذكره
شارح المواقف واذ قوله ومقدم الشرطية الاولى بمنزلة الضميمة المذكورة سواء كان الواو فى قوله ومقدم
الشرطية اه للحال اولا هذا وبالجملة فالمشترك بين الفريقين انما هو كون القادر بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل واما كون مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم اللاوقوع
فمخصوص بالحكماء وتحقيق هذا المقام ان الحكماء لما جعلوا الواجب تع موجبا فى افعاله تعالى ومع ذلك
جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة فى افعالها كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق
لان ايجابها انما هو بالطبع من غير شعور ومشية منها قصدوا الى التمييز بين الايجابين بان ايجابه تع
الفعل وعدم الفعل بواسطة مشيته وجودا وعدما وايجاب الطبايع لوازمها انما هو باقتضاء

باقتضاء ذواتها من غير شعور ومشية منها فاورده واهذا التعريف وزاد وافيه المشية احترازعن ايجاب الطبايع
افعالها فلولم يكن مراده ع ذلك الفرق لترك المشية واكتفى بمجرد امكان الفعل وعدم الفعل ليندرج فيه مطلق
الايجاب سواء كان بالمشية اولا فالمراد من التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل
مترتبا فعله وعدم فعله على مشيته وجودا وعدمه سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا له لامر خارج ضرورى
له كالمشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تع كما ذهب اليه الحكماء اولم يجب الفعل او عدم الفعل لا لذات الفاعل
ولا لامر خارج ضرورى له كما ذهب اليه المتكلمون لان مشية الفعل او عدمه غير لازمة له تعالى عندهم وان كان
الفعل واجبا له تع بعد تعلق مشيته بوجوده مثلا وكما سبق وعلى كل تقدير يخرج ايجاب الطبايع لوازمها
قيل ويخرج ايضا ايجاب العباد افعالهم لامر خارج ضرورى على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية
رأسا بالمعنى الاعم وفيه ان الظاهر انهم انكروا القدرة بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم المذكور وههنا يد لعليه انهم
جعلوا العباد بالنسبة الى افعالهم بمنزلة الجمادات ويدل عليه اعتراضهم على الماتريدية على الاشعرى
فى مذهبه فى افعال العباد بانه جبر محض وان ادعى انه جبر متوسط مع ان الاشعرى لا ينكر الارادة
والمشية قطعا وبالجملة يبقى فى التعريف ايجاب الواجب فى فعله او عدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد
فى احدهما على مذهب الاشعرى والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فى افعال العباد عند الماتريدية وفى
افعال الله تع عند الفريقين لتوسط المشية فى الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين احدهما ما يكون
الفعل او عدمه لازما للفاعل لا لذاته بل لامر خارج ضرورى كالمشية وجودا او عدما وهو الذى اثبته الحكماء
وهذا القسم اشار اليه شارح المواقف بقوله الا ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته
كلزوم العلم وسائر صفاته واشار الشيخ ههنا بقوله ومقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع الا ان الشيخ
اختصر كلام شارح المواقف فاخذ نتيجة الاستثناء الواقع بدل ما استثناه وثانيهما ما لا يكون واجبا
لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى واذ وجب له لامر لا يكون ضروريا له وهو الذى اثبته المتكلمون
وذاموا الباقى بعد الاستثناء فى كلام شارح المواقف والباقى بعد قول الشيخ ههنا ومقدم الشرطية
وهو ما لم يكن دائم الوقوع ولا دائما للا ووقوع اعنى به ما يتساوى الامران ولذا اخذ المتكلمون فى المعنى
الخاص بهم لفظ الترك وبهذا التحقيق اندفع ما يمكن ان يقال ان حملت الشرطيتان فى التعريف على الاتفاقيتين
لم يصدق على اختيار الواجب تع فى شئ من جانبى الفعل وعدم الفعل عند الحكماء لانهم بنوا الفعل على وجود
الاستعداد التام وعدم الفعل على عدم تمام الاستعداد فان الاستعداد يصدق الشرطية الاولى
ولا يصدق الثانية وان لم يتم الاستعداد يصدق الثانية دون الاولى فلو حمل الشرطيتان على الاتفاقيتين
فان كانتا اتفاقيتين خاصتين فصدقهما انما يكون بصدق طرفيهما وان كانتا اتفاقيتين عامتين فصدقهما انما هو
بصدق التالى وذا غير موجود فى احدى الشرطيتين عندهم كما عرفت وان حملتا على اللزومتين الكليتين

لم يصدق على الاختيار والقبائح اذ ليس لبعد كلما شاء فعله وان حملنا على اللزومية الجزئيين يصدق على ايجاب
الطبايع اذ بين كل شيئين غير متنافيين لزوم جزئي ولو على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم واقله
ان يقال ههنا لو شاءت النار ان تفعل حرارتها واخ اراد الواجب فعلها ايضا يلزمها ان تفعل حرارتها
وان لم تشأ واراد الواجب عدم فعلها يلزمها ان لا تفعل انتهى وذلك لان المراد هو الشق الاخير كما هو
المناسب بكلمة اذا الموضوعة للاهمال وقد تقرر ان المهملة في قوة الجزئية وايجاب الطبايع افعالها خارج
عن التعريف بقيد الحيثية اذ ليس انفاد عبارة عما يصدق عليه القضيتان المذكورتان بل عبارة عن كون
الفاعل بالحيثية المذكورة وذا غير صادق على ايجاب الطبايع افعالها هذا لا يقال ايجاب الطبايع افعالها
خارج عن الفاعل من غير ملاحظة الحيثية اذ لا يطلق على الطبايع انها فاعلة اذ ما لا شعور له لا يكون
فاعلا لانا نقول اجيب عنه بان الحكماء اطلقوا عليها الفاعل وايده المحقق الطوسي بما نقل عن بعض الاطباء
من انه انقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وان المتكلمين وان لم يطلقوا
الفعل الا على ما كان بالارادة لكن اتفاقهم مع الحكماء في هذا المعنى الاعم مبني على اطلاقهم الفاعل على الموجب
والمختار وتسلم ان المتكلمين لم يطلقوا الفاعل على الموجب ولم يطلقوه الا على صاحب المشية فحمل الفاعل
ههنا عليه يوجب استدراك الحيثية اذ ليست الا للفرق بين الايجابين فلا بد ان يكون الفاعل ههنا اعم من الموجب
والمختار لغرض دفع الاستدراك وانما يجوز ذلك الاطلاق للمتكلمين ايضا ليظهر اتفاقهم مع الحكماء في هذا
المعنى الاعم وفيه اذ ما نقله الطوسي بعد تسليم صحته بحث لغوي والنزاع في المعنى المصطلح ولو سلم فذلك
الاطلاق خاص بالحكماء لان المتكلمين لا يطلقون الفعل الا على ما كان بالارادة في اصطلاحهم ويلتزمون
التكرار في مثل قولنا فعل بالاختيار صرح به الامام في شرح الاشارات فلا يبعد عنهم التزام التكرار
ههنا ايضا فعلى هذا لا يظهر اتفاق المتكلمين مع الحكماء في الاطلاق المذكور وبالجملة ايجاب الطبايع خارج
عن الفاعل عند المتكلمين لا عند الحكماء فالوجه ان قوله بحيث ان شاء اه قيد احترازي عند الحكماء وقيد
واقعي عند المتكلمين ولا يضر ذلك اتفاقهم في المعنى المذكور هكذا ينبغي ان يحقق القدرة والاختيار
وينتظم في سلك الاعتبار وبهذا البيان استغنيت عن تضييع بعض الناظرين ههنا حيث جعل اولا
تخصيص الشق هذا المعنى بالحكماء مخالفا للمنقول المذكور عن شرح المواقف ثم المخالفة المذكورة اولا
بانه ينقسم هذا المعنى الى القسمين كما حققناه وثانيا بان الشق ذكر المعنى الاعم واراد القسم الخاص بهم
بقرينة المقابلة وثالثا بان جعل قوله ومقدم الشرطية جملة حالية من تتمة السابق على ما هو حاصل كلامه
ههنا وذلك لما حققناه اولا من انه لا مخالفة بين ما ذكره الشق ههنا وبين ما ذكره شارح المواقف ولان
تقسيم المعنى الى القسمين لا يكون الا بملاحظة قول الشق ههنا ومقدم الشرطية اه فان كان هذا الجعل
بالنظر الى هذا القول فلا وجه لجعل هذا القول وجها اخر لدفع بحثه فالحق ان ما ذكره الشق ههنا قريبا الى

الى ماذكره شارح المواقف وتحقيقه ماذكرناه وآما ما قيل ههنا من ان هذا المعنى المحرك كما يخرج عنه ايجاب الطبايع لوازمها بلا مشية كذلك يخرج عنه ايجاب ذات الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في حاشية التهذيب وبعضهم ايضا ههنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات في الايجاد وسائر ما يترتب على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاد المسبوق بارادة اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور او التسلسل المحالان قطعا وايضا لم يتعلق المشية بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا فيبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى الصفات حقا انتهى فلو يخفى ما فيه آما اولا فلان لو كان الامر كما زعمه يلزم ان يكون صدور الصفات الذاتية عن الواجب تع مثل صدور الحرارة عن النار ومن المعلوم ان ذلك بطبعها لا بارادتها فيلزم ان يكون الله فاعلا في صفاتها بطبعه تعالى الله عن ذلك وآما ثانيا فلان الواجب تع عند المتكلمين متصف بسلوب واضافات في نفس الامر وهذا مسلم عندا لكل فلم لا يجوز ان يكون صدور الصفات الحقيقية بالنظر الى اتصاف الذات بتلك الاضافات وليس في كلام ابي الفتح ومن تبعه ههنا مخالفة لاصول المتكلمين قطعا ولا يلزم الدور والتسلسل المحالان لان تلك الصفات مستندة الى مشيته اعتبارية وقدرته كذلك يتصف بها الذات في حد ذاته من غير احتياج فيها الى الايجاد وتحقيق المقام ان الصفات التي حكم المتكلمون بوجوبها ووجودها انما هي الواسطة في صدور الممكنات عنه تع فلا بد في صدورها عن الذات من امور اضافية يتصف بها الذات في حد ذاته على اصول المتكلمين فعلى هذا لو صدرت تلك الصفات عن الذات بالمشية والقدرة وغير ذلك من الامور التي يتصف بها الذات بالنظر الى ذاته لا يلزم هنا دور ولا تسلسل ولا نقيضه من نقايض وح يصدق الشرطيتان في حقه تع بالنسبة الى الصفات الحقيقية قطعا وآما ثالثا فلان الحكماء مع عدم تشرعهم احترزوا عن جعل الله تعالى فاعلا للاشياء بالطبع واحالوا صدور الاشياء عنه الى مشيته تعالى ولا شك ان الصفات الحقيقية من الاشياء عند الاشاعرة فيلزمهم ان يجعلوه تع فاعلا بالطبع فيها مع انهم من ائمة الدين فكيف يتصور ذلك منهم وآما رابعا فلانا قد اشرنا الى ان المتكلمين لا يطلقون الفاعل الا على من اتصف بالارادة فعلى ما ذكره القائل لا يكون الواجب تع فاعلا في صفاته الحقيقية لعدم الارادة فيها وآما خامسا فلان الشيخ المحقق جعل الصورة الوحدانية سابقا عبارة عن صفة قائمة بذاته تعالى وساق الكلام في ذلك على سياق مذهب المتكلمين كما سبق ومن البين ان تلك الصورة الوحدانية صادرة عن الله تع ايجابا لكن بالمشية والارادة المسبوقة هي بها فكذا الحال في الصفات الحقيقية عند المتكلمين وفي كلام شارح المواقف ههنا حيث قال الا ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات على تقدير كونها موجودة في الخارج وآ لعجب من هذا القائل انه زعم ما ذكره امرا حقيقيا بالقبول فكرر ذكره في تعليقاته هذه وذكره ايضا في حواشيه على التهذيب

كلنبوري

وشدد الامر فى ذلك على ابى الفتح ومن تبعه مما مع ان الحق الموافق لاصول المتكلمين ماذكره ابو الفتح كما حققناه
بالوجوه المذكورة مع كونه من الشيعة فكيف لا يقبله من كان من اهل السنة والقد زدنا له بيانا فى
تعليقاتنا على الحواشى الفتحية فليراجع اليها بقى ههنا بحث وهو ان المشية عند الحكماء عبارة عن علمه تع كما صرح
فى المواقف بان ارادته تعالى عندهم عبارة عن علمه تع وهو الذى يسمونه عناية ازلية فمعنى قولهم ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل ان علم فى مرتبة العلم الاجمالى صدر عنه فى مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم فى تلك المرتبة
لم يصدر عنه فى المرتبة التفصيلية فعلى هذا لا يكون الا تفاق المذكور الا فى اللفظ لا فى المعنى اذ لا مشية
له تع عندهم كما عند المتكلمين وجوابه ان الحكماء لا ينكرون الصفات الانتزاعية فى الواجب تع فهم لا ينكرون
وجود المشية الانتزاعية فيه تع عند صدور الاشياء عنه تع وهذا القدر كاف فى اشتراك المعنى المذكور
بين الفريقين على ان علمه تعالى عندهم عين ارادته ومشيته فالتاويل المذكور لا يضر الاشتراك بينهم
وصدق الشرطية اه جواب عن سؤال كانه قيل اذا كان مقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم
دائما اللاوقوع كاذبا بالنسبة اليه فكذا التالى فيلزم ان لا يصدق هذه الشرطية فى حقه تع بالنسبة الى وجود
العالم مع ان العطف على الاولى بالواو يقتضى صدق الثانية ايضا وحاصل الجواب ان كذب طرفى الشرطية
لا ينافى صدقها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما فى قولنا ان كان زيد فرسا كان صاهلا وقد تكذب
المقدم وصدق التالى كما فى قولنا ان كان زيد حمارا كان انسانا دون عكسه لامتناع استلزام الصادق الكاذب
كما تصدق بصدق طرفيها كما فى قولنا ان كان زيد انسانا كان حيوانا وقد تقرر ذلك فى محله فظهر من هذا
ان الشرط حمل كلا من الشرطيتين عندهم على ما يتم استعداده للوجود والا فلو حمل الاولى على المستعد التام
والثانية على غير المستعد التام تصدق كلتا الشرطيتين فى حقه تع مع صدق طرفى كل منهما بل تصدق ان
ح كليتين لزومتين وان كانا لتقييد المذكور آبيا بحسب الظاهر عن الحمل على الكلية لكن الحمل الاخير يأبى
عن كون قوله ومقدم الشرطية اه مرادا للفرق بين الحكماء والمتكلمين على ما حققناه لان الشرطتين صادقتان
عند المتكلمين ايضا مع صدق طرفى كل منهما كما عند الحكماء ح فافهم ودوام الفعل وامتناع اه
اشارة الى جواب ما اورده المتكلمون على الحكماء ههنا من ان القول بانه تع موجب فى افعاله مع القول
بانه تع فاعل مختار متناقض اذ الايجاب ينافى الاختيار قطعا وحاصل ما اشار اليه فى دفعه ان
مرادهم من الايجاب هو دوام الفعل عند تمام الاستعداد وامتناع تركه عنده وكل ذلك انما نشأ من العلم
بضرر الترك اعنى المنافاة للجود المطلق فالايجاب اللازم هنا انما هو الايجاب بالغير الذى هو العلم بضرر الترك
وذا لا ينافى الاختيار الذى نثبته هنا لا الايجاب بالذات حتى ينافى الاختيار فمعنى قولهم انه تع موجب
بالذات انه موجب فى افعاله بما نشأ من ذاته وهو علمه بان تركه منافٍ للجود المطلق الذى نتصف به لا انه
موجب فى افعاله بدون واسطة اصلا حتى يلزمهم الايجاب المحض المنافى للاختيار ولذا اخذوا الدوام

فهذا ابو الفتح قبل الحق ص

الدوام بدلا للزوم اشارة الى ذلك الا يرى ان دوام الاغماض بسبب الغير الذى هو العلم بضرر الترك فى مثال
الابرة لم يكن منافيا لاختيار العبد فى الاغماض والا لم يفارق عنه عند تقريب الابرة اليه اصلا وللاشارة الى
ان دوام الاغماض المذكور انما نشاء من العلم بضرر الترك اخذ وا فى المثال كون المغمض عاقلا وقت الغمز كما ان اخذهم
لفظ الدوام فى افعال الله اشارة الى ان ذلك الفعل انما نشأ من العلم بانه فى جوده المطلق وان الوجوب
فى ذلك وجوب بالغير لا وجوب لذات الفاعل وما قاله الامام حجة الاسلام من ان الاغماض المذكور ملحق
بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كحركة الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والحركة المختلفة فى الافعال الطبيعية
مندفوع بان الحركة الطبيعية وهى ثابتة لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز ولا كذلك حركة الجفنين عند الاغماض
المذكور فانها حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات وكون التمديد والتحريك عند قصد الغمز مقتضى
طبع الحيوان بشرط كونه عاقلا لا ينفى توسطه الارادة بل كل من التمديد والتحريك ينبئ عن الصدور بالارادة
واشتراطهم كون المغمض عاقلا وقت الغمز يحقق كون تلك الحركة ارادية قطعا فان اراد الامام ان تعلق
الارادة بالاغماض المذكور مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هنا
اختيار بالمعنى الاخص لكون الاغماض المذكور ضروريا له لا لذات الفاعل بل لامر خارج ضرورى له فيكون
هنا اختيار بالمعنى الاعم فقط فرجعا بالوفاق واما ما قيل يتجه عليهم وعلى الشارح ايضا ان الاختيار بالمعنى
الاعم انما وجد فى مثال الابرة لكون الاغماض المذكور ممكن الانفكاك عن ذات المغمض لانما يوجبه من العلم
بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شئ منها عين ذاته ولا لازما له ولذا شرطوا كونه عاقلا بخلاف
الجود والفيض الذى هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم فانه صفاته تع كلها
عين الذات عندهم كما حقق فى موضعه فيلزم ان يكون ايجاد المعلول لازما لذات الواجب تع بلا توسط شئ اصلا
ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة على الذات فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للازم الذات
لازم له ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤل الكل الى الايجاب الذاتى بحيث يوجب الغمز عن الطرف
الاخر فلا يبقى هنا اختيار فلزمهم الشناعة العظيمة قطعا واذ سترّوها بعبارات تدل على الاختيار كعبارة
الدوام من الشارح هنا فاختيارهم حقيق بان يضرب به مثلا فى الكناية عن عدم الشئ ويقال هو اخفى
من اختيار الحكماء مع ان الصادر بين تركوه وضربوا له بكسب الاشعرى فقالوا هو اخفى من كسب الاشعرى
فعلى هذا اذا اراد الشارح بالغير فى قوله واشتراط الترك اه الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما فى مثال
الابرة فعدم المنافاة للاختيار صحيح لكن لا يؤيده المطلوب وان اراد مطلق الغير ولو كان عين الذات
الفاعل او لازم ذاته فذا غير صحيح قطعا فيما كان غير عين الذات او لازمه لان مآله الى محض الايجاب الذاتى المنافى
للاختيار كما اشار اليه الامام الرازى انتهى فتدبر فيه آمنا ولا فلان ما ذكروه تنظير لا تمثيل ولو سلم فلا
يلزم المطابقة للممثل به المقصود منه التوضيح والتقريب وكيف لا وافعال الله تع لا تقاس على افعال العباد

وهو ظاهر وأما ثانيا فلان المشية والارادة عين العلم كما سبق فان كان علمه تع بالاشياء عبارة عن الصور القائمة
بالذات كما التزمه الشيخ على ما قالوا فتلك الصورة الاجمالية انما هي لاجل الممكنات لا لاجل الذات على ما سبق تحقيقه
وان كان عبارة عن الاضافة المجردة كما حققناه وهو الظاهر من عبارة الشفا المنقولة سابقا فذلك عبارة
عن تميز الاشياء عنده وعلى كلا التقديرين فلزم الجود والفيض لمشيته تع وبصره والترك مسلم لكن لا نسلم لزوم تلك
المشية والعلم لذاته تعالى الخالي عن جميع الاعتبارات وانما لزوم تلك المشية والعلم له تع لاجل الممكنات لا لاجل
الذات البتة ضرورة انه تعالى غني مطلق لا يحتاج الى شئ اصلا وحققه الرئيس في الاشارات فعلى هذا لا يكون
الايجاب المذكور ايجابا ناشئا عن ذات الواجب فلا يلزمهم الشناعة العظيمة اصلا ويكون عبارة الدوام
من الشئ في موضعه والعجب من القائل المذكور انه وجه قريبا الانطواء المنقول عنهم باذعانه تعالى الاجمالي
عندهم من قبيل العلم بالمثال والشبح وان الممكنات معلومة له تع اجمالا بالمثال والشبح وان ذلك العلم
صادر عنه تع ايجابا والممكنات صادرة عنه تع اختيارا بتلك الواسطة ودفع بذلك لزوم الايجاب المحض
لهم وسائر ما اورده الشيخ على حديث الانطواء ومن البين ان ذلك المثال مثال الممكنات لا مثال الواجب
تعالى والواجب تع غير محتاج الى ذلك المثال بالنظر الى ذاته وانما الاحتياج اليه لاجل صدور الممكنات
فعلى هذا لا يؤل كلامهم الى الايجاب الذاتي فح كيف يتصور منه الاعتراض عليهم بلزوم الايجاب الذاتي لهم
والعجب منه انه قرر قريبا ان الصفات الحقيقية عند الاشاعرة صادرة عن الله تعالى بالايجاب المحض فلزمهم
الشناعة العظيمة في ذلك فاهو جوابهم فهو جواب الحكماء في افعاله تع فالشناعة العظيمة كما لا تلزم على
الاشاعرة في الصفات الحقيقية كما حققناه قريبا كذلك لا تلزم على الحكماء فيما قالوه من صدور الاشياء
عن الباري تعالى بالاختيار المجامع للوجوب واما ثالثا فلان ائمتنا الماتريدية قالوا كما لا تمنع الايجاب
يتخلل الاختيار ولا تمنع الوجوب على الله تعالى بمقتضى الوعد والفضل والحكمة ومن البين ان الحكمة من صفاته
اللازمة والحكيم تع لا يفعل الا ما يوافق الحكمة وخلافه مستحيل على الله تعالى كذا قرروه فلو لزم الحكماء
ههنا الشناعة العظيمة لزمت تلك الشناعة ايضا لائمتنا فيما ذكروه وحاشاهم عن ذلك والحق ان
الشناعة العظيمة غير لازمة لهم وان كلا من الجود والفيض اللازمين لمشيته وعلمه تع كما قرروه انما هو لاجل
الممكنات لا لاجل الذات فيؤل الاحتياج هنا الى الممكنات لا الى الواجب تع وهذا هو الذي دل عليه
جميع كلامهم فلا يلزم الايجاب المحض قطعا وهذا هو منهب السادات الصوفية ايضا حيث قالوا في قوله تع ولو شاء
لهداكم اجمعين لكنه لم يشأ لعدم استعدادكم للهداية فاحالوا المشية وعدمها الى وجود الاستعداد
وعدمه وعلى هذا يندفع عنهم الاعتراض الامام الرازي عليهم بلزوم الايجاب المحض لهم واما تمثيل المحقق الطوسي
في دفع الاعتراض عنهم بحديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فهو كحديث الابرة الذي ذكره الشارح
ههنا فهو تنظير لا تمثيل ولو سلم فلا يلزم المطابقة ولو سلم فلا نسلم عدم مطابقة للممثل لانه كما يمكن انفكاك الاول

الاحسان عن ذات المحسن فى مثال الطوسى وانفكاك العلم بضرر الترك عن ذات المحض فى مثال الشّ كذلك
يمكن انفكاك المشية والعلم بضرر ترك الجود عن ذات الواجب من حيث هو هو ثم بين امكان الانفكاك بين
فرق وهو ان امكان الانفكاك فى مثال الطوسى لامكان بخله وفى مثال الشّ لامكان غفلته وذهوله وكل
منهما مستحيل على الله تعالى بخلاف امكان الانفكاك فى المشية والعلم فان ذلك انما هو لكون الواجب مستغنيا
فى حد ذاته عن جميع الاعتبارات على ما حققوا فعلى هذا لا كلام فى تأييد ما ذكره الشّ المحقق والطوسى لما
ارادوه من الاختيار بالمعنى الاعم فى الواجب تع وانما ان نقول فى الفرق بين الامكانين امكان الانفكاك
فى المثالين امكان واقعى وفى علم الواجب تع ومشيته امكان ذاتى وهذا القدر كاف فى التأييد ولدقة الفرق
بين الامكانين انتبه عليه الحال والعصمة من الحفيظ المتعال والله تعالى درّ الشّ المحقق حيث دفع بهذا البيان
اعتراضه على الطوسى وعلى غيره من الحكماء فى مبحث العلم بلزوم الايجاب المحض لهم فان قلت فعلى ما ذكرت كيف يصح
قوله فانظر بمن يكون علمه عين ذاته لان معناه انه اذا كان الترك ممتنعا فيمن يكون علمه زائدا على ذاته كالمحض
والجواد المحسن يكون امتناع الترك فيمن يكون علمه عين ذاته اشد ومن البين ان الاول وان لم ينافى الاختيار
على ما هو صريح كلامه لكن الظاهر ان الامتناع فى الثانى بلغ مرتبة الامتناع الذاتى على ما هو مقتضى
عينية علمه ومشيته لذاته تعالى فعلى هذا لا يبقى اختيار اصلا بل يكون الجواد والفيض لازما لذاته فيضمحل
تأييده وما ذكرته ايضا قلت ان العينية المذكورة كناية عن عدم غفلته واطلاعه ازلا وابدا على ما هو لا يتم
بالامكان على ما هو مقتضى التقريع بالاولوية فلا ينافى هذا الاختيار المطلوب ههنا بل يحققه والا
فلو حمل على ظاهره لم يوجد هنا علم ولا مشيته مع ان الكلام فى نحو الجود والفيض اللازمان لهما لا لذات
الواجب تع فلعل جعل العلم بضرر الترك عين ذاته مبنى على انه لا موجود ههنا فى الخارج الا ذات الواجب
تع وافعاله اللايقة بالممكنات لا على العلم بمعنى مبدا الانكشاف كما توهم لانه مخالف للتمثيل المذكور وخارج
عن المقام بل الامر فيه ما بيناه انفا كما قال الرئيس فى الاشارات العناية احاطة علم الاول تعالى بالكل وبالواجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام الى آخر ما قاله فالعلم فى هذا الكلام لا يجوز ان يكون عبارة
عن مبدا الانكشاف بمعنى الذات والا لزم اضافة الشئ الى نفسه وانما المراد بالعلم فيه هو تعلق الذات
بالكل وتعلقه اياه وقعه ومع ذلك فهو عين الذات فى الخارج كما اراده الشّ بقوله علمه عين ذاته فكما ان
جميع الاشياء لا يغيب عن ذاته ازلا وابدا كذلك لا يغيب عن علمه تعالى ايضا على ما اراده من التقريع
المذكور هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام فهو قادر اى اذا عرفت معنيى القدرة ممتاز اكل واحد
منهما عن الاخر عند طائفة فدعى الخصم ههنا من ان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك شامل للممكنات ثابتة بادلة
ثلثة مؤيدة بالادلة الشرعية هذا ويرد على الشّ ههنا انه كان اللازم عليه ان يتعرض لها ولاثباتها اصل
القدرة بالمعنى المذكور ثم لاثبات شمولها بهذه الادلة لانه كما ان شمولها منكور عند طوائف كذلك اصل

واقول الضمير فى قوله فانظر راجع الى الاعم المفهوم من الكلام السابق اى فانظر بمن يكون علمه عين ذاته
ان الاعم اعم الذى يكون علمه عين ذاته ومن يكون علمه زائدا على ذاته فان الحكم
بالعدم فى حد ذاته لا يكون الا مورا عدمية والعدم لا يتفاوت بالنقص والزيادة فلا يتم
اختيار ربما قاله ان يكون علمه عين ذاته وبالنقص فى حد ذاته بخلاف الاختيار بكون علمه عين ذاته
بالاختيار بكون الصادر عنه تع كالصادر عن الامر الطبيعى فعلى هذا
فان يكون الصادر عنه تع العالم صادرا عن الامر الطبيعى فعلى هذا
الصادر عنه تع فيما يكون علمه عين ذاته اشد منه فيما يكون علمه زائدا على ذاته اه
يكون فيما يكون علمه عين ذاته اشد منه فيما يكون علمه زائدا على ذاته اه
بل اولى فيما يكون علمه عين ذاته اشد منه فيما يكون علمه زائدا على ذاته اه
انتفاء عما اضفى هذا بل ينبغى الامر بالعكس فيما يكون علمه عين ذاته اشد منه فيما يكون علمه زائدا على ذاته اه

القدرة بالمعنى المذكور منكر عند الحكماء وقد تعرض لهذين الامرين في اثبات العلم حيث اثبتا اولا اصل العلم وثانيا
شموله لرد منكري كل منهما فلم عدل ههنا عن هذا البيان لا يقال لم يتعرض لاثبات اصل القدرة ههنا كما تعرض لذلك
في بحث العلم لكون اصل القدرة متفقا عليه بين الفريقين ولا كذلك اصل العلم لانا نقول المتفق عليه بين الفريقين
انما هو القدرة بالمعنى الاعم والكلام ههنا في القدرة بالمعنى الاخص فلا بد من التعرض لاثبات اصلها وشمولها
والجواب عنه انه اكتفى بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل قادرية العلة بالمعنى
المذكور اذ الايجاب يقتضي القدم وما اورد عليه اولا بان الثبوت في ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك
بين الاصلين ضرورة ان استناد الحادث الى القادر لا يكون بدون العلم فلو كفى هذا الثبوت التضمني في رد منكري
اصل القدرة لكفى في رد منكري اصل العلم ايض والا فلا وثانيا بان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم انما يتم
اذا ثبت استناد حادث ما اليه ابتداء من غير واسطة وذا غير ثابت بحدوث العالم ولا يبطلان مطلق التس
اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما اليه ابتداء لجواز ان يصدر عنه
تع بالايجاب قديم مختار يستند اليه الحوادث لا الى الواجب ولا بد لنفيه من دليل الا يرى ان المتكلمين لما استدلوا
على اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المص في المواقف من ان الواجب تع لو كان موجبا في افعاله لزم قدم الحادث
اذ لو حدث ح لتوقف صدوره منه على شرط حادث وتنقل الكلام اليه فيلزم التس في تلك الشروط متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما محال فيبطل حدوث الحادث ح فيثبت قدمه وهو باطل قطعا فكذا الايجاب الذي هو ملزومه
فثبت القدرة وهو المط اورد عليه جواب لما م انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه ابتداء
وذا ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون
واسطة بين الواجب وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنتفي ببطلان مطلق التس
وهو توسط الحركة السرمدية بينهما لا توسط هذه الواسطة فمدفوع اما اولا فلان اصل العلم وان ثبت في ضمن ثبوت
حدوث العالم بناء على ان استناد الحادث الى القادر لا يكون بدون العلم لكن الش تعرض لاثبات اصل العلم في بحث
العلم لدفع توهم ان من لا يقول بحدوث العالم لا يقول باصل العلم اذ لو اكتفى بالثبوت في ضمن حدوث العالم لتوهم
ذلك قطعا وذلك خلاف الواقع وخلاف ما عند الحكماء ~~القائل بقدم~~ القائلين بقدم العالم م فلاجل ذلك تصدى لاثبات اصل
العلم في بحثه ولم يكتف في ذلك بالثبوت الضمني الا يرى انه اثبت اصل العلم في بحثه بطريقة الاتقان الموافقة لمذاق
الحكماء والمتكلمين ولا كذلك اصل القدرة الثابت في ضمن الحدوث اذ لا يقول به الحكماء فلو اثبته ههنا اثبته بطريق
الحدوث ايض فيكون تكرارا قطعا واما ثانيا فلان تلك الواسطة على تقدير حدوث العالم بجميع اجزائه من السموات
والارض وما فيهما وذلك لا يكون الا ببطلان الهيولى اعني المادة القديمة والصورة الجسمية والصورة النوعية
القديمتين على ما زعموا بط قطعا اذ لو كان الواجب تعالى موجبا في واحد لا يكون ذلك الواحد الا موجبا مثله
وان كان واجبا بالغير لكونه صادرا عنه من كل وجه مع صفاته الاعتبارية اللازمة له فلو كان ذلك الصادر

المورد هو الدشنوي م

الصادر الواحد مختارا كان الاختيار صفة موجودة فيه على ما هو مقصود المانع ههنا فاما ان يصدر تلك
الصفة عن ذلك الواحد فينقل الكلام الى صدورها عنه فاما بالاختيار وهكذا فيلزم التسلسل واما بالايجاب
فيلزم كونه موجبا وقد فرضه المانع مصدرا لاثر واحد والحق ان تلك الواسطة على تقدير حدوث العالم مما
لا يقبله عقل بل يحكم ببطلانه لما ذكرناه مع انها لا توافق اصول الفريقين اما على اصل الحكماء فلان الصادر
الاول عندهم مبدع حقيقي لا يتصور فيه شائبة الاختيار بل في العقول والطبايع كلها ايضا واما على اصول
المتكلمين فلان الواجب تع متصف بسلوب واضافات في نفس الامر مختارا في الامور المباينة لذاته تعالى
وان كان موجبا في صفاته الحقيقية وبهذا التحقيق يندفع الايراد المذكور عن استدلال المتكلمين على اصل
القدرة ايضا ولعل هذا هو مراد صاحب التجريد حيث قال وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة
غير معقولة انتهى نقوله والواسطة غير معقولة جواب عن سؤال كانه قيل لانم انه وجود العالم بعد عدمه ينفي
الايجاب بل لا يجوز ان يصدر عن الواجب تع بالايجاب واحد مختار يستند اليه الحوادث فوجود العالم
بعد عدمه لا يستلزم نفي الايجاب وحاصل الجواب ان تلك الواسطة على تقدير حدوث العالم وبطلان المادة
القديمة على ما هو المبرهن عليه لا يقبله عقل لما حققناه انفا ولا نقل منهم وهو ظاهر وكذا تركه وليس حاصله ان المراد
من العالم جميع ما سوى الواجب وصفاته فتلك الواسطة ح تكون حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب تعالى
بالايجاب لا يكون الا قديما فمثلها غير معقول ح على ما وهم الشارح الجديد وتبعه بعضهم ههنا حتى يرد عليه انه
لم يثبت فيما سبق منه اى من المص وان العقل لم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فعلى هذا يرد
عليه انه لم لا يجوز ان يوجد الواجب تع بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسما في قديما قادرا
يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار هذا كلامه وهذا وارد على ما فهمه من كلام المحقق
مع ان كعبة عال عن ان يريد بقوله والواسطة غير معقولة ما فهمه شارحه لانه تناقض صريح لما ذكره في فصل الجواهر
المجردة كما نقلناه فالحق ان مراده ابطال تلك الواسطة عقلا على تقدير حدوث العالم كما حققناه انفا واما
ما قاله المص في الموقف من ان الاستدلال المذكور للمتكلمين انما يتم باحد الطريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى
الله تع وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة بذاته تع الثاني ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند
الى حادث منسوب باخره الى نهاية محفوظا بحركة دائمة فان اراد به ان الامر الثاني وان تم بادلة بطلان
التسلسل لكن الاول لم يتم ولم يبين بعد فيجوز ان يصدر عن الواجب تع بالايجاب واحد مختار يستند اليه الحوادث
فح لا يتم الاستدلال المذكور فقد ظهر ضعفه فما حققناه واذا اذ كلا من الامرين تام اما الثاني فلادلة
بطلان التسلسل واما الاول فلان حدوث ما سوى الله تع وصفاته ثابت بالبراهين القطعية واذ تلك الواسطة
المجوزة ح مما لا يقبله عقل ولا نقل كما حررنا به كلام صاحب التجريد وهو الظاهر من سياق كلامه هناك فرحبا
بالوفاق ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد ايضا حيث قال لا يتم الاستدلال المذكور الا بعد اثبات ان شيئا

فيلزم

اعني الحادث المستند اليه فيلزم خلاف الفرض وقد اجيب
بانه يجوز ان يكون الذي الواحد موجبا مختارا وهو ظاهر
فان قيل ذلك واقع كما في الواجب مع عند النظام والحق ان
فعله لم يجعل ذلك الواجب المختار هو الواجب والحق ان
حدوث العالم بجميع اجزائه يقتضي ان يوجد هناك موجد مختار
وذلك هو الواجب مع ليس الا وفتح باب الايجاب اذ لا مناسبة بين
بقوى الكون ذلك الباب موجبا بعض اجزاء الناقص من الاول ومن
الى ما سوى الواجب والمختار هم بصدد انشائه ولذا حكم الفاضل
البيضاوي ان الصدور ومنبع على التناسب انشائه ولذا حكم الفاضل
الطيبي بانه الواسطة غير معقوله وان لم ينطبق له الفاضل
انتهى بحروفه

من الحوادث يستند الى البارى تع بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه
على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات وليكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار يستند
اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق بيان استحالتها انتهى
فراده من قوله وهذا مما وافقنا عليه الخصم انا متناع مثل هذا الاحتمال اعنى الواسطة المذكورة متفق عليه بيننا
وبينهم على تقدير حدوث العالم بجميع اجزائه بناء على انه لا يجوزه العقل وليس مراده ان هذا الاحتمال وان
كان جائزا عقلا لكن يكون الخصم ملزما بناء على انه لا يقول بالتقديم المختار فتلك الاحتمال بط عنده
وان لم يكن بالطل فى الواقع حتى يرد عليه اذ ليس الغرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين
اولا ثم الالزام وعلى الشم ايضا ح انه على هذا لا بد من الالتجاء ههنا الى الادلة السمعية ولو سلم ان شارح
المقاصد اراد به هذا المعنى فلا ضرورة للشم فى قبوله بل الاحتمال المذكور بط عنده ايضا كما عند صاحب التجريد
فالحق انه لا يلزم هنا الالتجاء الى الادلة السمعية وانما ذكرت ههنا للتأييد كنظائره كما ستعرفه منا ومن
الشم فان قلت فعلى ما ذكرت من بطلان تلك الواسطة وتطبيق كلماتهم عليه كيف يصح ما ذكر فى التجريد وغيره من
ان المجردات لم يقم على وجودها ولا على امتناعها دليل وهل احتمال تلك الواسطة الا احتمال وجود المجرد
قلت لعل احتمال وجود المجردات مبنى على ما جوزوه من استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدى وغيره
وعليه يبتنى المعنى الاعم للاختيار للفلاسفة كما فى شرح المواقف فعلى هذا يجوز صدور تلك المجردات عن الواجب تع
المختار من غير لزوم محل لانه يثبت اختيار الواجب تع مع جواز صدور المجردات عن الفاعل المختار ايضا فى الازل
وليس هنا دليل قاطع على بطلانها كالادلة على بطلانها ولذا مال الصوفية الى قدم بعض الاشياء على ان يكون
الواجب تع فاعلا مختارا فيه وغيره كما قدمناه فى بحث الصفات ولا كذلك تلك الواسطة فانه مما لم يشهد
به عقل ولا نقل كما بيناه ومن لم يفرق بين احتمال تلك الواسطة واحتمال وجود المجردات قال ما قال والعصمة

من الحفيظ المتعال وتحقيق هذا المقام على هذا النظام من مواهب الملك العلام لان المقتضى
لقدرته هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح والمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها
ثبتت على كلها كذا فى المواقف وشرحه ثم قال اى هذا الاستدلال اى الاشاعرة على شمول القدرة مبنى على ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور
اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه ومبنى ايضا على ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا
للمعتزلة فى الاول وللحكماء فى الثانى فلا يتوجه على الدليل على قاعدة المعتزلة انه يجوز ان يكون خصوصية بعض
المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة انه يجوز ان تستعد المادة لحدوث
كون دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ثم قال الشريف قيل ولا يخفى

عطف على قوله عليه اى يرد ايضا

ايضا من تجانس الاجسام تركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض بارادة
الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض اخر فيها انتهى
ولعل وجه التعريض انه اذا لم يكن الاجسام متجانسة بان لا تتركب من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة تكون
متخالفة الحقيقة مركبة من الهيولى والصورة فيكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض باستعداد المادة والقابل
اذ لها استعدادات متفاوتة فبعد القول بان الدليل المذكور مبنى على ان المعدوم لا مادة له ولا صورة لا وجه
للقول بانه مبنى على تجانس الاجسام ايضا فما قيل في وجه التعريض من انه مندرج فما استعداد المادة لان مراد المص
من المادة والصورة اعم من موضوع الاعراض لا الهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة لا يخفى عن خبط لانه
ليشعر بان موضوع الاعراض هو استعداد المادة وهو فاسد لان موضوعها هو المادة والصورة على تقدير
القول بهما لكن لا مطلقا بل بشرط الاستعدادات على ما حققوه فالصواب ان يقال لانه مندرج فيما شرطه
المص فلا حاجة الى اشتراطه ثم قال بل كلام المص في المادة والصورة محمول على التمثيل لان مذهب اهل الحق هو
ان فعل الواجب لا يتوقف على محل اخر ولو كان ذلك المحل جوهرا مجردا ممتنعا تركبه من الجواهر الفردة وانت
خبير بان هذا اشتغال بما لا يعنيه المص لان حاصله ان مراد المص من بناء الدليل على عدم المادة والصورة
سلب التوقف في افعاله تع ومن البين انه بعد انتفاء المادة والصورة لا يوجد التوقف في افعاله تعالى
فلا حاجة الى حمل كلامه على التمثيل هذا وبما قررنا الدليل المذكور اندفع ما قيل عليه انه لم لا يجوز ان يكون امكان
كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك لان الاختلاف في امكانات
الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادي وذلك باطل عندنا صحة هذا الدليل فلم يبق هنا مصحح سوى الامكان
الذاتي المشترك بين جميع الماهيات الممكنة اعني به تساوي طرفي الوجود والعدم وما قيل من ان الاختلاف
المذكور انما بالامكان الاستعدادي او بتميز المعدومات الممكنة والكل باطل عند الاشاعرة فلم يبق مصحح
سوى الامكان الذاتي فمختل لان القائلين بتميز المعدومات الممكنة لا يقولون باختلاف امكانات الماهيات
بل ذلك مخصوص بالحكماء وانما يقولون بان الممكنات المعدومة متميزة فالاختلاف عندهم انما هو في انفس
الممكنات لا في امكاناتها فقد اشتبه على القائل الاختلاف في الممكن بالاختلاف في الامكان فالصواب في تقرير
الاندفاع المذكور ما اشرنا اليه ثم اقول لما كان الدليل المذكور مبنيا على الامرين المذكورين كان مبنيا
على حدوث العالم قطعا اذ بطلان المادة والصورة يستلزم حدوثه فيكون المراد بالقدرة في قوله
لان المقتضي لقدرته هو القدرة بالمعنى الاخص الثابت بحدوث العالم كما حققناه سابقا ويكون المراد
بالمقدورية ايضا هو الكون مقدورا بالمعنى الاخص اذ لا وجه لتعميمه بعد تخصيص القدرة او لا نعم لو لم يكن
هذا الدليل مبنيا على هذين الامرين يكون القدرة فيه شاملة للمعنى الاعم والاخص اذ القدرة بكل من
المعنيين مقتضي ذاتا الواجب وكذا المراد بالمقدورية حينئذ يكون اعم ايضا ضرورة انه من اثبت القدرة

بالمعنى الاعم كالحكماء يقول بشمولها ايض لجميع الممكنات كما سبق من الش والظاهر ان هذا الدليل دليل لهم ايض لكن بعد تخصيص
الدليل بالامرين المذكورين يكون خاصا بما ذهب اليه الاشاعرة وبهذا التحرير اندفع ههنا اوهام منها ما قيل انه ان
اريد ان الذات تقتضي القدرة بالمعنى الاعم فمسلم وغير مفيد وان اريد انها تقتضي القدرة بالمعنى الاخص فمم
كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم ومنها ما قيل من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان
ان يوجد بايجاد فاعل ما اياه سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهذا ايض يصحح المقدورية بالمعنى الاعم
لا بالمعنى الاخص لان كل ذلك مبني على الغفول عما يبتني الدليل عليه من بطلان تميز المعدومات وبطلان المادة والصورة
وكون القدرة فيه بالمعنى الاخص وثبوتها بهذا المعنى بحدوث العالم على ان كون المصحح للمقدورية لكانت صفات
الواجب تع مقدورة ايض لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها فقط وذلك لان المراد بالقدرة
والمقدورية ههنا انما هو بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم لما حققناه ومن البين ان صفات الواجب تع ليست
مقدورة له تع بهذا المعنى للزومها لذات الواجب تع وان كانت مقدورة له تع بالمعنى الاعم على ما بيناه سابقا
فبعد تحرير الدليل المذكور لا يلزم عليه هذا المحذور فلا حاجة الى ما يقال في دفعه من ان الصفات لكونها عين
الذات كما مال اليه الش لا تكون من جملة الممكنات او ان المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان
مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم وعلى كلا التقديرين لا يلزم ان يكون الصفات مقدورة لعدم امكانها على
الاول وعدم حدوثها على الثاني وذلك لان القدرة والمقدورية في الدليل اذا كانا بالمعنى الاخص لا يلزم
ان يكون الصفات مقدورة قطعا حتى يحتاج الى ارتكاب احد هذين الامرين لدفعه ولعل ما قررناه في تحرير
الدليل مراد ما قيل في دفع الاعتراض بلزوم كون الصفات لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولا
ينافيه اطلاق الش الممكن عليها في موضع اخر لان ذلك انما هو الامكان المجامع للوجوب عن علته الموجبة
لها فلا يرد عليه ما قيل من ان ذلك فاسد في نفسه لاستلزامه تخصيص المقدورية بزمان الاستقبال
كمقدورية بقاء الممكن في آن الحدوث ومقدورية ايجاده الآتي حال العدم اذ الممكن الخاص الخالص
مختص بالامكان الاستقبالي بناء على ان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلته مع ان
العدم الحاصل للممكن المعدوم مقدور حال العدم كوجوده الآتي والوجود الحاصل للحادث مقدور في ذلك
الآن كما ان وجوده فيما بعد من الازمنة مقدور في ذلك الآن وكذا وجوده الباقي في كل آن من آنات بقائه
مقدور في ذلك الآن وفيما قبله ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الذاتي انتهى وذلك لان كون
كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجبا بعلته مسلم لكن الكلام ليس في ذلك بل في كون تلك العلة موجبة
مقتضية للوجود مثلا وهي في ما عدا الصفات غير موجودة عندهم فالامكان فيها ليس امكانا خاصا خالصا
عن الوجوب بخلاف ما عداها فان الامكان فيه عندهم امكان خاص خالص عن الوجوب وهذا هو المراد من
قولهم ههنا المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتي على التحرير المذكور وهذا مع وضوحه خفي عليه فحمل الامكان

اوهام الكلنبوي

ومنها ما قيل لو كان الامكان الذاتي مصححا

مقدورة ايضا بان المراد بالامكان المصحح هو الامكان الخاص الخالص الدفعي الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيما عدا الصفات

الامكان الخاص عن الوجوب الواقع فى كلام القائل على الامكان الاستقبالى وانى يكون ذلك على انه لا شبهة فى ان ايجاد
الممكن افادة الوجود بازالة العدم واعدام الممكن عدم افادة الوجود فى الزمان الثانى للوجود لا افادة الوجود
للوجود ولا ازالة الوجود الحاصل فى الزمان الاول لانهما محالان فالصحيح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستقبالى
كما اعترف به هنا القائل والحق ان تعلق القدرة بالممكن انما يكون بالنسبة الى زمان الاستقبال بالنظر الى تعلق
القدرة سواء كان ذلك الوجود او عدمه لكن المصحح للمقدورية بالمعنى الذى حررناه انما هو الامكان الذاتى المعرى
عن التقييد بالاستقبال وغيره وهو الامكان الخاص الوقوعى الخالص عن الوجوب قطعا على ما هو المراد فى الدليل
المحرر فلا اشكال بالصفات ولا فى كلام القائل المحرر للامكان بالامكان الخاص الخالص عن الوجوب وهو الذى
ذكرناه على تقدير ان يكون اصل القدرة بالمعنى الاخص ثابتا بحدوث العالم وان يكون القدرة والمقدورية
فى الدليل بالمعنى الاخص وان يكون غرض الشق من الادلة الثلثة اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص على ما هو مدعى
الاشاعرة ولو كان الغرض من الادلة اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم كما هو مدعى الحكماء كما يتبادر ذلك من
جعل قول النص قادرا على جميع الممكنات شاملا لمدعى الحكماء ايضا ومن البين ان الادلة الثلثة بظاهرها تكون ادلة لشمول
القدرة بالمعنى الاعم ايضا لاندفع الايرادات الثلثة السابقة ايضا اما الاول والثانى فظاهر لاندفاع ح واما الثالث
فلانه لا بأس فى كون الصفات الحقيقية مقدورة له تعالى بالمعنى الاعم لما حققناه سابقا فالدليل ح بظاهره شامل
لها مع ثبوت المدعى ايضا واما ما اورد ههنا من انه اذا اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة وان
اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلا بد ههنا من التعرض اما باشتراك الامكان المصحح بين الكل او باستواء
نسبة الذات الى الكل كما تعرض بالثانى النص وغيره فى هذا الدليل فمدفوع بان المراد بالامكان فى هذا الدليل
هو الامكان المشترك الا ترى ان شارح المواقف قال فى تعليل ان المصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع يحيلان المقدورية فقد جعل الامكان مقابلا للوجوب والامتناع وما ذاك الا المشترك بين
جميع الممكنات واما تعرض النص بقوله ونسبة الذات الى الكل على السواء فلا يضاح هذا المعنى لا لان الدليل
محتاج اليه ههنا ثم ان النص اكتفى به ولم يتعرض بقولهم فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبتت فى الكل بخلاف الشق
الثانى فانه قيل فى فهمه من ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجى اى المصحح هو الامكان المذكور فى ضمن قوله قادر على
جميع الممكنات ولا شك فى اشتراكه بين الكل مع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا فى صدر الدليل الثانى
اشارة الى انه وحده دليل للملازمة التى فيما قبله ومع المقدمتين الآتيتين فى الدليل الثانى دليل اخر فى كلامه
ايجاز لطيف ففيه ما فيه لان حمل اللام على العهد لا دليل عليه قطعا ولا حاجة ايضا ومع ذلك لا يخفى عن شائبة
المصادرة كما لا يخفى على ذوى الفطانة وايضا لا معنى لجعل المقدمة المذكورة فى الدليل الثانى دليلا للملازمة
فى الدليل الاول وهل هذا الا ترجيح نسخة لان الامكان اه بدون الواو مع انه حكم بانه سهو من قلم الناسخ
لاستلزامه ما سيدراك باقى مقدماته والحق ان كون الامكان الذاتى كما هو المراد ههنا مشتركا بين الممكنات

ط قوله والكفاه لك ان الامكان الخ الاولى ان يقال ان الامكان الخاص الخالص عن الوجوب
ونحو فيه شيئا كما سيجىء المراد بالامكان المذكور فى هذا الموضع هو الامكان الخاص الخالص عن الوجوب
المقام على ما هو الحق عندى حقق

المردود هو الكاسد

كالمثل المشهور ربما يصرح باشتراكه كما في الدليل الثاني وربما لا يصرح به كما في الدليل الاول فلا ينبغي ان ينازع في مثله
بقي ههنا شئ وهو ما قيل ان المقدورية صفة اعتبارية فلا تحتاج الى مصحح وجوابه انها وان كانت صفة اعتبارية
الا ان اتصاف ذات الممكن بها يحتاج الى مصحح هو امكانه المشترك اذ ضرورة ان القابل لا بد له من قابلية لتأثير
الفاعل فيه وتلك القابلية المصححة للمقدورية ههنا اى في قدرة الله تعالى البالغة الى الدرجة العظمى العالية
على كل قدرة حادثة هل الامكان الذاتي المشترك الشامل لما عدا الوجوب والامتناع الذاتيين فلذا يقال
هذا شئ مقدور له تع لانه ممكن في ذاته على ان يكون برهانا ليا بخلاف القابلية المصححة للمقدورية في القدرة
الحادثة فانها لضعفها وحدوثها لا يكفي في تأثيرها قابلية الذاتية بل لا بد من مصحح اخر للمقدورية غير الامكان
الذاتي ولذا يختلف المصححات فيها باختلاف استعدادات القدرة الحادثة للتأثير فلا يقال في مثلها هذا شئ
مقدور له لانه ممكن في ذاته بناء على عدم كفاية الامكان الذاتي قطعا في تأثير القدرة الحادثة هذه هو
الواخ فاذا ثبت قدرته في البعض ثبتت في الكل اه اقول هذا خلاصة الدليل الاول بل نتيجته وقوله
ثبت قدرته في البعض مقدمة مشتركة بين الادلة مأخوذة فيها اما في الاول فظاهر واما في الثاني فقد اشار
اليه بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار واما في الثالث فقد اشار اليه في ضمن قوله ولان الجزاء ضرورة
انه يقتضي ثبوت القدرة في البعض الاخر هذا ثم ان تقرير هذا الدليل على ما اشار اليه ان يقال كلما ثبت
قدرته تع في البعض ثبتت قدرته في الكل ازلا وابدا لكون المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلما ثبت قدرته
في العالم الحادث المستند اليه اولا وبالذات بالبراهين القطعية السابقة في مبحث الحدوث واما الملازمة
فلان المقتضي لقدرته ذاته تع فهي واجبة له تعالى فلا تتصور انفكاكها عنه تع في وقت ومصحح مقدوريته
ذلك البعض هو امكانه الذاتي وهو مشترك بين جميع الممكنات ما عدا الصفات على التحرير السابق واذا
وجد المقتضي والمصحح وارتفع الموانع كحديث الاستعداد وغايز المصنوعات على ما بني الدليل المذكور على ذلك
الارتفاع كما سبق يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات ما دامت ممكنات لا بمعنى انه تع قادر في الازل
وفيما لا يزال على ايجادها في الازل وفيما لا يزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار عند الجمهور
وان جوزه الامدي وغيره بل بمعنى انه تعالى قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال بسواء
كان تعلق القدرة بايجادها فيما لا يزال ازليا كما عند بعض الاشاعرة وهو الذي يتبادر من كلام الشارح في
بحث الحدوث او حادثا وقت وجودها كما هو المختار عند محققي الاشاعرة ومنهم التفتازاني او ازليا
ولا يزاليا معا وعلى كل تقدير فهو تعالى قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال لان قادريته في ازليته
ابدية وهذا اى التقييم الذي اشرنا اليه اولى مما قيل في التقييم سواء كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كما في
القدرة في حالتي الحدوث والبقاء او متقدما عليه بناء على ان الامكان الازلي الابدي اعم من الامكان الاستقبالي
او متأخرا عنه ان امكن اعادة المعدوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات انتهى على ان اضافة الزمان الى

هذا رم

الى القدرة وتقسيمه الى الاقسام الثلثة لايخ عن كد ولاسيما القسم الثالث وانما اوقعه فى ذلك الحرص على رد من قبل
سابقا المراد من المصحح ههنا هو الامكان الخاص الخالص عن الوجوب ظنا منه انه هذا مختص بالامكان الاستقبالى
وقد عرفت مافيه فان قلت الاستدلال المذكور من قبيل القياس الفقهى وهو لايفيد اليقين مع انه المطلوب فى
امثال هذه المطالب قلت انما لايفيد اليقين اذا كان من قبيل قياس الغائب على الشاهد كما فى اثبات الصفات
الحقيقية لله تع وذلك ضعيف الشأن فيما سبق ولاكذلك ههنا فانه اثبات الحكم على البعض بحكم البعض الاخر وهو قطعى
فيما كان اشتراك العلة قطعيا كما ههنا فيكون هذا كالقياس الفقهى بعلة منصوصة وهو يفيد اليقين بالاتفاق
وقد اعتاده الحكماء ايضا حيث قالوا فى اثبات الهيولى وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل
الماء والنار يجب ان يكون فى نفسه متصلا واحدا والا لزم الجزء ويلزم من هذا اثبات الهيولى فى الاجسام
كلها لان الجسمية طبيعة نوعية وافرادها متفقة الحقيقة فاذا وجد فى احد افرادها وجد فى الاخر فكل جسم مركب
من الهيولى والصورة هذا ولان الامكان اه فى كثير من النسخ بواو العطف كما هو الظاهر فهو دليل ثان
مأخوذ مما ذكره شارح المقاصد فى اثبات اصل القدرة من الادلة كما لايخفى على الناظر فيه ووقع فى بعض النسخ
لان الامكان بدون العاطفة وصوبه بعضهم فجعله دليلا على تفرع الملازمة فى قوله فاذا ثبت قدرته فى البعض
اه ولايخفى ان التفرع المذكور لايقتضى دليلا لثبوته بما سبق من اشتراك الامكان بين الممكنات ثم انه يوجب
استدراك المقدمتين بعده اعنى قوله ولابد للممكن على تقديراه وقوله وقد ثبت انه تع فاعل وقد تصدى لدفعه
اى لاستدراك المذكور بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة الى اثبات خفية المقدم فى قوله فاذا ثبت
قدرته فى البعض اه وقوله ولابد للممكن اه بدل مقدمة العموم ههنا اعنى ونسبة الذات الى الكل على السواء ولايخفى
ان المقدم المذكور لايحتاج الى الاثبات لان الدليل كما سبق مبنى على ثبوت اصل القدرة ولو سلم فالتفرع
المذكور على اشتراك الامكان كاف فى افادة استواء نسبة الذات الى الكل من غير احتياج ههنا الى اخذ
مقدمة اخرى ولو سلم فدلالة المقدمة المذكورة على مقدمة العموم المذكورة خفية جدا فالحق انه دليل ثان
وان ترك الواو ههنا سهو وحاصله ان الامكان الذى هو علة الاحتياج مشترك بين جميع الممكنات فكل ممكن
محتاج الى علة توجده فهو على تقدير وجوده الحادث لثبوت حدوث العالم بالبراهين لابد ان ينتهى الى الواجب
دفعا للدور والتسلسل المحالين فاما بلا واسطة فيلزم ان يكون قادرا عليه قطعا واما بواسطة فان لم يكن
ذلك الوسط موجدا له فالامر ظاهر ايضا وان كان موجدا له يكون الواجب تع قادرا عليه ايضا اذ القادر
على علة قادر على معلولها بل اولى اذ الكلام ههنا فى اثبات شمول القدرة لا فى شمول الارادة على ان الواجب
تع ح يكون جزء من علة التامة لقدرة على المعلول فظهر من هذا البيان ان هذا الدليل كالدليل الاول مبنى على ثبوت
اصل القدرة مجدوث العالم وعلى بطلان تمايز المعدومات واستعداد المادة كما اشار اليه بقوله وقد ثبت انه فاعل
بالاختيار اذ لو كان العالم قديما ولم يبطل تمايز المعدومات والمادة والصورة لم يكن الواجب تع فاعلا بالاختيار

قوله فاه لم يكن الوسط اه لعل هذا الترديد ان
مبنى على تسليم الدائر من ان الفعل او تعلق القدرة
على تقدير ايجاده بالفعل او تعلق به والى
هذا اشار بقوله لان الامكان الخ وعلى هذا
فقوله ولابد للممكن اه بدل مقدمة العموم
هذا ومما ينبغى ان يعلم ان الظاهر ههنا
هو الامير بان يقال ان الواجب تع اما ان
يكون فاعلا بالاختيار او بالايجاب والثانى
باطل بما سيجىء فتعين الاول وعلى التقديرين
فالواجب تع قادر على ايجاد الممكن
اذ الفاعل بالاختيار هو الذى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل وهذا هو المراد
من القادر فى هذا المقام

بالمعنى المقصود ههنا نعم لو لم يكن الدليل مبنيا على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص بحدوث العالم وعلى بطلان التمايز
والمادة والصورة وكان الاختيار المذكور شاملا للمعنى الاعم ايض كان بظاهره دليلا على شمول القدرة على مذهب
الحكماء ايض كما اشرنا اليه في الدليل الاول لانهم معترفون بشمول القدرة بالمعنى الاعم كالمتكلمين المعترفين بشمول القدرة
بالمعنى الاخص وبهذا التحرير اندفع ههنا اوهام منها ما قيل يجوز ان يكون قادرا على موجد الشيء ولا يكون قادرا على نفس
ذلك الشيء لمانع مثل عدم الاستعداد واختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة عن تعلق الارادة ومنها ما قيل
يجوز ان يكون الواجب تع مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ الكل مبني على الغفول عما بني الدليل عليه وعن المراد
بالاختيار ما هو وما قيل من ان الثاني لو ورد فانما يرد على دليل اصل القدرة لا على هذا الدليل لكون هذا الدليل
مبنيا على ثبوت قدرة الواجب تع ببطلان الواسطة السابقة ~~كالدليل الاول~~ فقد عرفت مما حققناه اندفاع
تلك الواسطة عن دليل اصل القدرة ايض على انه لو لم يندفع تلك الواسطة عن دليل اصل القدرة لا يتم هذه الادلة
الا بمجرد فرض بطلانها فيرد عليها الجواز المذكور ومجرد فرض بطلانها وبناء الدليل عليه لا يفيد اليقين المطلوب
ههنا فالحق ان الجواز المذكور المبني على تلك الواسطة وارد على هذا الدليل ايض بالترديد في قوله وقد ثبت
انه فاعل بالاختيار بان يقال ان اريد انه تعالى مختار في جميع الممكنات فمم بل هو اول المسئلة وان اريد انه
مختار في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض وموجبا في البعض الاخر ثم يصدر عن ذلك
البعض الصادر بالايجاب البعض الاخر كما ورد على دليل اصل القدرة بانه يجوز ان يصدر عن الواجب تع
عطف على قوله اما الجواز م
بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الاثار بالاختيار وان الكل مندفع بما حققناه من ان الايجاب والاختيار
لا يجتمعان لا في الواجب تع ولا فيه ولا في معلوله الصادر عنه بالاختيار مع ان بطلان هذا متفق عليه بين الفريقين
واما ما قيل من ان الترديد المذكور وارد على هذا الدليل والقول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم فصدور
العالم عن البعض بالايجاب ينافي حدوثه لا يدفعه وانما يدفعه لو كان ذلك البعض من العالم وهو مم لجواز ان يكون
ذلك البعض من صفاته تع ففيه اما اولا فلان لا نم ان القول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم لا يدفعه
لما حققناه من ان الايجاب والاختيار لا يجتمعان لا في الواجب تع ولا فيه مع بعض معلوله واما ثانيا فلان
ما ذكره من الجواز فاسد قطعا لان صدور البعض الاخر الحادث بناء على ان المفروض ح حدوث العالم ان كان بالايجاب
يلزم اما قدمه او التسلسل المستحيل في المقدمات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب لا يكون الا بها وان كان بالاختيار
يلزم ان تكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك وذلك باطل عند جميع العقلاء
بل باطل بداهة على ان الفاعلية تقتضي الاستقلال قطعا فصدور البعض الاخر عن تلك الصفة بط سواء كان
ذلك الصدور بالايجاب او بالاختيار ضرورة ان الصفة لا يتصور فيها الاستقلال حتى يتصور فيها الفاعلية
هذا ولان العجز عن البعض اه هذا الدليل مما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح العقايد وان كان
ظاهره انه دليل على تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل كالدليل الثاني

كلبنوه م

كفوه م

الثاني لكن عرفت ان الظاهر في الدليل الثاني هو الاستقلال والا لزم استدراك المقدمتين فيه ولما كان ذلك دليلا
مستقلا كان هذا دليلا مستقلا ايض نعم لو تم قوله لان الامكان مشترك اه بدون الواو من غير لزوم الاستدراك فيه
لكان هذا عطفا عليه فيكون كل منهما دليلا لتفرع الملازمة المذكور وليس فليس بل كل منهما دليل مستقل لهذا المطلب
اشار اليهما التفتازاني في كتبه وان كان المشهور عند القوم لهذا المطلب هو الدليل الاول وحاصله
انه قد ثبت قدرته في البعض بحدوث العالم فلو لم يكن قادرا على الكل والحال ان المقتضي لقدرته هو ذاته
والمصحح لمقدوريته ذلك البعض هو امكانه المشترك بين جميع الممكنات يلزم العجز عن البعض وهو مح في حقه تع
فظهر من هذا البيان ايض ان هذا الدليل مبني على بطلان تمايز المعدومات وبطلان المادة والصورة لان بنائه
على حدوث العالم يقتضي بنائه على بطلان التمايز واستعداد المادة ومبني ايض على ان المقتضي لقدرته ذاته
تع وان الامكان مشترك بين جميع الممكنات ولكونه اجمع الدلائل اختاره التفتازاني في شرح العقايد فما يقال
من انه ان اريد بالعجز عدم القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فالملازمة غير مسلمة لجواز ان يكون موجبا
بالنسبة الى ذلك البعض وان اريد بالعجز عدم القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فبطلان التالي مم لانا لا نم
ان هذا نقص في حقه تع بل هو الكمال في حقه تع ليس بشيء لان المراد هو الثاني ولا شك انه نقص في حقه
تع بعد كونه تع قادرا في البعض بمعنى صحة الفعل والترك منه تع نعم لو كان قدرته الثابتة في البعض بالمعنى الاعم
يمكن ان يكون العجز في البعض الاخر بمعنى عدم صحة الفعل والترك منه كمالا له تع كما في صفاته تع على ما حققناه
لكن بعد كون المراد بالقدرة الثابتة في البعض بالمعنى الاخص يخرج الصفات عن هذا الدليل ويكون العجز
ح في البعض الاخر من العالم بمعنى عدم القدرة بالمعنى الاخص نقصا في حقه تع وقد عرفت مما قررنا في الدليلين
السابقين ان هذا الدليل بظاهره مع قطع النظر عما بني الدليل عليه يكون دليلا ايض لشموله القدرة بالمعنى الاعم
كما عند الحكماء مع ان النصوص قاطعة اه لما كان الادلة العقلية لاثبات امثال هذه المطالب غير معتد
بها الا بتاييدها بالادلة الشرعية اورد التاييد بالنصوص القاطعة لشمول القدرة اذ لو اكتفى في اثبات
هذا المطلب بالنصوص لزم الدور الباطل المستلزم لعدم حصول المط ضرورة ان ~~الاستدلال~~ بالنصوص المذكورة
يتوقف على ثبوت قدرة الله وشمولها ايض ~~ولو اكتفى بمجرد الادلة التي مبناها على الوحي الالهي المقدس عن اختلاط~~
~~الوهم قطعا~~ فلذلك جمع بينهما وحيث استدل اولا بالادلة العقلية لم يلزم الدور جزما غايته انه ايدها بعد ذلك
بالنصوص ليندفع احتمال تزلزل العقل كما قال الله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي قال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي الاية فما قيل من ان الفرق بين التاييد والثابت في هذا الباب تحكم ليس بشيء اذ لا
شك ان النصوص بظاهرها تؤيد ما اثبته الادلة المذكورة وذلك عادتهم في هذا الموضع وفي غيره مما لا يمكن
اثباته اولا بالدليل الشرعي كوجوده تع وعلمه تع فان زعم ان الثابت بالنصوص ههنا هو عين الثابت بالادلة
العقلية فلا وجه لجعل النصوص مؤيدة ح فبعد التسليم لا يضر هذا كون النصوص مؤيدة للادلة العقلية

فقوله تحكم تحكم وان اليقينيات قابلة للتفاوت قوة وضعفا كما اشار اليه في المواقف فاصل اليقين ههنا وان حصل بالادلة
العقلية لكن بانضمام النصوص اليها يحصل الاطمينان ويزول احتمال تزلزل الايقان وعلى الله التكلان
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل انما يصح الاستدلال بالاية المذكورة على هذا المطلب لو كان القدرة فيها بمعنى صحة
الفعل والترك وذلك مم كيف وح يلزم قدرة الواجب تعالى على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تع موجب
فيها كما تقدم ورده الفاضل المحشي بان القدرة في هذه الاية وفي غيرها من الايات والاحاديث بمعنى صحة الفعل
والترك لا ما ذهب اليه الحكماء من القدرة المجامعة للوجوب اذ لو كان القدرة في الاية بهذا المعنى فاما ان لا يكون الواجب
تع قادرا على الكل بهذا المعنى وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم اما عدم وجود حادث واما التس
لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الموجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء
الى القول بالحركة السرمدية المتوسط بينهما والكل بط عند المتكلمين واهل الشرع فثبت انها بمعنى صحة الفعل
والترك اذ لا قائل بالفصل وايض كون القدرة في الكتاب والسنة بالمعنى الاخص ثابت باجماع الامة فلو
فرضنا ان الشيء في الاية يعم الصفات فهي مستثناة عقلا كذات الواجب تع وقد تقرر في اصول الفقه ان الاستثناء
عقلا او بكلام غير مستقل او بكلام مستقل منفصل لا يضر كون الدلالة في الباقي قطعية فحمل القدرة في الاية
المذكورة على القدرة المجامعة للوجوب ضلال عن سؤال السبيل من غير علم منه بما يلزم الحمل المذكور وفيه بحث
اما اولا فلان الترديد التي اورده على اثبات مدعاه قاصر لم لا يجوز ان يكون الواجب تع قادرا على البعض بالمعنى
الاخص وقادرا على البعض الاخر بالمعنى الاعم على ان يكون قوله تعالى قدير على عمومه من معنيي القدرة كما حمل الش
قول المص قادر على جميع الممكنات على ذلك حيث قال بعده باتفاق الحكماء والمتكلمين فعلى هذا لا يلزم المخالفة لعموم
النص ولا عدم وجود حادث ولا التس وهذا الجواز كاحتمال الواسطة التي اوردت على دليل ثبوت اصل القدرة
بالمعنى الاخص وقد اعترف الراد بورودها سابقا فهل هذا الا تهافت فظهر من هذا ان قوله والكل بط اه لا ينفع
في مدعاه مع ان الاستدلال بانه لا قائل بالفصل استدلال ضعيف لا يورد في امثال هذه المباحث واما ثانيا
فلانا لا نم اجماع الامة على كون القدرة في الاية بهذا المعنى كيف وذلك مبني على اجماعهم على حدوث العالم ما سوى الواجب
تع وصفاته مع ان هذا الاجماع غير مسلم الثبوت الا يرى ان الصوفية قدس سرهم مالوا الى قدم العرش والكرسي على
وجه لا ينافي وقوع الحشر الجسماني على ما حققناه في بحث الصفات ولو سلم فالاجماع لا يفيد في الاستدلال
بالاية على المطلوب كما اراده القائل نعم لو لم يكن الاية دليلا برأسه على المدعى ههنا بل اوردت مؤيدة
للمدعى الثابت بالادلة السابقة لكان للاجماع المذكور نفع في ذلك لكن كلام القائل انما هو على تقدير
كون الاية دليلا مستقلا على هذا المطلب فالوجه في دفعه ان ايراد هذه الاية وامثالها ههنا انما هو لتاييد
الادلة العقلية السابقة وقد سبق ان تلك الادلة مبنية على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص وان
الواسطة السابقة بط بما حققناه فبعد بطلانها وثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص اقيمت البراهين

البراهين المذكورة على شمولها فاورد النصوص بعده تاييدا لها من غير ان تكون ادلة برأسها هذا ثم اقول يستفاد
من كلام القائل السابق انه جوز ان يكون القدرة في الاية بالمعنى الاعم وعموم الشيء للصفات ايض وجوز ان يكون
صدور الصفات عنه بالاختيار بالمعنى الاعم كما اشار اليه الراد في اخر كلامه وايده بعضهم بما سبق من الش من ان
الامتناع بسبب الغير لا ينافي الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى صفاته بسبب ان الخلو عنها نقص لا ينافي
صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايض بالمعنى المذكور وقال الراد المذكور ان الاول ضلال عن سواء السبيل
والثاني اضل منه اذ قد سبق من الش ايض ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة
فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور او التس وايض عدم النقص لازم لذات
الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بالمعنى الاخص بل
ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى صفاته بل حال
الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس الا محض ايجاب انتهى واقول وقد قدمنا ما في
هذا الكلام فنقول ههنا ايض نحن نسلم ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة
لكن لا نم ان الصفات لو كانت مستندة الى الذات بالاختيار لزم الدور او التس اذ الكلام انما هو في صدور
الصفات الحقيقية عن الله فلم لا يجوز ان تصدر عن الذات باعتبار اتصافه ببعض الاعتبارات اللازمة لذات
الواجب تع كيف والواجب تع عند المتكلمين متصف بسلوب واضافات في نفس الامر وليس الواجب تع عندهم
كالواجب عند الحكماء على ان التحقيق ان علمه تع بالصفات الحقيقية حضوري كما كان علمه بذاته حضوريا ايض كما سبق ومن
البين انه كما ان علمه بذاته يقتضي تغايرا اعتباريا كما سبق في اخر مبحث العلم قريبا كذلك علمه تع بصفاته الحقيقية
ايض من غير لزوم دور او تس هنا وهكذا الحال في سائر الصفات ايض على انا نقول ايض ما يقول الراد
في قوله تع والله بكل شيء عليم فان خص الشيء بما عدا صفاته يكون مخالفا لاجماعهم على انه يعلم الواجب والممكن و
الممتنع مع المخالفة لعموم النص قطعا وان جعله شاملا لها يفيد النص علمه تع بعلمه ~~منزهة عن ذلك~~ فالحق ان الصفات
على تقدير وجودها في الخارج مسبوقة بالعلم والقدرة والارادة التي هي من اعتبارات الذات فلا يلزم هنا
شيء من المحذور فعلى هذا لو ابقي الشيء في قوله تعالى والله على كل شيء قدير على عمومه للصفات كانت صادرة
عنه تع بالمعنى الاعم نعم لما ذهب الائمة الى حدوث العالم لم يجز لهم ان يحملوا القدرة المذكورة على المعنى الاعم
فلا بد ح من خروج الصفات عن الشيء المذكور لانها واجبة له تعالى عندهم لا مقدورة له تعالى بالمعنى
الاخص لكن الكلام ههنا على تقدير كون الاية دليلا مستقلا على المدعى كما هو ظاهر كلام القائلين
السابقين ثم ان قوله وايض عدم النقص لازم له غير واقع في محله اذ الكلام انما هو في الاختيار بالمعنى الاعم
لا بالمعنى الاخص وقوله ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية قد عرفت ما فيه انفا وانا لا نم عدم صدق
الشرطية الثانية ح بالنسبة الى صفاته تع كيف وقد صدقت عند الحكماء بالنسبة الى العالم القديم

كفوي م

كلنبوي م

كلمة ما استفهام م

الواجب وجوده عندهم فلم لا نصدق فى حق صفاته الحقيقية عند المتكلمين والحق ان كون صدور الصفات الحقيقية
عن الله تع مثل صدور الحرارة عن النار مما لا يقبله العقل لان ذلك اضطرار محض واطلاق الايجاب عليه انما هو مجرد
تعبير لفظى والا فلا بد فى الايجاب من ترجيح الوجود والترجيح لا يمكن بدون المشية فاطلاق الايجاب على صدور
الصفات ينبئ عما حققناه ايضا وبهذا التحقيق ظهر انه لو كان هذه الاية وامثالها دليلا براسها يرد عليه احتمال
الواسطة السابقة ايضا كما ورد على دليل ثبوت اصل القدرة واذ بطلانها عنه انما يكون بما حققناه فبعد
بطلانها عن الادلة العقلية يكون ايراد النصوص ههنا انما هو لتاييدها ويؤيد ما حققناه ان الامام الرازى
قال فى المطالب العالية كلما بالغنا فى الفحص والتفتيش فى الكتب الالهية لم نجد نصا على حدوث العالم هذا يعنى ان
حدوث العالم انما يثبت بالادلة العقلية ولا بالنصوص فلا نص فى كون القدرة فى الاية المذكورة على كونها
بالمعنى الاخص لان ذلك مبنى على وجود النص فى حدوث العالم الا ان يكون الشئ بمعنى ما يقع عليه الايجاد الاختيارى
بالمعنى الاخص ولا دليل عليه قطعا فعلى هذا نعلم القطعى ببطلان احتمال الواسطة السابقة وبثبوت اصل
القدرة وشمولها انما يكون بالادلة العقلية المؤيدة بالنصوص الظاهرة فيه لا ما قيل من ان الاولى فى امثال
هذه المطالب ان يتمسك بالادلة السمعية لان ذلك متزلزل الاوتاد على ما سعرف من ان شان الايراد عليه السداد
والرشاد وان نازع فيه الفاضل المحشى ههنا وفيما يأتى بما لا يخفى فساده على من عرى عن الجدال والعناد
قيل الاولى اه معارضة لما جعل النصوص ههنا وفى امثاله مؤيدة لادلة مستقلة لاستلزام كونها ادلة
مستقلة الدور الباطل ودليل المعارضة ما يستفاد من قوله التى لا يتوقف ارسال الرسول اه من عدم استلزامه
الدور والمصادرة قيل مع شهرة ان الدليل السمعى هو العمدة فى اثبات العقايد وما قيل من انها انما تفيد الظن
فهو خلاف التحقيق انتهى ولعل هذه الشهرة غير مرضية للفائل ولو سلم فلا نسلم ان الدليل السمعى هو العمدة فى امثال
هذه المقامات ثم ان كون ما قيل من ان الادلة السمعية مفيدة للظن خلاف التحقيق مسلم لكن ليس فى امثال
هذه المقامات ايضا فالحق طرح هذا الكلام ههنا ثم اقول القائل هو شارح المقاصد فانه بعد ما اشار
اولا الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص
باذ مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة وهما لالة المعجزات فهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق
بكون البارى تعالى عالما قادرا فيه تردد وتامل قال ههنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول قدرة الله
تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به باذ المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاصها ببعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه
مجرد وجود المقتضى والمصحح لا يكفى بدون وجود الشرط او عدم المانع اجيب عنه بانه لا تمايز للممكنات
قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على قياس ما سبق فالاولى
التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل قوله تع والله على كل شئ قدير وكذا قال بعده فى بحث العلم

كما يتوهم

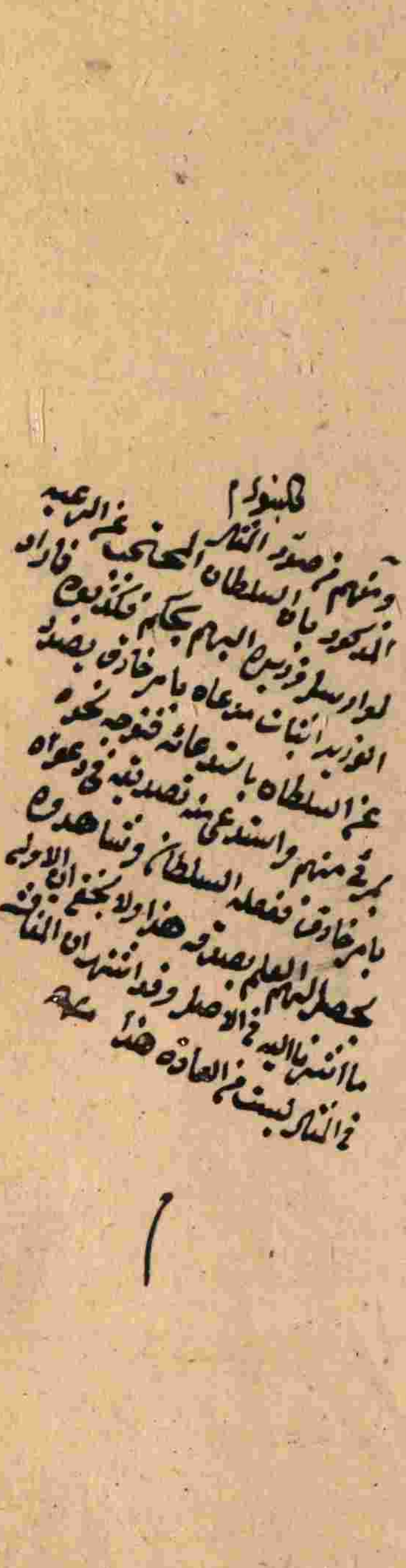
العلم وقد يتمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق
الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما وانظاهر ان هذا مكابرة ثم يتجه ذلك
فى صفة الكلام على ما صرح به الامام ثم قال فى شمول العلم اما سمعا فلمثل قوله تع والله بكل شئ عليم عالم الغيب
والشهادة الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ما هو رأى
الصفاتية او بدونها على ما هو رأى النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختص
عالميته بالبعض دون البعض لكان بتخصص وهو حج هذا فقد حكم العلامة فى المقامين بعدم صحة الاستدلال
فى اصل العلم والقدرة بالادلة السمعية وصحته بها فى شمولها واولويته ايضا حيث صرح بها فى بحث القدرة
واشار اليها فى بحث العلم بتقديم الاستدلال بالادلة السمعية على الاستدلال بالادلة العقلية ولما لم يلتفت
الشارح المحقق لما اورده على دليل اصل القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعرة لان اختصاص بعض الممكنات
بشروط او موانع اما ان يكون بواسطة المادة والصورة كما زعمه الحكماء او بتمايز المعدومات كما زعمه المعتزلة والكل باطل
عند الاشاعرة كما اشار اليه المجيب ايضا وقد سبق تحقيقه فعلى هذا لا يتم قول العلامة وهذا ضعيف على قياس ما سبق
ولا يتفرع عليه دعوى الاولوية ايضا ورده ايضا فى دعوى الصحة والاولوية بانا نثبات الارسال بدلالة المعجزات
كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما كما فصلنا وانما نعرضه فيما سبق بالدليل السمعى فى اصل العلم
دون شموله كما نعرض ههنا بالدليل السمعى فى شمول القدرة دون اصلها فلتأييد الدليل العقلى بالنقلى
فلقد اجاد حيث اكتفى فى المقامين بالتأييد فى احد الجانبين وانما لم يعكس الامر بان اورد التأييد ههنا
فى اصل القدرة وفى العلم فى شموله اشارة الى ان دليل اصل القدرة فى غاية من المتانة بناء على اصولهم
بحيث لا يحتاج الى تأييد بخلاف شمولها وكذلك العلم فانه يحتاج دليل اصله الى تأييد ايضا الا يرى
ان الدليل العقلى لاصل العلم طريقة القدرة والاتقان كما اختاره الشارح ههنا لك فهذا يدل قطعا على ان
الدليل العقلى لاصل القدرة اصل يبتنى عليه اصل العلم ومن البين ان ابتناء ثبوت اصل العلم على امر اخر
ربما لا يخل عن تزلزل فلذا ايده بالدليل السمعى ولما كان دليل اصل العلم مؤيدا بذلك الدليل السمعى كان دليل
شمول العلم مؤيدا به بالطريق الاولى فلذا تركه فيما سبق على ان ما اورده سابقا من الدليل السمعى يؤيد
شمول العلم ايضا واذا اورده فى مقام اثبات اصل العلم ولما كان دليل اصل القدرة بمرتبة من المتانة
كما اشرنا اليه ترك تاييده بالدليل السمعى ولا كذلك دليل شمول القدرة فلذا اورده ههنا فاقول من ان
الاولوية المذكورة لما كانت غير تامة عنده لما ستعرف من اعتراضه عليه يكون تعرضه فيما سبق بالدليل السمعى
فى كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذى حكم الفناري بانه مكابرة مخجل اما اولا فلانه لم يتعرض
بالدليل السمعى فيما سبق الا فى اصل العلم دون شموله نعم ما اورده من الدليل السمعى يؤيد على اصل العلم

لا يقال انما صح ههنا بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات يتوقف فقط لانا نقول
يتوقف على اثبات شمول العلم والقدرة
الموقف على الحامل هو الكلينوم
بشمولهم
الموقف على اصل العلم وعند بشمولهم ايضا
القدرة فقط وشمولها ايضا
الموقف على العلم صحيح والموقف
على الاخير كلاهما صحيح
على شمول العلم
اى عن الرسول نفسه
كلينوم

يدل على شموله ايضا لكن لانم انه اورده لاثباتها بل ايراده هناك انما هو لاجل التاييد كما ههنا واما ثانيا فلانه مع
تصريحه ههنا بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات يتوقف على اصل العلم والقدرة وشمولها ايضا كيف يمكن له
التعرض فيما سبق لاثبات اصل العلم بل لشموله ايضا مع كونه مستلزما للدور الباطل عنده وهل هذا الا تهافت وحمل
على الجواب الذى حكم الفقتازانى بكونه مكابرة لايخ عن مكابرة فالحق ان ايراده سابقا لاجل التاييد ايضا
بل سائر المطالب التى لايتوقف الارسال عليه مثل شمول العلم والتوحيد كما صرح به فى شرح
العقايد النسفى ان يمسك اصالة بالادلة السمعية لعدم لزوم المصادرة ح اذ لو فرض قدرته
على الارسال فقط من غير قدرة منه على غيره اصلا كايجاد خوارق العادات فى يلم لجواز ان تكون تلك
الخوارق صادرة عنه كما ذهبا اليه الطبيعيون لكنى فى صدور الارسال منه من غير توقف على شمول القدرة
والارادة وهذا هو المناسب لسياق كلامه فتامل فى بيانه واذا لم يقدر على غيره اصلا كايجاد المرسل
والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الاخر بعد عدم ملايمته لسوق كلامه
فانه فى نفسه لا ذا ذلك ان كان باذنه يكون فى الحقيقة مرسلا من عنده جل وعلا والا فيلزم التمانع وهو
ح فضلا عن الكفاية هذا فى القدرة وكذا يكفى العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا من غير توقف
على شمول العلم باحكام المرسلة لا فى صدر الاسلام ولا فى انتهائه حتى يلزم توقفه على شمول العلم بجميع ما يصح
ان يعلم فتدبر فقد غلط فيه القائل السابق ايضا حيث ادرج العلم بالاحكام المرسلة فى صدر الارسال
فى الكفاية المذكورة مع انه لافرق بين الصدر والانتهاء فى ان العلم بالاحكام المرسلة يتوقف على شمول
العلم بجميع ما يصح ان يعلم لكن اثبات الرسول اه يعنى ان كون شمول قدرته وان كان لا يتوقف
عليه نفس الارسال لكن [illegible] ههنا ليس فى نفس الارسال بل فى اثبات حكم بالادلة السمعية الموقوفة
على اثبات الارسال بالمعجزة وظاهر ان اثبات الارسال يتوقف على العلم اثبات شمول العلم والقدرة فلو كان
الحكم الثابت بالادلة السمعية واحدا من شمول العلم والقدرة لزم الدور والمصادرة وتلخيصه ان
اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية كشمول العلم والقدرة ههنا موقوف على اثبات الارسال
بالمعجزة ولا يكفى بثوته فى الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على العلم اثبات شمول العلم والقدرة
ينتج من قياس المساوات اذا اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على العلم اثبات شمول العلم
والقدرة فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول العلم والقدرة لزم الدور قطعا واما المقدمة الاجنبية
فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة انما يكون بعد العلم بثبوتها ولا طريق الى العلم به سوى خبر النبى عليه
السلام بان ذلك الكتاب كلام الله وانه مبعوث من جانبه بهذه السنن واثبات صدقه فى ذلك الخبر
انما يكون بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم بالادلة السمعية يتوقف على اثبات البعثة والارسال بالمعجزات
واما الكبرى فلان اثبات الارسال بالمعجزة انما يكون بانتظام قياس فى ذهن من شاهد المعجزة وهو

السمعية هم الكتاب والسنة
لان دليل الاجماع فيهما ذلك
الادلة انما تكون ادلة

وهو انه كلما كان هذا الفعل خارقا للعادة مقرونا بدعوى النبوة مستجمعا لشرائط المعجزة كما بينوها في محلها والحال انا نفاعل المختار اذا خالف عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر الخارق على تصديقه يلزم ان يكون ذلك النبي صادقا في دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك ان الاثبات بهذا القياس المنتظم في ذهنه انما يكون باثبات كون ذلك الخارق فعلا له تعالى فاثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات كونه فعلا له تعالى واثبات كونه فعلا له تع انما يكون بالعلم بشمول القدرة والعلم اذ لا دليل على كون ذلك الخارق فعلا له تعالى سوى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بناء على ان هذا الفعل لما كان خارجا عن طوق البشر والقدرة الخاصة العاجزة لونه ان يكون صادرا عن القدرة الشاملة القاهرة على ما بينوه في موضعه فالعلم بشمول القدرة لا يكون الا ما تقدما لكونه فعلا له ينتج من غير المتعارف ان اثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة وهو الكبرى المطلوبة في القياس السابق فتدبر في هذا التقرير الموافق لظاهر عبارته فقد سها عنه بعضهم وقال ما قال على ما سنبين وقوله واذا خالف الفاعل المختار عادته اشارة الى تمثيلهم ههنا باذ رجلا اذا قام في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فكذبوه وطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل الملك ذلك من غير ان يكون عادة له فانه يكون تصديقا له بمنزلة ان يقول ارسلته اليكم ومفيد العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب بخلاف ما اذا فعل ذلك رجل من مقربيه فانه لا يكون ذلك تصديقا له فلا بد ان يكون ذلك الفعل فعلا له وجوز المعتزلة ان يكون المعجزة فعلا لغيره باذنه كما اشار اليه شارح المقاصد قيل ويؤيدهم ان تصديق ذلك الرجل المدعي حاصل فيما اشار الملك الى خادم بين يديه ففعله ذلك الخادم وليس بشيء لان تلك الصفة تنبئ عن عدم مبالاة بدعوى الرجل المذكور فلا يلزم ان تصديقه حاصل في الصورة المذكورة فالحق ما ذهب اليه الاشاعرة ثم ان المراد بالنبي في كلامه بالمعنى المصطلح والاشارة الى التمثيل المذكور مستفاد من عموم الفاعل المختار ولا يجوز حمله على معنى المخبر مطلقا ليشمل الرجل المذكور كيف وسياق كلامه اعني قوله وقد صدر عنه حال دعوى النبوة يأبى عن ذلك الحمل قطعا وهذا يتوقف على اثبات كونه فعلا له اقول هذا احد الشروط السبعة لدلالة المعجزة على صدق النبي عليه السلام لكنهم زادوا عليه او ما يقوم مقامه من التروك كما في المواقف ثم قال ومن جعل الترك وجوديا حذفه فلعل الاكتفاء من اثم مبني عليه وثانيها ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وثالثها ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز ورابعها ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وخامسها ان يكون موافقا لدعوى فلو قال معجزتي ان احيي هذا الميت ففعل خارقا اخر كشق الجبل مثلا لم يدل على تصديقه وسادسها ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتي ان انطق هذا الذئب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه نعم لو قال


ومنهم من صدر الكلام بالتخيير بين الامرين فارادة ان يكون ذلك باذن السلطان بحكم فكذبوه فارسل فذبح البهائم بحكمه فكذبوه ثم ارسل فذبح البهائم بامر خارق بصدقه فالاسناد الى عائشة فتوجه نحوه عدم السلطان باذنه فصدقوه في دعواه واسند على ما نصدقه في دعواه بامر خارق ففعله السلطان وتشاهدوا بامر خارق ففعله السلطان وتشاهدوا بحصل للناظر العلم بصدقه هذا ولا يخفى ان الاولى ما انشر اليه في الاصل وقد انشر ان الخارق ليس من العادة هذا

معجزتی ان احیی هذا المیت فاحیاه فکذبه ففیه احتمال والصحیح انه معجزة وسابعها ان لایکون متقدما علی الدعوی
بل مقارنا لها فلو قال معجزتی ما تظهر علی یدی قبل لایدل علی صدقه ویطالب بعد ای بعد الدعوی کذا فی الموقف
وهذه الشروط کلها مندرجة فی بیانه السابق بقوله اذ طریق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة اه کالایخفی
اذ لا دلیل لنا دلیل لقوله وکونه فعلا له تعالی یثبت بشمول القدرة ای لا دلیل لنا معشر العقلاء
المکلفین علی ان خصوصیة المعجزة ای المعجزة بخصوصها فعل الله تعالی ومقدوره ای صادر عنه بالاختیار لا بالایجاب
سوی شمول قدرته بجمیع الممکنات وعلمه بجمیع المعلومات وارادته بجمیع الکائنات اذ لو فرض الدلیل لسمی علی ذلک یلزم
الدور الباطل قطعا ولا دلیل عقلیا علی ذلک سوی شمول العلم والقدرة فثبت ان کونه فعلا له تعالی انما یثبت
بالعلم بشمول القدرة والعلم والارادة وذلک العلم ضروری لمن شاهد المعجزة وهداه الله تعالی الی الحق
وان کان دلالة المعجزة علی صدق هذا النبی باجراء عادته تعالی لا بطریق اللزوم والاعداد عند الاشاعرة
فیکون الدلالة المذکورة قطعیة لکن مع احتمال عدمها عقلا بناء علی احتمال خلق الله تعالی ذلک الخارق فی ید
الکاذب لشمول قدرته علی جمیع الممکنات اللازم لذلک الفعل العظیم وان لم یقع ذلک الخلق ابدا اولی هذا اشار
المص فی المواقف حیث قال دلالة المعجزات علی صدق مدعی النبوة عندنا یخلق العلم بالصدق عقیبه فان
اظهار المعجزة علی ید الکاذب وان کان ممکنا عقلا لمعلوم انتفاؤه عادة کسائر العادیات لان من قال
انا نبی ثم شق الجبل فاوقعه علی رؤسهم وقال ان کذبتمونی وقع علیکم وان صدقتمونی انصرف عنکم
فکلما هموا بتصدیقه بعد عنهم واذا هموا بتکذیبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فی دعواه والعادة
قاضیة بامتناع ذلک من الکاذب مع کونه ممکنا عنه امکانا عقلیا لشمول قدرته للممکنات بأسرها انتهی وهکذا
اشار الیه شارح المقاصد وقوله وان زعم المعتزلة اشارة الی دفع سؤال کانه قیل عدم الدلیل لم کیف
وقد ذهبت المعتزلة الی وجوده وحاصل الدفع ان الحکم بوجود الدلیل تحکم فاسد ولما ورد علیه ان یقال
غایة ما لزم من ذلک عدم العلم بوجود الدلیل ومن البین انه لا یلزم من ذلک عدمه فی الواقع اشارة الی دفعه
بقوله واحتمال وجوده وحاصله ان مرادنا انه لا قطع بوجود الدلیل سوی شمول القدرة ومجرد احتمال
وجوده لا ینفع لهم بل هو مع ذلک الاحتمال غیر مقطوع به وقوله ومقدوره اشارة الی ان مجرد کون المعجزة
فعل الله لا یکفی فی کونها تصدیقا للرسول فی دعوی رسالته بل لابد فی ذلک من کونها مقدورة له وصادرة
عنه بالاختیار اذ الافعال الاضطراریة لا یتصور فیها التصدیق هذا والحاصل انه لما کان اثبات الارسال
بالمعجزة التی هی فعل الله تعالی ولم یکن دلیل علی کونها فعل الله تعالی سوی شمول القدرة والعلم لکون ذلک
الفعل خارجا عن طوق القدرة المناصبة العاجزة کان ذلک الاثبات موقوفا علی اثبات شمول القدرة
لان اثباته بالمعجزة التی هی فعل الله تعالی عین اثبات شمول القدرة علی ما هو مقتضی القیاس المتعارف

عليه انه لا يتصور اولا اثبات شمول قدرته حتى يثبت به بعد ذلك كونها فعلا لله تعالى لان هذه الارادة لا يساعد
العبارة ولا الواقع ايضا فعلى هذا لا يكون اثبات الارسال الا باثبات شمول القدرة فذلك الاثبات ان كان
من شاهد المعجزة فيلزمه اولا العلم الضروري بشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات كما يشهد به الوجدان ثم العلم
الضروري بكون المعجزة فعل الله تعالى ثم العلم القطعي بكون من ظهرت تلك المعجزة على يده رسولا من يساعد التوفيق
الالهي واذ كان خلق الخارق على يد الكاذب ممكنا عقلا بناء على شمول قدرته تعالى ~~لزم التقدم لذات الخارق~~
كما اشار اليه في المواقف كما نقلناه انفا فلفظ الاثبات في الموضعين بمعنى بثوت العلم الضروري لكنه
خلاف المتبادر من لفظ الاثبات وان كان ممن لم يشاهدها كما هو الظاهر ههنا فلا شك ان اثبات
ارساله انما يكون بالمعجزة التي هي فعل الله تعالى المستلزم لشمول قدرته قطعا على ان يكون شمول قدرته
لازما متقدما لكونه فعل الله تعالى فكان اثبات الارسال موقوفا على اثبات شمول القدرة قطعا.
سواء تواتر نبوته عند هذا المثبت اولا اذ الكلام مع من كان بصدد اثبات الارسال بالمعجزة ولا ينافي
التواتر المذكور توقف اثبات الارسال على اثبات شمول القدرة لمن كان بصدد الاثبات بالمعجزة على
ان الثابت بالتواتر نبوته والكلام ههنا في انها نبوته لما ذا فلا بد لمن كان بصدد اثبات النبوة بالارسال
ان يثبته بما ظهر على يده من الخوارق وذا ليس الا عين اثبات شمول القدرة فظهر توقف اثبات الارسال
على اثبات شمول القدرة قطعا فلو كان الحكم الثابت بالادلة السمعية المتوقفة على اثبات الارسال
المتوقف على اثبات الشمول واحدا من شمول العلم والقدرة لزم الدور الباطل فلا يتم ما ادعاه العلامة
الثفتازاني من اولوية اثبات شمول العلم والقدرة بالادلة السمعية وبهذا التحقيق لا بقي لكلام الشيخ المحقق
سقط او هام الفاضل المحشي ههنا حيث قال فيه اي فيما ذكره الشيخ ههنا بحث من وجوه اما اولا فلان القول
بتوقف العلم بكون المعجزة فعلا لله تع على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع من وجوه الاول
ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة لا عقلا وان ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها
كما هو لولاها الا يرى ان الخوارق تقع عند قيام الساعة مع انه لا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله
تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعي بصدق النبي على اجراء عادته لعدم الاعداد والتوليد بل اللزوم
ايضا عندهم بمجرد القياس السابق المنتظم في ذهنه وهذا هو مراد المجيب الذي حكم الثفتازاني بكون
جوابه مكابرة الثاني لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول القدرة
وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء بتلك المعجزات الا لمن كان على مذهب الاشاعرة في شمول تلك الصفات
او يجب عليهم الاشتغال اولا باثبات شمول هذه الصفات بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي الفساد
بل الحق عدم توقفنا العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمول الصفات بل باصولها بل بوجود الواجب
تعالى ولذا كان نبينا عليه السلام مأمورا بدعوة الكل بتلك المعجزات الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب الفعل

وذلك انما يكون باثبات كونها فعلا له تع ص

ط بنوري م

بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزات تدل على ان لهذا النبي ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون
قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا نستدل بالاثر على المؤثر وقدرته على امثاله لا بالعكس ~~فلو صح ما ذكره لزم ان~~
~~يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايض~~ فلو صح ما ذكره لزم ان يتوقف
دلالة المعجزات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايض فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات
وهو قطعي الفساد ايض انتهى ووجه سقوط الكل ظاهر مما حققناه اذ لا ينكر الش كون دلالة المعجزة على
مدلوله باجراء عادته تع بل مقصوده ان من اراد اثبات الارسال بالمعجزة فلا بد ان يثبت اولا انها فعل الله
تعالى القادر الخالق للقوى والقدرة فيثبت ارساله تع بذلك النبي وان كان دلالة المعجزة على مدلوله باجراء
عادته تع فح لا ينكر عاقل التوقف المذكور في كلامه فما ذكره من الوجوه الثلثة عند الش المحقق بل عند كل
ذي فطنة فاسد قطعا نعم من شاهد المعجزات لا يتوقف ثبوت الارسال عنده على سابقة شيء لكون النبي
مأمورا بدعوة الجاهل والعالم لكن اذا شاهدها واراد الله تع ان يهديه ويشرح صدره للاسلام
يعلم اولا بالضرورة انها صادرة عن القدرة الشاملة والعلم الشامل ويثبت بعده عنده نبوته ضرورة
عادية فتوقف ثبوت الارسال عنده على العلم بشمول القدرة والعلم قطعي وان لم يكن العكس قطعيا بل عاديا فقد
اشتبه الحال عليه كما لا يخفى على الفطن ومع هذا فليس الكلام ههنا فيمن شاهد المعجزات بل فيمن لم يشاهد المعجزة
واراد اثبات الارسال بها سواء ثبت النبوة عنده بالتواتر اولا ثم قال واما ثانيا فلو فرضنا التوقف
على اثبات الشمول في الجملة فيكفيها شمولها للعنصريات التي تقع المعجزات فيها واما شق القمر فمعجزة خاصية لنبينا
عليه السلام يتم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه السلام على انه يكفي شمولها لعالم الاجسام من العلويات
والسفليات مع ان من العوالم ما يستبعدها العقول كعالم المجردات وكالعوالم الواردة في الاثر لا سيما ما في النشأة
الاخرى هذا ولا يخفى سقوطه ايض لان المعجزات لما كانت خارجة عن طوق البشر دلت على صدورها من القدرة
الشاملة قطعا على ان كثيرا من معجزات الانبياء متعلق بالعلوم والمعارف الحاوية للاشارة الى جميع العوالم
لا سيما القران العظيم فلو لم يكن قدرته وعلمه شاملة لجميع العوالم لما صدر عنه مثل ذلك الكتاب الكريم
ثم قال واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمولها للكل فانما يتوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى
الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها فعلا له سواء صدر عنه بالاختيار او بالايجاب ولذا ذهب
الحكماء الى وجوب البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاب اقول كانه لم يطلع على ما ذكره الائمة في حق الخوارق
بان حديث الاعداد والاستعداد باطل فيها قطعا الا يرى ان كثيرا من الانبياء لا سيما نبينا عليه السلام
مع قلة عددهم وعددهم وضعف شكيمتهم غلبوا على الخلايق بطريق خرق العادة مع انه لا استعداد
هنا للغلبة اصلا وهذا ظاهر على المنصف على انه بعد ثبوت حدوث العالم بالبراهين على ما هو الكلام
فيه لا مجال لهذا الكلام اصلا ثم قال واما رابعا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص

بان يقال هذا الفعل الغريب
لفلان لانه قادر عليه
وعلى امثاله لجواز ان يكون هنا
قادر اخر صح

وظاهر ان اثبات كونها فعلا له تع
يلزمه شمول قدرته وعلمه
قطعا بحيث يكون اثبات
كونها فعلا له تع عين اثبات
شمول القدرة والعلم صح

في اثبات ذلك الشهود بالاول السمعية عند الذين يثبتون بها دون المعجز لانها انما خاصة

الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور والمصادرة في اثباته بها عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر المشاهدين بمشاهدة المعجز بأي طريق كان والكلام في الثاني لا في الاول اقول لا يخفى فساده ايضا اذ العلم بشمول القدرة وكون المعجزة فعلا لله تع لمن شاهدها واراد الله تع ان يهديه ضروري وان كان دلالة المعجزة على مدلولها باجراء عادته تع فاطلاق لفظ الاثبات على مثله خلاف الظاهر فالظاهر من ذلك اللفظ ان يكون مقصوده الشيخ ههنا كما ذكره توقف اثبات الارسال على اثبات شمول القدرة عند غير المشاهدين وظاهر ان تواتر نبوته عندهم لا يكفي في ذلك اذ التواتر انما يفيد اليقين بنبوته ولا كلام فيه بل الكلام في اثبات الارسال بالمعجزة ولا شك في توقفه على اثبات شمول القدرة على انه لا معنى لتواتر نبوته مع قطع النظر عما في يده من المعجزة مع ان الكلام ههنا في اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية ومن جملتها القرآن الذي هو اظهر المعجزات فيتوقف اثبات ذلك الحكم على اثبات الارسال بالمعجزة قطعا وبهذا ظهر اضمحلال ما تكلفه ههنا من فضول المقال ثم قال واما خامسا فلان المعتزلة مع تجويزهم كون المعجزة فعلا لغيره تع باذنه كما عرفت ادعوا وجود الدليل على انها فعل الواجب تع فمرادهم انها فعل الواجب او فعل غيره باذنه لا بغير اذنه والشيخ المحقق ينكر هذا الدليل وقد عرفت ان انكار الدليل انما يصح على مذهب الاشاعرة في ان خلقه تعالى العلم القطعي بشيء مثلا لا يتوقف على شرط واعداد فلهم ان يستدلوا على وجود الدليل بلزوم المفاسد التي ذكرناها على تقدير عدمه اعني المفاسد اللازمة على تقدير توقف اثبات الارسال على اثبات شمول القدرة اقول هذا مبني على الغفول عن معنى قوله ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تع اذ معناه انه لا دليل على ان المعجزة بخصوصها فعل الله تعالى سمعيا وهو ظاهر للزوم الدور الباطل ولا عقليا ايضا سوى شمول قدرته تع والمفاسد التي ادعي لزومها حاصلة فقد عرفت اندفاعها مما حققناه وانما العجب منه انه ادعى وجود الدليل ههنا بلزوم المفاسد على تقدير عدمه ولم يبين ان ذلك الدليل ما هو على انا حاصله يؤول الى القول بانه لو لم يكن ههنا دليل يلزم المفاسد وهذا هذيان ومن هذا التحقيق ظهر ان المراد من الجواب الذي حكم عليه النفتازاني بالمكابرة دفع لزوم الدور عن اصله على مذاق العلامة النفتازاني وعن اصله وشموله ايضا على مذاق الشيخ المحقق وهو الحقيق بالقبول كما قررنا كلامه مع دفع الاوهام الواردة من طرفي العلامة فتدبر في هذا المقام اذ قد غفل عنه الكرام فضلا عن سائر الانام قال المص مريد بجميع الكائنات اي الحادثات في احد الازمنة الثلثة بناء على ان اسم الفاعل موضوع لما هو بمعنى الحدوث ولان الكلام ههنا على تقدير ثبوت حدوث العالم وقد ثبت ذلك بالبراهين وكذا الكلام في المقدورات وقولهم مقدوراته تع غير متناهية فهو بمعنى لا تقف عند حد فلا تقتضي القدم بل هي حادثة متناهية في كل مرتبة وان كانت غير متناهية بالمعنى المذكور بالنظر الى جميع المراتب ولذلك استحال خروجها الى الفعل دفعة وكذا الحال في مراداته تع ايضا الا ان الارادة لما لم يكن

حيث فاته ما حاصله ان الاثبات بالادلة السمعية انما يتم الدور عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم الارسال بالادلة السمعية بل عندهم الارسال بالمعجزة وعلم الكلام حفظ عقائد المسلمين الذين ثبت عندهم الارسال والنبوة بطريق النقل فلا يحذر بالنظر في اثبات شمول القدرة ونحوه على الصفات بل اصل اثبات الارسال

مؤثرة والقدرة مؤثرة عند الاشاعرة حملنا لفظ الجميع في قوله قادر على جميع الممكنات على الكل الافرادي فقط
لاستحالة خروج الكل دفعة الى الخارج وحملنا لفظ الجميع ههنا على الكل الافرادي وهو ظ وعلى الكل المجموعي ايض اذ لا
يلزم من تعلق الارادة بمجموع الكائنات محال واما المعلومات فهي بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فهي شاملة للقديم
والحادث وقد سبق تحقيق الكلام فيه ثم ان الدليل الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحدوث العالم من كونه تع
فاعلا مختارا والواسطة السابقة قد عرفت بطلانها مما حققناه وما شاع ايض في كلام الله تع من كونه
مريدا مع اجماع الانبياء على ذلك ايض وعلى ثبوت شمولها ما سيجيء من الش المحقق فانتظر وما قيل من ان الدليل
على ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تع خالقا لكل شيء فمخالف لمذاق الش المحقق
وقد سبق تحقيقه قريبا الارادة صفة مغايرة للعلم اه قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء
وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تع مريد وشاع ذلك في كلام الله تع وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من
كونه تع فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الذي يريده لكن كثر
الخلاف في معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر الصفات
الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا لمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار
نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام
الاكمل وعند الكعبي ارادته بفعله العلم به وبفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل
من المصلحة ومحققي المعتزلة وقولهم صفة قديمة قائمة بالذات رد للجبائية والكرامية والنجار لزعم الاولى
قيامها لا لمحل والثانية حدوثها والثالث عدم قدمها لان الارادة عنده صفة سلبية فلا تكون قديمة عنده
اذ القديم من قسم الموجود الخارجي وان كانت تلك الصفة السلبية عنده ازلية هذا ورد للكعبي ايض في ان
ارادته بفعل غيره انه آمر به اذ المراد به هذا الكلام اللفظي الحادث فان قلت فعلى ما ذكرت ظهر وجه تعرضهم
ههنا بمغايرتها للعلم فما وجه تعرضهم بمغايرتها للقدرة ايض اذ لم يذهب احد الى انها عين القدرة قلت
بعد تسليم انه لم يذهب اليه احد تعرضوا اليه لدفع احتمال انها عين القدرة فالكل متفقون في ان مجرد القدرة
غير كافية بل لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصيص احد المقدورين اه ليخرج ما عدا الارادة مما يغاير العلم
والقدرة من صفة الحيوة والسمع والبصر وغيرها واما تعرضهم ههنا بمغايرتها للعلم والقدرة مع عدم تعرضهم
لذلك في تعريف الارادة حيث قالوا صفة توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع فلان هذا المقام
مقام رد المخالف كما اشرنا اليه بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود
الخارجي اذ قد يخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المعدوم والعدم موجودا
خارجيا نعم عند من جعل الترك وجوديا يمكن حمل الوقوع ههنا على الوجود الخارجي على ان نفس الامر
والخارج شيء واحد عند المتكلمين صرح به بعض الافاضل والمراد بالمقدورين ههنا اعم من الضدين اذ لا

الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف صح

انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة رد للفلاسفة والكعبي

اذ لا وجه للتخصيص بها وآما قولهم نسبة الضدين الى القدرة سواء فمن قبل تصوير الدليل ببعض الافراد فافهم
قالوا نسبة القدرة الى الضدين على السواء اه هذا دليل الاشاعرة على ثبوت صفة الارادة المغايرة
للعلم والقدرة وتلخيصه ان تخصيص احد الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل كاستعداد القابل وتلك الصفة هي المسماة با
لارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات من الحيوة والسمع والبصر
لان بعضها كالحيوة ليس ذات تعلق وبعضها وان كان ذات تعلق كالقدرة الا ان نسبتها الى جميع متعلقاتها
على السواء فالمخصص لبعض الممكنات بالوقوع انما هو صفة الارادة على ان مثل السمع والبصر انما يتعلق
بالمسموعات والمبصرات بعد وجودها والكلام ههنا في وجود المخصص قبل الاتصاف بالوجود الخارجي
وبالجملة فلا بد ههنا من صفة مخصصة متعلقة باحد الضدين دون الاخر وفي وقت دون اخر وما ذلك
الا الارادة ولا يصح تعلقها بالضدين معا في وقت واحد والا فان وقعا معا لزم اجتماع الضدين
معا والا لزم العجز في الاخر والكل محال مع ان مثل هذه الارادة لكونها ارادة محال لانها تصدر عن درك شعور ثم
ان تلك الصفة انما هي بعد صفة القدرة والا لكان موجبا لا مختارا والكلام فيه فبعد كونه مختارا لا بد له
من صفة الارادة اذ لولاها لم يتصور الترجيح والتاثير كما قررناه هذا وارد على الشارح انه كان عليه
ان يتعرض بدليل مغايرتها للعلم كما تعرض بدليل مغايرتها للقدرة وما قيل في الجواب عنه من ان تعلق
العلم اشمل من تعلق القدرة فمخصصا عندهم فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى فقد
رد اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المختص بجانب الواقع لان تعلق
علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل في صفته فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقي
كما ذهب اليه الحكماء واما ثانيا فلان غاية ما لزم من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك
الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم
ببعض الاشياء مخصصا لبعض الاخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة وتبعهم الطوسي الى ان
العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو
الارادة عندهم ومن ههنا ذهبوا الى تعليل افعاله بالاغراض وقالوا بوجوب الفعل مع الداعي لا بنا
الاختيار بل بتحققه ونحن نقول لا يجوز ان يكون العلم مخصصا قطعا لانه اما علم تصوري شامل
للواجب والممتنع فلا يجوز ان يكون مخصصا والا لزم دخول الواجب والممتنع تحت التخصيص وهو
ح بداهة وآما علم تصديقي بالوقوع فهو فرع الوقوع فلا يكون مخصصا والا لزم الدور الباطل
وبهذا يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي فيجوز ان يكون الثاني مخصصا انتهى

وذلك لما عرفت من ان الثانى لا يجوز ان يكون مخصصا وآلاول لو كان مخصصا لزم الدور كما سلف وبهذا التحقيق
يندفع الوجه الاول وهو ظاهر وكذا الوجه الثانى ايضا على ان ذلك العلم المخصص لو كان عبارة عن الداعى الذى
هو الارادة عندهم كان المخصص حينئذ هو الارادة على ما هو الحق ههنا بل نقول لا يجوز ان يكون المخصص فى افعاله
هو العلم بالمصلحة والا لزم الرجحان بلا مرجح فى الفعل الذى يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه وهو حق قطعا
والحق انه لا يكون العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصصا للنافع بالوقوع اذ الترتب المذكور بالنسبة
الى جميع الاوقات فى علم الله تعالى المنزه عن الزمان على السواء فلا بد من تخصيصه بوقت دون وقت من مخصص
وهو الارادة ليس الا وهذا الكلام قاطع لشبهة محققى المعتزلة فلا حاجة فى دفعها الى ما طوله بعض الناظرين
وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ههنا ايضا من ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض فهم جعلوا العلم كالموجب
بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فلا يصح لهم القول بكونه الواجب تعالى فاعلا مختارا بمعنى صحة
الفعل والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل انتهى لانا
لا نسلم انهم جعلوا العلم ح بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بل غايته ان يكون ذلك العلم مرجحا لتعلق الارادة
بالفعل ومن البين انه لا يلزم من ذلك وجوب الفعل حتى ينافى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك والحق ان ما
كان مرجحا لا يلزم ان يكون موجبا والا لم يبق فرق بين الفاعل الموجب والمختار وان المرجح فى وقت ربما لا يكون
مرجحا فى وقت آخر فلا ايجاب ههنا اصلا ولا اشكال ومن هذه الجملة ظهر انه لا يجوز ان يكون العلم مخصصا
وظهر مغايرة الارادة للعلم قطعا وقد قال شارح المقاصد لا حاجة الى بيان مغايرة الارادة للعلم بالبرهان
بل الحق ان مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية هذا فتدبر فيما
قررناه فانه مع وجازته حاو لمهمات كثيرة ودافع شبهات عظيمة ومغن عن اطالة بعض من يدعى ههنا التحقيق
وبالله التوفيق وهذا المخصص هو الارادة رد عليه آما اولا فلان الثابت بما ذكره عدم كون
قدرته تعالى موجبة ولا يلزم منه كونه مريدا لجواز ان يكون عالما او واجدا من السمع والبصر والكلام اذ الكل صفة ذات
تتعلق بالممكنات وجوابه انك قد عرفت مما حققنا عدم كون العلم مخصصا واما الثلثة الاخيرة فلان
الكلام فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شئ منها مما يتوقف عليه الايجاد على ان تعلق السمع والبصر متأخر
عن وجود المسموعات والمبصرات ضرورة واما قوله تعالى كن فيكون فبعد تسليم انه يقتضى توقف الايجاد
على صفة الكلام دل صدر هذه الآية على انه مسوق بتعلق الارادة ولذا ذهب الماتريدية الى ان ذلك
القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشعرية الى انه عبارة عن تعلق القدرة وكل من التعلقين
عند القائلين به مسوق بتعلق الارادة وآما ثانيا فلان نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات
على السواء كالقدرة فكما يمكن ان تتعلق باحد الضدين فى هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الاخر فيه بدل
الاول وان تعلق بكل منهما فى الوقت الاخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان

كما نبه عليه

هذا نبه عليه

الماتريدية

كان حادثا فيحتاج الى مخصص اخر وهكذا فيلزم اما قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات الحادثة والكل بط وجوابه
انا نختار كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان ذلك التعلق بوجود الممكن في الازل او بمطلق
وجوده فيه وهو مم لجواز ان لا يمكن تعلقها الا بوجوده اللايزالي وقد اختاره الش في بحث الحدوث او نختار كون
ذلك التعلق حادثا وقت حدوث العالم الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا
يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم
امتناع تعلقها بالضد الاخر او في الوقت الاخر وينتفي الاختيار بالمعنى الاخص عنه تع بل بمعنى ان تتعلق
بجانب معين من الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصصه بهذا التعلق بالوقوع كما في قدحي
عطشان وطريقي هارب من الاسد فاندفع بهذا ما اورده الشريف ههنا من ان ارادة احد الضدين ان كانت
مغايرة لارادة الاخر وكان كل واحد منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احد
الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى
صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة بل تتعلق ارادة واحدة
تارة بهذا وتارة بذلك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الثاني واللازم ح انما هو تجدد تعلق الارادة وحدوثها وقد عرفت انه لا يلزم
فيه التسلسل نعم يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادثة بدون المرجح والمخصص ونحن
معاشر اهل السنة لا نقول به لا يقال نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والا لزم
توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه وعدمه سواء
فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد ضرورة انه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن
الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه لا لمرجح من خارج لانا نقول تلك القضية الكلية ممنوعة فيما اذا كان
الفاعل مختارا كما كان كلامنا فيه فلا يبعد ان يدعى العلم الضروري بصدق نقيضها لما اشرنا اليه
من ان الجايع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدئ به باكل جانب معين منه
دون سائر الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب فان قلت ذلك
مم لم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه واحسن لونا واكثر نضجا قلت نفرض الكلام
فيما تساوت جميع جوانبه في كل ما ذكر فح اما ان لا يبتدئ باكل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا
وذلك بين الاستحالة واما ان يبتدئ به فيتم المقصود واعترض عليه بعض الافاضل بانا لا نم امكان
وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه فيما ذكر من القرب والبعد وحسن اللون وغير ذلك فان فرضه
بحيث يكون البعد بينه وبين كل جزء من اجزائه بعدا واحدا مح اما اذا كان المقابل للجايع احد جوانبه
فظ واما اذا كان المقابل احد وجهيه فلان البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه وتر لزاوية قائمة

ونقول معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك التعلق الى مرجح غير ذاتها لا ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق حتى يلزم الايجاب على انا نختار بعينه الشق الثاني من الشق الاول ونقول اللازم ح صح

نقله خواجه زاده في تهافته م

وبينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة وهو وتر القائمة اعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوى
الجوانب والاجزاء فى الامور المذكورة وان كان محالا قلنا لا يتبدى الجايع باكل شئ من جوانبه واجزائه الى
ان يموت جوعا ان الحى جاز ان يستلزم المحال واجاب عنه بعض المحققين بان هذا لا يضر لان جوابنا عنهم قد تم بمنع كلية
تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة نعم ان ثبت ذلك يكون نقضا
لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها وتجويزهم المرجح فى المثال الجزئى بلا ثبانة لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم
ان يثبتوا تلك المقدمة او ضروريتها والى يكون لهم ذلك هذا وقد يجاب عن اصل الايراد الثانى باختيار الشق
الثانى اعنى كون التعلق حادثا ومنع استحالة التسلسل فى التعلقات التى هى امور اعتبارية وقد عرفت ضعفه فى مبحث
الحدوث بناء على ان تلك التعلقات ليس انتزاعيات محضة بل مما يتوقف عليه وجود العالم فيجرى فيها برهان التطبيق
وقد اشار اليه الشيخ فى مبحث الحدوث فتذكر واما كون ذلك المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبقت
الاشارة الى بطلانه على ان الاشاعرة لا يقولون بحديث الاستعداد كما لا يخفى على اصحاب الرشاد وانما اطبنا
الكلام فى هذا المقام لانه من مهمات علم الكلام وقد بقى ههنا ابحاث فلتطلب من شرح المقاصد وغيره تركنا خوف
الملام وهى قديمة هذا من تتمة ما قالوا والمقصود به رد الجبائية وعبد الجبار لزعمهم ان الارادة
المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا يحل خوفا من لزوم قيام الحوادث بذاته تعالى وان كان قيام الصفة
بذاتها قطعى البطلان والكرامية ايضا حيث جوزوا قيام الحوادث بذاته تع وامتنعوا من قيام الصفة
بذاتها كما يحكم به البداهة واما اهل السنة فقد ذهبوا الى كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تع والى
كون التعلق ازليا غير مستلزم لقدم المراد كما اختاره الشيخ او حادثا لا لمخصص كما اختاره الاكثر وقد
حققناه انفا اذ لو كانت اى لو كان نفس الارادة حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته بناء على انها
لا يجوز ان تكون منفصلة عن ذاته تع وقيام الحوادث بذاته تع محال كما سيجئ فى قوله ولا يقوم بذاته حادث
وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تع ايضا اذ الاحتياج الى الارادة
لعدم كفاية الذات فى الايجاد فلا بد فى ايجادها من ارادة اخرى تتعلق بها ولو من غير مخصص وتنقل الكلام
الى تلك الارادة الحادثة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل فى الارادات الحقيقة الحادثة مجتمعة او متفاقبة
وهو محال واما اذا كان نفس الارادة صفة قديمة وتعلقها ازليا او حادثا ولو من غير مخصص فلا يلزم فيه
محذور اصلا وهو التحقيق عند اهل السنة كما عرفت انفا وهى شاملة لجميع الكائنات اه اشارة
الى اثبات مدعى الخص من شمول الارادة لجميع الكائنات بعد الاشارة الى ثبوت اصل الارادة وتلخيصه
انه قد سبق ان قدرته شاملة لجميع الممكنات وانه تع فاعل بالاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فى البعض
الذى هو العالم لما ثبت حدوثه بالبراهين فهو تع فاعل مختار بهذا المعنى فى الكل لوجود المقتضى
والصحح وارتفاع الموانع فاذا كان قدرته تع شاملة وكان فاعلا بالاختيار فى الكل يلزم ان يكون

ان يكون مريد الكل اذا الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل فحاصل الاستدلال انه كلما كان الواجب تع
موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته شاملة لجميع الممكنات لكن المقدم حق فكذا التالي مثله
اما المقدم فلما سبق من شمول قدرته وكونه فاعلا بالاختيار في البعض والمختار في البعض مختار في الكل
لما قررناه واما الملازمة فلان الايجاد بالاختيار يستلزم الارادة قطعا هذا واعلم ان هذا الاستدلال
بالطريق المذكور مبني على ما قدمه انه المحقق من ان شمول مثل العلم والقدرة والارادة لو ثبت بالادلة
السمعية لزم الدور الباطل فكما ان ثبوت اصل تلك الصفات بالادلة العقلية كذلك بثبوت شمولها بالادلة
العقلية ايضا وكما ان ايراد الادلة السمعية في اثبات اصلها لاجل التاييد كذلك ايرادها في بيان شمولها
لاجل التاييد ايضا وقد حققناه بما لا مزيد عليه في بحث القدرة والذين غفلوا عنه قالوا ما قالوا فلا نطول
الكلام بعد وضوح المرام ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية قدم الاول لكونه اعم من الاخيرين
وكذا ترك في الدليل الثالث فما عدا الكفر من العقايد الزايغة والاطلاق الردية كما كان داخلا في
الشر داخل في المعصية ايضا وان كان المتبادر منها افعال الجوارح وتروكها ولعل الكائنات
اعم من الموجودات والترك بناء على ان الترك وجودية ايضا فالكفر ان كان عبارة عن الانكار على
الذي يكون التقابل بينه وبين الايمان تقابل التضاد فهو داخل فيها قطعا وهو ظاهر وان كان عبارة
عن عدم الايمان كما اختاره المص على ما سيجيء على ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فكونه
من جملة الكائنات اما باعتبار ما يلزمه من الامور الموجودة كالارادة والانكار واما باعتبار ان ذلك
العدم عبارة عن ترك الايمان وقد عرفت ان الكائنات اعم من الموجودات والترك وكذا الكلام في المعصية
والشر نعم قد قيل العدم شر لكنه مشروب حكمي على ان الشر ليس عبارة عن عدم محض بل الظاهر انه عبارة
عن عدم امر موجود فالكلام فيه كالكلام في قرينيه خلافا للمعتزلة اقول مدار نزاعهم هنا على
ان الشرور والمعاصي وكذا اضدادها مخلوقة للعباد عندهم فارادة الله تع انما تتعلق بايجادهم
افعالهم لا بافعالهم والا لزم ح كون الكل مراد الله تع كما ذهب اليه اهل السنة فاراد الواجب تع فعل
نفسه توجب وقوع المراد وفاقا بيننا وبينهم وانما خالفونا في ارادة الله تع فعل غيره فعندنا
وعندهم لما كان ذلك الفعل مخلوقا لذلك الغير جاز تخلف مراده تعالى عن ارادته فيه ولذلك جعلوا
ايمان الكافر وطاعة العاصي مرادا لله تع وكفره وعصيانه غير مراد له تعالى مع ان الاولين اقل وقوعا
من الاخرين فيلزمهم ان لا يقع ما اراد الله تع من عباده الا قليلا ويكون اكثر ما يقع من عباده
على خلاف مراده تع والظاهر انه لا يصبر على مثله رئيس قرية من عباده فكيف يرضى بذلك من بيده
ملكوت السموات والارض وزمام عباده والتقصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول

جمهور الناظرين

فعندنا لا يجوز تخلف مراده تع في ذلك عما اراده ص

القوم داره وغبة واختيارا الاكرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومعلوبية كذا فى شرح المقاصد واما تكليف الكل بالايمان والطاعات مع ارادة عدم الوصول لمصالح لا نعلمها كما ذهب اليه اهل السنة فلا نقيضه فيه قطعا والحمد لله على ذلك ان الشرور والمعاصى غير مأمور بها فلا يكون اه اقول لهم ههنا مطلبان الاول ان ايمان الكافر وطاعات العاصى مرادة له تعالى لكونها مأمورا بها الثانى ان الشرور والمعاصى غير مرادة له تعالى لكونها منهيا عنها قال النفتازانى فى شرح العقايد والمعتزلة اعتقدوا ان الامر مستلزم للارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد هذا وترك الله ههنا المطلب الاول لهم لان ايمان الكافر وطاعة العاصى ليست من جملة الكائنات لعدم وجودهما والكلام فيها فتصدى ههنا لاثبات الثانى ثم اذ من البين ان ارادة الله تعالى فيها انما هى ارادة الله تعالى فعل الغير اذ قد عرفت ان ارادته تعالى فعل نفسه توجب وقوع المراد وفاقا فتقرير قوله انا لا نسلم ان الارادة اه الارادة المتعلقة بفعل الغير مدلول الامر على ما هو ظاهر كلام الكعبى ان ارادته تع فعل غيره انه تع آمر به او لازمه المساوى بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر لان تلك الارادة لكونها ارادة تفويضية لا تكون الا بالامر ليس الا وهذا مذهب غير الكعبى منهم وقد اشار اليه شارح المقاصد فى تقرير مذهبه ايضا حيث قال حتى انما لا يكون مأمورا به عند الكعبى لا يكون مرادا له تعالى فاذا كان تلك الارادة مدلول الامر بحيث لا دال عليها غيره او لازمه المساوى بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر على ما زعموه فمتى تحقق الارادة تحقق الامر ومتى لم يتحقق الامر لم يتحقق الارادة وبهذا العكس يثبت الملازمة المذكورة ويثبت المطلب الثانى لهم قطعا وبهذا اندفع الشكوك التى عرضت للناظرين ههنا حيث قالوا الصواب ان يقول او ملزومه بدل لازمه اذ لا يلزم من انتفاء الملزوم الذى هو الامر انتفاء اللازم الذى هو الارادة وصححوا النسخة او لازمه بجعله على معنى الملزوم كما وقع فى عبارة ابن الحاجب وام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام بمعنى انها لا توجد بدون الهمزة او بجعل المدلول على المدلول مدلولا عليه ظاهر جدا والعجب من بعضهم انه اختلط بين المطلبين المذكورين فقرر المقام لاجل التصحيح بان يقال كون الشرور والمعاصى غير مأمور بها يستلزم كون ضديها اعنى الايمان والطاعات مأمورا بها وكونها مأمورا بها يستلزم كونها مرادين له تع وكونها مرادين له تع يستلزم كون ضديها اعنى الشرور والمعاصى غير مرادة له تعالى ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا انتهى ولا يخفى انه تخليط بين المطلبين وخروج عن سوق المقام واما ما قيل من انهم انما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلول له مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم قسموا ارادة الواجب تعالى الى قسمين ارادة قسرية توجب وقوع المراد قطعا ويكون ذلك فى غير افعال العباد من فعل نفسه تعالى وارادة تفويضية لا توجب وقوع المراد ويكون ذلك فى افعال العباد ولا تكون تلك الارادة الا بالامر فعلى هذا يتجه عليهم ان

صحيح ومنهم من قال اللام فى قوله الارادة للاستغراق والمراد بالملزوم هو الارادة اما مدلول الامر ان كان ارادة او عدمها ما لم يجب الوجود او العدم او لازمه وجود الارادة او عدمها او لا يجب فاذا وجد الامر وجد الارادة او انتفى انتفت هذا او لا يجب واذا انتفى لم ينتف لجواز ان يجب كونه دليلا على الوجود او العدم او لازمه لان الدال على الوجود او العدم لا يستلزم وجود المدلول عند انتفاء الدال فتدبر منه

ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة التفويضية لا انتفاء مطلق الارادة فلم لا يجوز ان تكون الشرور
والمعاصي مرادة له تعالى ارادة قسرية كما ذهب اليه اهل السنة فالتقريب المذكور غير تام فقد غفل عن مدعاهم
ههنا لان مرادهم ههنا نفي الارادة التفويضية في الشرور والمعاصي فلا كلام في التقريب نعم يرد عليهم ان
افعال العباد مخلوقة له تعالى على ما ثبت بالبراهين فالشرور والمعاصي مخلوقة ومرادة له تع قطعا
لكنه نزاع في خلق افعال العباد فبعد تسليم ان افعال العباد مخلوقة لهم كما ههنا لا مجال لمنع التقريب
فلا بد من الجواب الاتي وان زعم القائل ان مآل ما ذكرنا الى الجواب الاتي ايضا فيرد عليه ح ان الجواب عن
الدليل المذكور هو ما ذكره اثم لا ما ذكره فظهر من هذا البيان ان مبنى النزاع ههنا هو النزاع في مسئلة
خلق الاعمال لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب قيل كلمة ما اما مصدرية فالمعنى بارادة الله
تع واما موصولة بحذف العائد فهي عبارة اما عن الخلق والايجاد واما عن المخلوق الموجود ففي
العدول عن قولهم ههنا ان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعرة عبارة
عن الارادة الازلية على ما فصله في شرح المواقف وعلى الثاني اشارة الى ما ذكره التفتازاني في شرح
العقايد من ان القضاء بمعنى الفعل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق الارادة بعد الارادة
او عن تعلق التكوين عند مثبتيه وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم ههنا المقضي من حيث الايجاد
كما يأتي في المحصول الاتي لكن الملايم لظاهر جوابهم الاتي احد الاولين انتهى اقول لا معنى للرضاء بصفة
من صفات الله تع بل الرضاء انما يكون بتعلق تلك الصفات او باثارها من المقضي وهذا ما لا ستر
فيه فحمل كلمة ما ههنا على المصدرية فاسد على انه بعيد جدا عن سوق الاستدلال اذ الكلام انما هو في وجوب
الرضاء بالشرور والمعاصي فلا معنى في بيانه لان يقال لان الرضاء بارادته الازلية واجب فالحق
ان كلمة ما ههنا موصولة وانها اما عبارة عن الخلق والايجاد كما هو الملايم لظاهر الجواب الاتي واما
عبارة عن المخلوق الموجود كما هو الملايم للاستدلال المذكور ههنا ولما كان هذا فاسدا على ما اشار اليه
بقوله والرضاء بالكفر كفر ودفعه في المحصول الاتي بانه لا محذور في الرضاء بالمقضي من حيث الايجاد
هكذا حقق المقام فتجتنب عن العناد والرضاء بالكفر كفر وكذا بالمعصية معصية ايضا
وترك لظهوره والاكتفاء بالاول ايضا ولم يعكس الامر لان الاول اشد من الثاني هنا ثم هذا
اشارة الى بطلان التالي وتقرير الدليل لو كان الكفر والمعاصي مرادة له تعالى لوجب على الكافرين
والعاصين رضائهم بكفرانفسهم وعصيانهم وعلى المؤمنين والمطيعين رضائهم بكفر غيرهم و
عصيانهم مع الاستحسان واللازم بط اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة لكانت بقضاء الله تع
والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضاء الشخص بكفر نفسه كفر
مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان

فليس بكفر بؤيده قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم كذا ذكروه وعندي ان الرضاء بالشئ يستلزم المحبة والاستحسان به اما ظاهرا وباطنا او باطنا فقط والكل كاف في لزوم الكفر في الرضاء به فلا حاجة الى التقييد بالاستحسان في صور الرضاء بكفر الغير وآما قوله ع فليس من قبيل الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان بل من قبيل تمني موته على الكفر لينتقم الله تعالى منه ومن البين ان التمني ليس برضاء بل لو كان ترجيا لم يكن رضاء ايضا الا يرى ان المريض يطلب المعالجة الشاقة ليشفى من مرضه مع انه لا يرضى تلك المعالجة فافهم فقد خالفنا في هذا التقرير لما ذكره الفقهاء فضلا عن غيرهم تخليصا لكعب سيدنا موسى عليه السلام وان صدد ذلك عن بعض الفقهاء

قوله ع ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة لعله اكتفى به في الاستدلال ههنا لما قيل انه لا قائل بالفصل فاذا لم يكن الكفر مرادا له ع لم يكن المعاصي مرادة له ع ايضا فلا يرد ان التقريب غير تام لعموم مدعاهم للكفر والمعاصي على انه معارضة لاهل السنة في مدعاهم بان الكل مراد الله ع فيكفي في رده ازبعض الاشياء وهو الكفر غير مراد له ع وآما ما قيل من ان الرضاء ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع او الميل التابع له فلا يكونا متحدين فلعلهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الاية بمعونة ما ذكره في الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي ايضا فليس شئ لان كون الرضاء عبارة عن ترك الاعتراض انما هو عند اهل السنة فلم لا يجوز ان يكون عندهم عين الارادة بالمعنى الذي ذكروا فيها على ان دلالة النص التي ادعاها ممنوعة لان الرضاء وان كان عين الارادة لكنها ليست بارادة مطلقة بل مقيدة ههنا اعني ارادة الكفر فلا يتم التقريب الا بما ذكرناه هذا وآجيب عنه كما في المواقف بان الرضاء ترك الاعتراض والله ع يريد الكفر للكافر ويعترض عليه وان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس بمأمور بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضى اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة اقول فد اشرنا الى ان لهم ههنا مطلبين الاول ان ايمان الكافر وطاعة العاصي مرادة له تعالى لكونها مأمورا بها ودليلهم عليه هو ان الامر يستلزم الارادة وتركه اشئ استدلالا وجوابا لعدم كونه من جملة الكائنات وآلثاني ان كفر الكافر وعصيان العاصي غير مرادة له ع لكونها غير مأمور بها ودليلهم عليه ما سبق من ان الارادة تستلزم الامر على ما هو المستفاد من قولهم المذكور ان الارادة مدلول الامر اولازمه فظهر من هذا الدليلين انهم ادعوا التلازم بين الامر والارادة كما حققناه سابقا في قوله اولازمه بحمله على اللازم المساوي فعلى هذا فقوله الامر قد ينفك عن الارادة بظاهره جواب عن دليلهم الاول وهو ظاهر وبامر لازم له قطعا وهو ان الارادة قد ينفك عن الامر جواب عن دليلهم الثاني المذكور ههنا وانما قلنا بلزوم الثاني للاول لان وجود احد المتساويين بدون الاخر يستلزم وجود الاخر بدونه

اي على ما ذهب اليه المتزلة ههنا

بدونه قطعا وآيما الى فى الجواب بما هو ظاهر فى الجواب عن الاستدلال الاول مع ان الظاهر ان يورد الجواب
بظاهر عن دليلهم الثانى المذكور ههنا اشارة الى ان الجواب عن الدليل الدليل يستلزم الجواب عن الدليل
الثانى المذكور ههنا فكانه سلك طريقة المبالغة وتلك ان تقول اكتفى فى مقام الاستدلال بالدليل الثانى
لهم وفى مقام الجواب بالجواب عن الدليل الاول لهم لانهم لما ادعوا التلازم بين الدليلين ادعى الشيخ التلازم
بين الجوابين على ما قررناه فمن ما ذكره ههنا من الدليل الاول والجواب عنه صفة احتباك فتدبر لما قررناه
لك وآذا عرفت هذا فالحال فى المثال ايضا كذلك لان فى صورة الاختيار والاعتذار وجد الامر
بالفعل دون الارادة ويلزم ان يوجد ارادة العصيان بدون الامر به وهو محقق فى صورة الاعتذار
قطعا فالمثال المذكور بظاهره يوافق قوله الامر قد ينفك عن الارادة فالمثال بظاهره سند للجواب عن الدليل
الاول ولا يلائمه سند للجواب عن الدليل الثانى فحاصل هذا الجواب انا لا نم انها اذا لم تكن مأمورة لم تكن
مرادة كيف وكل منهما قد ينفك عن الاخر كما فى المثال المذكور ولما كان الملازمة مدلول لم يرجع المنع الى دليلها
بان يقال لا نم ان كل ارادة اما عين مدلول الامر او لازمة المساوى كيف وكل منهما قد ينفك عن الاخر
فلا يتصور هنا العينية ولا التلازم وبهذا البيان اندفع ما اوردوه من ان الملازم لهذا الجواب
نسخة او ملزومه سابقا لا نسخة اولازمه وظهر ايضا فساد ما قرره بعض الناظرين من انه لما كان
لهم مطلبان وكان الاول متروكا ههنا سؤالا وجوابا وكان غرض الشيخ هو الجواب عن الثانى وكان الجواب بظاهره
مع المثال المذكور ولا بطابقه فلا بد ان يقرر بان يقال فى صورة الاعتذار فعل العبد مأمورا به غير
مراد عصيانه مراد غير مأمور به فهناك امران امر موجود وهو الامر بالفعل وامر معدوم وهو الامر بالعصيان
فالمراد من الامر المنفك فى هذا الجواب هو الامر المعدوم اعنى الامر بالعصيان لوجهين الاول ان انفكاك
الشئ عن الشئ عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه المنفك كانفكاك المعلول عن اللازم عن الملزوم
ولما كان هذا مستحيلا ودون عكسه اشار الى ان وجود الامر بدون الارادة جواب عن دليلهم الاول دون
الثانى مع انه لا بد ههنا من الجواب عنه بل كلام الشيخ انما يسوق فالمراد من القول المذكور انما هو وجود الارادة
بدون الامر فعلى هذا كان المناسب للشيخ ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يامر العبد
ولا يريده اه الا ان يقال انه كناية عن ذلك عدل عنه فى النظم للاشارة الى الجواب عن دليلهم الاول ايضا
ولا يخفى فساده على الفطن اذ لا وجه للعدول عن ظاهر القول المذكور من وجود الامر بدون الارادة
وقياسه على مادة انفكاك الملزوم عن اللازم قياس مع الفارق لانهم ادعوا التلازم بين الارادة
والامر والمجيب بصدد نفى التلازم بينهما مطلقا ثم آن هذا الكلام جواب عن كلا الدليلين كما قررناه فما ادعاه
من ان المناسب للشيخ ان يقول فانه لا يأمر اه انما هو على فهمه وكم من غائب قولا صحيحا فالحق فى توجيه
المقام ما اشرنا اليه كما مر المحتبر فان السلطان اه اقول هذا هو الوجه الثانى من الوجوه

يان الجواب اقنع لظاهر الدليلهم السابقة

جمهور الناظرين

كلهم

الثالثة الموضحة للسند المذكور كما اشار اليه فى المواقف فما قيل فى البيان كامر المختبر بغلامه بانه هل يطيعه ام لا فانه قد يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا فى المواقف فلعله خلط بين الوجهين المذكورين فيه لا يقال لا اختبار فى صورة الاعتذار لان الاختبار يقتضى الشك والسيد الآمر جازم بان العبد يخالف امره لانا نقول فائدة الاختبار والامتحان تعود الى السلطان لانه شاك فى امتثاله لامر سيده وهذا القدر يكفى فى اطلاق المختبر على الآمر الجازم على ان كون الامر جازما بالمخالفة ثم بل الظاهر ان المخالفة راجحة عنده ولا يلزم فى الامتحان ان يكون الطرفان على السواء بل يكفى فيه ايضا الرجحان مع انه يجوز ان يكون اضافة الامر اضافة الى المفعول وصيغة المختبر على لفظ المفعول وعلى هذا يكون الآمر غير المختبر بكسر الباء اعنى السلطان فلا غلط فى اطلاق لفظ المختبر قطعا وآما ما قيل من ان اطلاق لفظ المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا فى سائر الاوقات وان لم يوجد الاختبار فى صورة الاعتذار اذ المعتبر فى صدق عنوان الموضوع على ذاته هو الصدق بالفعل عند الشيخ ولو فى احد الازمنة كما فى قولهم كل نائم مستيقظ فليس بشئ اذ الكلام فى صورة الاختبار والاعتذار فكما ان الثانى موجود ههنا بالفعل كذلك الاول ايضا فلو لم يوجد الشك بالفعل حين الامر لم يوجد الاختبار حتى فلا يوجد الاعتذار ايضا فانه يامر العبد ولا يريد منه اه قال فى شرح المواقف قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته فانه العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان فى الامر به فائدة وآقول ان اراد السائل انه لما لم يكن هنا ارادة لم يوجد الامر هنا الا صورة لان حقيقة الامر تستلزم الارادة فهو مصادرة قطعا وان اراد انه ليس ههنا امر والمثال مفروض محض فهو مخالف للواقع وآن اراد انه وان كان هنا ارادة ظاهرية هى مدار التكليف لكنه لما لم يوجد هنا ارادة باطنية يكون الامر صوريا لا حقيقيا فهو مع كونه اول الكلام كما اشرنا اليه يرد عليه انا لا نسلم انه يلزم الارادة الباطنية فى الامر حتى يلزم من انتفائها كونه صوريا لا حقيقيا والحق ان مدار الامر على الحالة الذهنية التى هى عبارة عن الطلب لا عن الارادة وتلك الحالة موجودة فى هذه الصورة بشهادة الوجدان فالموجود هنا الامر صورة وحقيقة ثم آن تلك الحالة الذهنية هى مدار التكليف طلبا وهو اعم من الارادة فلا يرد على اهل السنة من انه اذا لم يكن الامر مستلزما للارادة كيف يصح التكليف بقوله تعالى امنوا باسه تع واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وغير ذلك وكذا كيف يصح النهى بقوله تع ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا تقربوا الزنا وغير ذلك لان الكل صيغ استعملت فى معانيها والحال انه يمتنع الاستعمال بدون ارادة المعانى وذلك لان معناها انما هى طلب مدلولاتها لا ارادتها ومدار التكليف انما هو الاول لا الثانى ومن البين ان الاول موجود فى هذه الصور قطعا وانكاره مكابرة هكذا حقق المقام وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى اه حاصله انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء بها فالملازمة ممنوعة كيف وانها اذا كانت مرادة تكون مقضية لا قضاء وآن اريد انها اذا كانت مرادة

~~مراده تكون مقتضيه لاقضاء~~ واذ اريد انها اذا كانت مراده كانت مقتضيه بقضاء يجب الرضاء
به فالملازمه مسلمه لكن بطلان اللازم مم واذ وجوب الرضاء ح انما هو بالقضاء دون المقتضى وذلك
مطابق للواقع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء دون المقتضى هذا وتلك ان تقول اذا اريد بقوله لوجب
الرضاء به لوجب بالشرور والمعاصى المقتضيه الحاصله بالقضاء فمم كيف والواجب انما هو الرضى بالقضاء
لا بالمقتضى واذ اريد انه لو كان كذلك لوجب الرضا بمقتضاها فسلم لكن لاضرر فى هذا الواجب بل هو الواقع
وما يقال من ان القضاء صفة من صفاتها ولا معنى للرضاء بنفس تلك الصفة الا يرى ان المبتلى اذا قال اذا رضيت
بقضاء الله فانما يريد به الرضى بمقتضى تلك الصفة من المقتضيات لا بنفس تلك الصفة فمردود بان القضاء
فى قولهم الرضاء بالقضاء واجب ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها من الفعل والايجاد ومن البين
ان للرضاء به معنى صحيحا وبهذا ظهر ان كلة ما فى قول الشارح سابقا لان الرضاء بما يريد الله موصوله لا مصدريه
كما توهم واذ عرف المتوهم ههنا بلزوم كونها موصولة وقوله ومحصلها ه دفع لما يمكن ان يورد على ظاهر الجواب
من ان القضاء على ما ذكرته عبارة عن تعلق القدرة مثلا من الفعل والايجاد ومن البين ان ذلك التعلق موجب
لوقوع المتعلق فوجوب الرضاء بالقضاء يستلزم وجوب الرضاء بالمقتضى ايضا مع ان ذلك فاسد على ما ذكره
المستدل وحاصل ما اشار اليه فى دفعه انا سلمنا ان وجوب الرضاء بالقضاء يستلزم وجوب الرضاء بالمتعلق
ايضا لكن لا فساد فى وجوب الرضاء به لان وجوب الرضاء بالقضاء انما يستلزم وجوب الرضاء بالمتعلق
من حيث ايجاده ونسبته الى الفاعل لا من حيث ذاته واتصاف المحل به كسبا فاللازم ح انما هو وجوب
الرضاء بالمتعلق من حيث الايجاد والانتساب الى الله تعالى وذا ليس بمحذور وانما المحذور فى الرضاء
بالمتعلق من حيث ذاته واتصاف المحل به كسبا وذا ليس بلازم من وجوب الرضاء بتعلق تلك الصفة
الموجب لوقوع المتعلق وبالجملة فالمنكر ههنا انما هو التعلق من حيث ذاته ومن حيث كسب المحل اياه و اتصافه
به لا من حيث ايجاد الفاعل اياه وخلقه لان ذلك الايجاد والخلق قد يتضمن مصالح فكيف يتصور انكار
ذلك التعلق من حيث خلقه وايجاده وما ورد عليه انه كيف يستحسن عند العقل ايجاد تلك المعاصى
وخلقها بناء على احتمال تضمنه المصالح كيف وفيه تضليل كثير من العباد وذا مستقبح عقلا ولو
لمصالح دفعه بقوله ومع قطع النظر اه وحاصله انا لا نسلم ان ما يتضمن مصالح يكون مستقبحا عقلا ولو سلم انه
لا مصالح فى خلق المعاصى وايجاده فلا يصح ههنا ايضا لانا لا نقول بالحسن والقبح العقليين بل الحسن والقبح
شرعيان عندنا وقد ورد فى الشرع ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهو تعالى فعال لما يريد
فايجاده تعالى كل شئ حسن لا قبح اصلا فى ايجاده ~~على الخصم~~ ولا نسلم ان وجده من حيث ايجاده فالرضاء
~~بايجاده ربما اوجد من حيث ايجاده~~ فالرضاء بايجاده اوبما اوجد من حيث ايجاده واجب من غير
استقباح فيه من الشرع قطعا على ما عرفت ومن غير التفات منا الى الاستقباح العقلى لعدم كونه

مذهبا عندنا وبما قررنا في البيان بقولنا انما المحذور في الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته وانصاف المحل به كسبا
ظهر فساد ما قيل ههنا من ان مآل الاتصاف ههنا الى المحلية والقابلية ولا معنى للاعتراض والانكار على القابل
وأن صدرا مثاله عن الجاهل بل الاعتراض والانكار انما هو على الفاعل والوكسبا فالجواب المذكور غير تام على مذهب
الاشعري وان زعم الاشاعرة منهم المص والشارح صحته على مذهبهم ايضا فالحق ما ذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب
العبد والمرضي ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لمصالح فلا
اشكال اصلا على مذهبهم وان بقي ذلك الاشكال على مذهب الاشاعرة انتهى ملخصا وذلك لان المحلية والقابلية
التي اشار اليها الاشاعرة ليست هي القابلية المحضة من غير مدخل لها في الفعل اصلا لان ذلك انما هو مذهب الجبرية
المحضة ليس الا بل المراد القابلية والمحلية التي لها مدخل في الفعل وان لم يكن ذلك الفعل بتأثير قدرة العباد
عندهم والحق انهم لا ينكرون الكسب ايضا وان كان ذلك الكسب اضطراريا وهذا القدر يكفي في كون الاتصاف
بالمعاصي منكرا عندهم ايضا لا يرى انه لو لم يكن للعبد قدرة وصرف ارادة لما اوجد الله تعالى الفعل عقيبهما
باجراء عادته تعالى وان كان ذلك القدرة والصرف من الله تعالى على ان بعض المحققين دفع النزاع بين
الاشعرية والماتريدية وقد حققنا سابقا وعلى كل تقدير فلا اشكال ههنا على مذهبهم ايضا وعن
الثالث بان الطاعة اه قال في شارح المواقف قال الامدي ويدل على ان الطاعة ليست موافقة الارادة
انه لو اراد شخص شيئا من اخر فوقع المراد من الاخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد
منه طاعة كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال لمطاع الارادة
انتهى اقول لعل ما ذكره من المثال مبني على عدم استلزام الارادة للامر كعكسه في مثال الاعتذار السابق
فبعدما اورد المثال المذكور استدل عليه بالعرف ايضا فان قيل من ان مراد المعتزلة من ان الطاعة تحصيل
مراد المطاع ليس على اطلاقه بل تحصيل ما علم فيه ارادة الآمر اما بالامر البالغ الى المامور او بالعقل بناء
على القول بالحسن والقبح العقليين فالوجه الاقتصار على العرف لزال بظاهره على خلاف ذلك مردود
اذ الحسن والقبح العقليان باطلان عند الاشاعرة وكون مرادهم من ذلك القول تحصيل ما علم فيه ارادة
الامر بالامر البالغ الى المامور اول الكلام كيف والمجيب بصدد منعه والامدي بصدد تأييده ثم ان
الامر في مثال الاعتذار السابق كالامر فيما ذكره الامدي فما يقول القائل في صورة الاعتذار وبقوله الامدي
فيما ذكره من المثال فالحق ان ما ذكره الامدي لا يخلو عن متانة كما اشار اليه الشريف واما ما قيل ايضا فحدة ما ذكره
الآمدي من انه لو امر شخص شخصا بشيء فوقع المامور به من المامور ولا شعور له بالآمر فانه لا يعد منه طاعة
فلو تم ما ذكره الامدي في الارادة لدل هذا ايضا على ان موافقة الامر ليست طاعة فليس بشيء اذ لا بد في الامر
من المخاطبة والشعور والصورة المذكورة من قبيل الاتفاقيات فلذا لا تعد طاعة ولا كذلك الارادة فانها
امر باطني لا يلزم فيه المخاطبة والشعور فمع وجودهما لم تعد طاعة لعدم وجود الامر في تلك الصورة بخلاف

كذا في

قوله

والالم يقبح ذم السلاطين الخ كانت
على امتثال اوامرهم الخ مع انه لا اشكال
على خلاف مراده مع الاوامر
في قبيح اذ لا يلتفت لهم والعقاب
على خلاف مراده صح
على الامتثال حرره

بخلاف ما ذكره القائل اذ لم يوجد الامر فيها والكلام فى وجوده وبالجملة فاذكره قياس مع الفارق قطعا قلت كما سبق وغبرم
ويلزم ان يكون العبد فى المثال اه اتفق كثير من الناظرين على انه ايراد على الجواب عن الثالث بانه يقال لو صح ذلك
اى كون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لزم ان يكون مخالفة ما امر عصيانا مطلقا وفى كل حال ويلزم منه
ان يكون العبد عاصيا فى مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد ولم يأت بالمأمور لقصد تخليص سيده
عن العقاب مع انه مطيع فى هذه الصورة وان كان عاصيا فى سائر الصور واللازم باطل مستلزم لاجتماع
الاطاعة والعصيان فى العبد فى وقت واحد قالوا فى قوله ويلزم عطف على المقدر كما اشير اليه
وفى قوله ولو خالفه للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لو للوصال
اشارة الى هذه الصورة الجزئية انتهى بعبارة بعضهم ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الطاعة اذا كانت تحصيل
ما امر به المطاع على ما هو الجواب كيف يكون العبد مطيعا ولو فى الصورة المذكورة ولو علم والى بما يرضاه
السيد لقصد التخليص فلا يلزم اجتماع الاطاعة والعصيان حتى اذا قوله ولو خالفه ولم يأت بالمأمور
عن كون هذا الكلام ايرادا على الجواب واما ثانيا فلان ربط قوله ولو خالفه بما قبله على معنى ولو علم بما يرضاه
السيد ولم يأت بالمأمور لقصد التخليص وجعل قوله مطيعا خبر بعد خبر بعيد جدا مع ان العبد مطيع
فى صورة المخالفة سواء قصد التخليص وسواء علم رضاء السيد او لا على ان المثال المذكور مبنى على عدم
نصب القرينة على مراد السيد بلا لفظ اذ قوله ولو خالفه اه اشارة الى لزوم الاجتماع من وجه اخر غير
السابق كما قرره بعضهم واما ثالثا فلان الجواب المذكور مسلم عند الائمة فمحل قوله قلت ويلزم اه على اعانته
اولى من الحمل على رده مع ان المثال المذكور لا يرتضى به المعتزلة فكيف يصح به رد ما اجاب به الائمة فالحق
ان هذا الكلام نصرة للجواب الثالث ولا يأباه قوله ولو خالفه كما توهم لانهم لما جعلوا الطاعة تحصيل مراد
المطاع جعلوها تحصيل ما امر به المطاع ايضا اذ الارادة عندهم عين الامر او لازمه المساوى فلا يأبى
هذا الكلام عن كونه نصرة للجواب الثالث بل يأبى عن كونه ايرادا عليه على ما اشرنا اليه فحاصل كلامه ان
الطاعة تحصيل ما امر به المطاع كما ذكره الائمة اذ لو كانت تحصيل مراد المطاع كما ذكروا والحال ان الارادة
عين الامر او لازمه المساوى عندهم لكانت الطاعة تحصيل ما امر به المطاع ايضا فيلزم ان يكون مخالفة
كل امر عصيانا ويلزم ان يكون العبد فى المثال عاصيا لمخالفته للامر مطيعا لموافقته لارادة السيد
ورضاه فى صورة المخالفة كما وجد العصيان وجد الاطاعة وبالعكس واللازم بط بداهة فكذا الملزوم
فقوله ويلزم اه عطف على مقدر كما اشرنا اليه وقوله ولو خالفه اه كلام مستقل اشارة الى الاجتماع من وجه
اخر على ما يقتضيه ما وجد فى بعض النسخ من قوله يكون مطيعا او مربوطا بسابقه على ان يكون كلمة لو وصلية
من غير ان يكون بالمعنى الذى ذكروا فيه كما اشرنا الى فساده وذلك ان تقول هو قيد لقوله مطيعا وبالجملة
فالمعتزلة لما اعترفوا بوجود الارادة فى صورة الامر لزمهم ذلك اى اجتماع الاطاعة والعصيان فى المثال

والحاصل ان اللازم هو المشهور على ما صرح به الشارح المحقق
خ يكون هذا الاجتماع على فرض الامر فلا يرد ما ذكره
ذلك الاجتماع فيكون هذا الكلام ايرادا على الجواب
المذكور وقوله بل ان الارادة التى بمعنى الطاعة
غير ارادة المعصية بل اجتماع الارادتين
فليتدبر عليهم ذلك الكلام المذكور
ارادة المعصية وانكاره اتناقض
ح بل فليتدبر اجتماع
هكذا ينبغى ان يفهم

المذكور بخلاف اهل السنة فانهم لما ذهبوا الى وجود الامر بدون الارادة وكان الطاعة عندهم تحصيل ما امر به
المطاع لا يلزمهم الاجتماع المزبور ولو فى المثال المذكور ثم اقول فعلى ما قررنا قوله ولا شك اشارة الى دفع ما يمكن
الذ يورد على لزوم اجتماع الاطاعة والعصيان فى المثال المذكور على ذلك التقدير بان يقال لو وجد الاطاعة
فى الصورة المذكورة لما اعتذر السيد عند السلطان لكن صح الاعتذار فلم يوجد فيه الا العصيان وحاصل
ما اشار اليه فى دفعه بهذا القول انا لا نم انه لو وجد الاطاعة فيه لم يصح الاعتذار لان مدار صحة الاعتذار
على انما هو على العصيان فى حضور السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال من كونه تلك المخالفة مرضية للسيد ولا ينافى
ذلك كونه طاعة فى الواقع لكونه تحصيل المراد فالاجتماع المذكور لا ينافى تمام الاعتذار لكونه مبنيا على جهله
بحقيقة الحال الا يرى ان السلطان لو علم حقيقة الحال من كون تلك المخالفة مرضية للسيد لا يتم ذلك الاعتذار
اذ للسلطان ان يقول للسيد حق انى الغلام بما هو مرضى لك فهو مطيع لا عاص اذ لو كان عاصيا لاتى بما امرته
فيؤدى الى عقابك وبهذا البيان اندفع اوهام منها ما قيل انا نختار ان المراد من علم السلطان بحقيقة الحال هو علمه بعلم
الغلام بما يرضاه السيد ويكون مخالفته لقصد التخليص لان ذلك مبنى على كون قوله قلت ويلزم اه ايراد
على الجواب الثالث وقد بينا فساده ومنها ما قيل ان حقيقة الحال معلومة للسلطان ههنا لان امر السيد للعبد
كان بعد الاعتذار القولى وذلك لان الاعتذار القولى لا يقتضى كون السلطان جازما فى كون العبد عاصيا
ما لم يمتحن عنده حتى يكون جازما فى كون تلك المخالفة مرضية للسيد لان مطمح نظر السلطان بعد الاعتذار
القولى انما هو الامتحان على انه لو كان السلطان جازما بكون تلك المخالفة مرضية للسيد لكان
العبد جازما به ايضا ويكون السلطان جازما بعلم العبد بذلك ايضا مع انه لا علم للعبد بذلك ههنا كما
حققناه وبهذا اندفع ههنا ما قيل فى دفع القيل المذكور من ان المراد بحقيقة الحال هو علم السلطان
بعلم الغلام بذلك وذا غير موجود بعد الاعتذار القولى وانما الموجود فقط هو علم السلطان بكون
تلك المخالفة مرضية للسيد مع عدم علم العبد بذلك وعلم السلطان بعلم بذلك فالوجه فى دفعه ما اشرنا
اليه من ان مقصود السلطان هنا هو الامتحان ومقصود العبد هو التخليص من ضرب السيد وليس
للسلطان ولا للعبد التفات الى غير مقصودهما هذا وهذا واضح وانخفى على القائل الثانى وبنى
على الفساد الذى زعمه فى تقرير المقام ومنها ما قيل من ان الغلام انما يكون مطيعا فى المخالفة لو علم ان رضاء
السيد فى المخالفة وذلك لان الطاعة تحصيل مراد المطاع ومرضيه سواء علم اولا كما فى المثال المذكور
على ما حققنا ومنها ما قيل فى دفع ايراد الشق الثانى من ان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو
فى المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد
بامر ضمنى اخفاه السيد عند السلطان لاجل الاعتذار وذلك لانا نختار الاول ولا نم انه عاص فى
المخالفة كيف وقد اتى فيها بما يرضاه السيد فيكون مطيعا ايضا ثم ان قوله فى الشق الثانى لكن لا باعتبار

لا باعتبار تحصيل المراد مكابرة ولعل هذا الكلام لبشقيه مبني على ان يكون قوله قلت ويلزم اه ايرادا على الجواب وقد
عرفت ما فيه واما ما قيل في دفع التزييف المذكور انفا من ان العبد عاص باعتبار مخالفته للامر الصريح
ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمني فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايضا فليس بشئ لان هذا ايضا مبني
على ان يكون قوله قلت ويلزم اه ايرادا على الجواب وقد عرفت ما فيه على انه على هذا يكون بطلان اللازم ممنوعا اذ لا
استحالة في اجتماع في الواقع في الامر الحقيقي للعبد في المثال المذكور على تقدير ان يكون الطاعة تحصيل مراد
المطاع وما امر به ايضا على ما زعمه المعتزلة على ما اخترناه في توجيه المقام وذلك اللازم واضح لزوما وفسادا
على ما حققناه فلا عبأ وعلى كلام الشارح ههنا وان غفلوا عن حقيقة الحال والتوفيق من الله المتعال
ويمكن ان يقال اه اولا بعدما اشار الى الجواب عن ادلتهم مفصلا وبعدما بدا الجواب عن مجموع الادلة ايضا
وذلك ان يقول انه ظاهر في الجواب عن الدليل الرابع ولذا لم يذكر الجواب عنه سابقا هذا او تقرير كلامه الامر
امر ان امر تكويني ايجادي يحصل به التكوين والايجاد يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور كما اشار
اليه بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لا تشريعي ولا تدويني يوضع له الشرع والتكاليف
ويدون احكامه في الكتب ولذا لم يكن مدار الثواب والعقاب وحينئذ فالمأمور هو الشئ الممكن في
حال العدم والمأمور به كونه ووجوده ومن البين ان لا شئ من الممكنات بمختار في وجوده فيكون شاملا لجميع
الكائنات غير مختص بافعال العباد وامر تشريعي يوضع له الشرع والتكاليف وتدويني يدون احكامه
في الكتب اصولا وفروعا لا يلزم منه وقوع المأمور به غير شامل لجميع الكائنات بل مختص بافعال العباد
وعليه لا على الامر الاول مدار الثواب والعقاب لكونه مختصا بافعالهم فمن كلامه صنعة احتباك فما
قيل والاولى ان يقول وامر تكليفي لا يلزم منه وقوع المأمور منه ساقط وتقديم قوله عليه للحصر كما اشرنا اليه وبين
الامرين عموم من وجه لتحققهما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثاني في كفر الكافر
وعصيان العاصي والثاني بدون الاول في ايمان الكافر وطاعة العاصي فاطاعة المأمور بها شرعا
هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني التشريعي الذي هو مدار الثواب والعقاب والرضاء اي ترك
الاعتراض من جانب الامر يترتب عليه اي على الامتثال بهذا الامر فالضمير راجع الى الامر الثاني كما يقتضيه
القرب لكن بطريق الاستخدام فاندفع ما قيل من انه لا معنى لترتب الرضاء على الامر وانه على هذا الوجه
لنا خير هذا الكلام عن التفريع وانه يوجب ايضا استدراك قوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني
بناء على ان الرضاء يترتب على الامر الثاني على كل حال سواء وافق الامر الاول او خالفه انتهى لان الكل
مبني الى ارجاع الضمير على الامر الثاني بدون اعتبار الاستخدام وليس كذلك لما عرفت واما ارجاع
الضمير الى الاتيان بمعنى ان الرضاء يترتب على الاتيان بما يوافق الامر الثاني فيما اذا توافق الامران
لا فيما اذا خالف الامر الثاني على ان يكون قوله دون الامر الاول اذا خالف الثاني مربوطا بالاتيان

على ان الامر انما يلزم الارادة وبالعكس
نعم نفي ههنا شئ وهو ان العصيان بالنظر الى المخالفة والسند ذلك كما مر ارادة للسند فلا يلتفت اليه
عندهم فلا يتم هذا الجواب على هذه المادة بناء على ما قالوا من ان الكلام ههنا انما هو في لزوم
الاطاعة والعصيان وهو ان يكون ما اراده ايضا ومن ذلك الاجتماع محقق ههنا وان لم يكن
المطاع يدري ان ما اراده ايضا مما امر به المطاع
الطاعة بدون العصيان وهذا مجملا ما ذكره بعض المحققين وفصله بعض الاجلة بان الكلام ههنا في
ان لا يلزم فيه الاجتماع لانهم انما عرفوا الطاعة بتحصيل ما امر به المطاع
بدون ملاحظة الارادة وذا غير موجود في الصورة المذكورة وجعل الاجتماع
على الامر الظاهري والباطني مع انه باطل لكون المقام ليس بمحذور كما اشير اليه
في الاصل

ايضا بمعنى اذ الطاعة لم تبين بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضاء فيما خالف الامر الثانى فبعيد
لفظا فى الارجاع وفى تعلق قوله دون الامراه بالايتان وهو ظرو معنى ايضا لان الايتان ظاهر فى الاختيارى
فلا يحسن تقدير الايتان فى قوله دون الامر الاول بخلاف تقدير الامتثال مع القرب اللفظى ايضا كما اشرنا اليه
اذا عرفت هذا فنقول على هذا لا يتم دلائلهم اما الاول فلان انتفاء الامر الثانى عن الشرور والمعاصى
لا يقتضى انتفاء الامر الاول فهى مرادة بالامر الاول التكوينى وهذا كاف فى المطلوب واما الثانى فلان
المراد بالرضاء الواجب المؤدى الى الرضا بالكفر فى دليلهم هو الرضاء على المترتب على الامر الثانى دون
الرضاء الواجب المترتب على الامر الاول انما الرضاء الواجب المترتب عليه ليس بقبيح اصلا فلو كان الشرور
والمعاصى مرادة فانما يلزم ان يكون الرضاء الواجب بها كفرا بالنظر الى كونها مرادة بالامر الثانى دون
كونها مرادة بالامر الاول ومن البين انها ليست مأمورة بالامر الثانى فلا تكون مرادة فلا يلزم فيها
محذور وان الرضاء بها حينئذ يؤل الى الرضاء بالايجاد او بالمقضى من حيث لا يجاد فيؤل هذا الجواب السابق
من غير تكلف كما توهم واما الثالث فلان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع بالامر الثانى وذا لا يستلزم الارادة
لتحصيل ما امر به المطاع بالامر الاول وان استلزمها واما الرابع فلان المراد من قوله ولا يرضى لعباده
الكفر انه تعالى لا يأمر لعباده فى الشرع بالكفر وهو الامر الثانى وليس معناه انه تعالى لا يوجد كفر عباده
بالامر الاول التكوينى فان ارادوا بان الرضاء بالامر الثانى هو الارادة فنحن وان ارادوا ان الرضاء بالامر
الاول هو الارادة فمسلم لكنه غير مفيد اذ المنفى فى الاية الكريمة انما هو الرضاء بالامر الثانى ولكون هذا الكلام
ظاهرا فى الجواب عنه ترك الجواب سابقا عن الدليل الرابع لهم هذا واعلم ان بعضهم لما زعم سابقا ان قوله تع
قلت ويلزم اه ايراد على الجواب الثالث لا نصرة له قائلها بهذا الكلام كما يندفع ايضا ما اورد
على الجواب الثالث من طرفهم بقوله قلت ويلزم اه وبذلك لان ارادته تعالى وقوع شئ انما هو فى ضمن الامر
الاول الموجب لوقوع المأمور به لا فى ضمن الامر الثانى فكون الطاعة تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن
فى ارادة الواجب تعالى لعدم جواز التخلف فيها ممكن فى ارادة العبد لعدم اقتضائه وقوع المراد فيطل
احتمال ان يكون الطاعة تحصيل ما اراده المطاع اذ لو صح ذلك لكان العبد مختارا فى امتثال الامر
الاول وقد عرفت بطلانه اولا قد عرفت منا ان قوله قلت ويلزم اه نصرة للجواب الثالث لا ايراد
عليه فهو كلام من طرف اهل السنة فلا وجه لدفعه بهذا الكلام والحق ان كون الطاعة الاختيارية تحصيل
ما اراده المطاع كما انه غير ممكن فى ارادة الواجب تعالى كذلك غير ممكن فى ارادة العبد اذا وافقت ارادة
الواجب تع لاقتضائها ايضا وقوع المراد فاحتمال كون الطاعة تحصيل ما اراده المطاع لم يكن
باطلا بالنظر الى الامر الثانى لانا بالنظر الى الامر الاول من غير فرق فى ذلك بين ارادة الواجب وبين
ارادة العبد هذا ثم اقول وانما صدر هذا الكلام بلفظ الامكان اشارة الى ضعفه اما اولا فلان الامر

لم ان على هذا اكتفى بمعنى الكلام والرضاء يترتب على الامتثال بالامر الثانى دون الامتثال بالامر الثانى اذا الامتثال الاول ضرورى لا يترتب عليه الرضاء منه

فلانهم ان ارادوا ان الطاعة تحصيل امر ان المطاع بالامر الاول فهو خلاف الواقع لان الامر الاول ضرورى والطاعة اختيارية وان ارادوا ان الطاعة تحصيل امر المطاع بالامر الثانى لا ينكره

وما وقع من ان الطاعة ان ارادوا بها تحصيل امر المطاع بالامر الاول فلم يحصل فهو ممنوع اذ ليس الطاعة اختيارية وان ارادوا بها تحصيل امر المطاع بالامر الثانى فمسلم لكنا نقول ان ارادته تعالى بالامر الثالث كما انها غير مفيدة لوقوع المراد فكذلك ارادة العبد غير مفيدة لوقوع المراد فبطل على الجواب الثالث ولزمهم اه على ما قدمه ص ح

الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين عند مشيته والجواب عنه بان ... اذ السؤال ه
كونه جوابا اخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكويني على حقيقته لا يدفع السؤال انما هو بعدم
الامر التكويني على حقيقته وهو ليس بمندفع بعد بل الجواب اذ كثيرا من الائمة الماتريدية ذهبوا الى ان
ايجاد الله تع حاصل بخطاب كن على ما هو صريح الاية الكريمة لكنه لما لم يكن مرضيا عند الاشاعرة
صدره بالامكان واما ثانيا فلان الامر التكويني خاص بمفردات الكائنات المرادات مع ان في جملتها
اعدام المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصي والجواب عنه بان تلك الاعدام حاصلة
بترك الامر التكويني وكان نفس الامر التكويني تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة
له تع غير تام ايضا اذ الكلام فيما يحصل بالامر الاول ولما كان هذا بعيدا عن لفظ التكوين لكونه متبادرا
في الكون والوجود صدره بلفظ الامكان على ان من جعل التروك وجودية تكون عنده داخلة تحت
الامر التكويني بلا نزاع كما كانت هذه التاويل داخلة في جملة الكائنات المرادات واما ثالثا فلان النزاع
ههنا انما هو في كون الشرور والمعاصي مرادة بالامر الثاني لا في كونها مرادة بالامر الاول اذ لا يعترف
الخصم بكونها مرادة بالامر الاول ولو اعترف به لا ارتفع نزاعهم ههنا فالكلام المذكور خارج عن محل
النزاع الا ان يقال اشار بهذا الكلام الى ان النزاع ههنا راجع الى النزاع في ان افعال العباد مخلوقة
لله تع او للعباد واما رابعا فلان مثل هذا الكلام متعلق باسرار القدر لا يقنع به الخصم في تحقيق
الشرعيات واما خامسا فلان هذا الكلام يقتضي ان يكون الممكنات قابلة للاشتمال بالامر الاول
وذلك يقتضي ان تكون متمايزة والمذهب انه لا تمايز للممكنات في حال العدم الا ان يقال ما اليه كثير
من المتكلمين وهو الذي ذهب اليه السادات اساتذتهم والمقصود ههنا دفع استدلالات الخصم لا سيما بما يوافق
مذهبهم كما ههنا لانهم من القائلين بالتمايز فعلى هذا يكون هذا الكلام الزاميا لهم ايضا وههنا كلمات
اخر تركناها خوف الملال فاحسن التامل في هذا المقام فانه من معارك الاعلام يتساقط فيها
الاوهام ويتحير عندها اولوا الافهام والاحلام قال المص اي متكلم بكلام هو قائم بذاته تعالى
على ما هو مدعى الاشاعرة دون قوله لاجماع الانبياء على ذلك اشارة الى اثبات ذلك يعني ان الانبياء
عليهم السلام اجمعوا على انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه يتصف بالكلام كالمتعلم لمن اتصف بالعلم ولما
لم يكن هذا مرضيا عند المعتزلة حيث زعموا انه تع متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف المخصوصة في محالها او ايجاده
يقرأ على اختلاف بينهم اشار المص الى ردهم بقوله وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة
اه يعني ان ما زعموه فاسد لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ومخالف للعرف واللغة ولا ضرورة
تحصرها عن انطاقها صرفوا لكن مراد المعتزلة انكار كون الكلام صفة له تع لا اثبات كونه صفة له غير قائم
بذاته تع هذا فان قلت كيف يصح اثبات كونه تع متكلما بالاجماع الذي هو من الادلة الشرعية والحال ان ثبوت

الشرع موقوف على الايمان بوجود الباری وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبی عليه السلام بدلالة
معجزاته كما اشار اليه فی التلويح قلت ثبوت الشرع انما يتوقف على الكلام اللفظی لا على الكلام النفسی الذی هو المقصود
ههنا على ان توقف ثبوت الشرع على الكلام اللفظی ممنوع ايضا اذ الشرع انما يتوقف على اعجازه وكونه مخلوقا
لله لا لغيره لا على كونه متكلما به ومؤلفا له وانه ليس من تاليفات المخلوقين على ما اشار اليه بعض الافاضل حيث
قال الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفی لاثباته اعجاز قرآن فقوله للكلام اعم من الكلام النفسی ومن اللفظی
على ما اشار اليه المولى الخيالی وبهذا البيان ظهر انه لا دور فی اثبات هذا المطلب بالسنة ايضا هذا ثم قيل
ذكر المص الكلام عقيب الارادة تبينها على انه لا ينشاء الا عن ارادة ولذا آخره عن العلم والقدرة فان
الذی ينشاء عن الارادة لا محالة مسبوق بهما وردّه بان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل
ما حصل بتاثير القدرة حادث فهذه المسبوقية صحيحة فی الكلام اللفظی الحادث دون الكلام القديم النفسی
المراد ههنا اقول لعل مراد القائل كون صفات الله تعالى صادرة عنه تع بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع
للوجوب فاللازم على هذا كون الصفات الحقيقية مسبوقة بالعلم والقدرة والارادة التی من اعتبارات
الذات على ما حققناه سابقا فلا محذور فيه فليتأمل قال المص حتی قال فی المواقف وشرحه هذا مما اتفق
عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر كما اطبقوا عليه وكل عالم قادر فهو حی بالضرورة لكن
اختلفوا فی معنى حيوته تع لانه فی حقنا اما اعتدال المزاج النوعی واما قوة تتبع ذلك الاعتدال
سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا ولا يتصور الحيوة بشیء من هذه
المعانی فی حقه تعالى فقالوا انما هی كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابی الحسين البصری
وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه
بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملين
ترجيحا بلا مرجح واجاب الاولون عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة فانه لو كان
بصفة اخرى لزم الكلام فی تلك الصفات الوجودية فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة
اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ثم لما كان الاستدلال المذكور من الجمهور مبنيا على تماثل الذوات اشار الى
بطلان الاستدلال وقال والحق ان ذاته تع مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضی هو لذاته الا
بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومن المعلوم انه ليس جعل ذلك الامر الذی يقتضيه لذاته علة صحة العلم اولى
من جعلها نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل هذا كلامه فقد مال بهذا
الى مذهب الطائفة الاولى من كون الحيوة نفس صحة العلم والقدرة والشيخ المحقق لم يلتفت ههنا الى الاعتراض
المذكور فقرر الكلام اولا ههنا على مذهب الجمهور من كون الحيوة صفة موجبة لصحة العلم والقدرة والتعليل
فی قوله لانه الحيوة عندنا اه تعليل لما يستفاد من قوله حی اذ معناه انه متصف بصفة الحيوة بناء على

بناء على ان الصفات عندهم امور
الامور الاعتبارية فان الفقرة
الى هنا مع ان الاولى الثانية
اعتبارية بزيادة الصفات
على ما هو المذهب منه

على ان هذا القول وكذا ما قبله من قوله عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد بجميع الكائنات متكلم
وكذا ما بعده من قوله سميع بصير من فروع قوله سابقا متصف بصفات الكمال فالاتصاف ملحوظ في الكل
وقد عرفت انفا انه دليل لكبرى دليل الاشاعرة على كونه تع حيا ولما كان قوله الحيوة صفة موجبة لصحة العلم
والقدرة مشتركا بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة كان تلك الصفة الموجبة اعم من ان تكون صفة حقيقية
او اعتبارية اذ لا يقول المعتزلة بالصفة الحقيقية ولذا اشار ثانيا بقوله وهي عندنا صفة زائدة على
العلم اه الى مذهب الاشاعرة فيندفع توهم الاستدراك ههنا قطعا نعم المناسب في الموضعين ان يورد
القدرة بدل الارادة على ما هو المذكور في كلامهم فلعله من قبيل اظهار ما خفي واعراض عما ظهر لان ما هو
موجب لصحة العلم موجب لصحة القدرة لثبوت الاول اعني العلم بالثاني اعني القدرة على ما سبق ولا كذلك
صحة الارادة فعلى هذا كان المناسب ايض ان يقول وعند الفلاسفة الحي هو الدراك القدير لان الحي
عندهم من يصح ان يكون عالما قادرا على ما سبق لكنهم لما ذهبوا الى ان الكمالات للواجب وكذا للمبادي كلها
بالفعل لبرائتهم عما هو بالقوة بالضرورة اقام الفعال مقام القدير اشارة الى ان المراد بصحة العلم
والقدرة كمالاته تعالى الممكنة له العارية عن شائبة القوة جدا وعلى هذا يحمل الحيوة في الموضعين على حيوة
الواجب تع كما هو الظاهر من السوق فظهر من هذا البيان ان تأخير الحيوة عن العلم والقدرة والارادة
انما هو من جهة الثبوت بناء على انه يستدل بثبوتها له تعالى على ثبوت الحيوة له تعالى واما من حيث ذواتها
فهي موقوفة على نفس الحيوة وانما لم يتعرض الش للادلة السمعية في اثبات الحيوة له تع كما تعرض لها في اثبات
الكلام والسمع والبصر لما سبق منه من ان اثبات الارسال موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة والحيوة
وما قيل من انه مردود اما اولا فلما قدمناه واما ثانيا فلان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحيوة زائدة
موجبة لها وليس بشيء اما اولا فلما قدمناه ايض في ذلك المبحث واما ثانيا فلان ما اورده من الادلة السمعية
انما هو على كونه متكلما سميعا وبصيرا لا على زيادة هذه الصفات لان اثبات الزيادة سبق في بحث الصفات
فعلى هذا لو اورد الدليل السمعي ههنا فانما يورد ذلك على كونه تعالى حيا لا على زيادة صفة الحيوة وقد
عرفت في بحث القدرة ان مثله يستلزم المصادرة نعم بعد ما اورد الدليل على كونه تع قادرا عالما حيا سميعا
بصيرا متكلما سواء كان الدليل المذكور عقليا او سمعيا يستدل باطلاق هذه الصفات عليه تع على زيادة
المبادي وهما صفتان زائدتان اي على الذات لا على العلم والا لزم زيادة الشيء على نفسه
في قوله كسائر الصفات لدخول العلم فيها وايض المراد مغايرتان للعلم والا لزم تشبيه الشيء بنفسه في قوله
كسائر الصفات لدخول العلم فيها فمعنى كلامه انهما صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم
كسائر الصفات فقوله وليسا براجعين الى العلم من قبيل عطف اللازم على الملزوم هذا ويرد عليه انه
على هذا يلزم مغايرة الشيء لنفسه في قوله كسائر الصفات لدخول العلم فيها فالحق ان المراد بقوله زائدتان

تعريض للكنبوي فيما قرره ههنا

زائدتان على العلم اذ الزيادة على الذات سبقت في بحث الصفات وان العلم خارج عن قوله كسائر الصفات
ليصح التشبيه وايض لا معنى لزيادة الشئ على نفسه ويدل على ما قررناه قوله انفا وهي اي الحيوة عندنا صفة
زائدة على العلم والارادة كما في سائر الصفات الكمالية حيث لم يتعرض فيه زيادة الحيوة على الذات مع عموم قوله
سائر الصفات الكمالية للعلم والارادة فلا بد فيه من ان يراد ما عدا العلم والارادة فكذا الحال هنا في الزيادة
والارادة كما يقوله اي بذلك الرجوع الفلاسفة اي فلاسفة الاسلام والاشعري ايض صرح به
في بحث العلم فتذكر قال في المواقف وشرحه اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
فقالت الفلاسفة اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم احتج الاولون بوجهين
الاول انهما عبارتان عن تاثير الحاسة او مشروطان به وانه مح في حقه تع الثاني اثبات السمع والبصر في الازل
ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول واجاب الطائفة الثانية عن الاول بمنع ذلك اذ المعلوم
انهما لا يحصلان لنا الا بالتاثير ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثير فينا كونهما نفس ذلك التاثير
او مشروطين به ولو سلم انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه كذلك في الغائب فان صفاته تعالى مخالفة
لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثير ولا مشروطين به وعن الثاني ان انتفاء التعلق
في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت
لا يوجب انتفائهما اصلا في ذلك الوقت واستدلوا على ثبوتهما له تعالى بانهما مما علم بالضرورة من دين
محمد عليه السلام كسائر الضروريات الدينية والقران وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا
تاويله كما اشار اليه الش بقوله للدلائل السمعية ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع
والابصار بدون الالتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر
صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس
على ما سبق لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فعلم من هذا ان الشيخ
الاشعري يخالف الفرقة الاولى في قولهم بتوقف السمع والبصر على الالتين المعروفتين ويوافقهم في قولهم
ان السمع والبصر في الواجب تع علم بالمسموعات والمبصرات ويخالف الفرقة الثانية في قولهم بان الاحساس
مطلقا ليس من افراد العلم بل هو ادراك اخر مغاير للعلم شامل لجميع الحيوانات سواء كان العلم مختصا
بالانسان كما هو المشهور ومن هنا ظهر وجه ما اورده شارح المقاصد على الاشعري من ان جعل الاحساس
علما مخالف للعرف واللغة او شاملا له ولغيره من الحيوانات بناء على تجويز ثبوت العقل لها ومن هنا
جوز جمهور المتكلمين ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فيندفع بهذا ما اورده شارح
المقاصد على الاشعري من الايراد المذكور انفا كما خالف الفرقة الاولى في قولهم بان الاحساس فيما

فيما عدا الواجب ليس من افراد العلم بل مراد والك اخر مغاير للعلم فيهم والحاصل ان الاشعرى خالف الفرقة
الاولى فى قولهم بالتوقف على الآلتين وفى قولهم بان الاحساس فيما عدا الواجب نوع اخر من الادراك مغاير
للعلم لانه يقول بان الاحساس مطلقا من افراد العلم وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة فى انا اذا علمنا
شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر فلا شك ان هناك ادراكا اخر اوضح واجلى
من الاول اذ الثانى ادراك على الوجه الجزئى والاول او ادراك له على الوجه الكلى وانما الشبهة فى ان ذلك
الادراك الجزئى هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى ولا يتوقف كما ذهب
اليه الفرقة الثانية مع الاشعرى وفى ان ذلك الادراك الجزئى هل هو نوع اخر مغاير للعلم كما ذهب اليه
الفرقة الثانية فى الكل والفرقة الاولى فى غير الواجب تع او من افراد العلم كما ذهب اليه الفرقة الاولى فى
الواجب تع والاشعرى فى الكل فالعلم عند الاشعرى والفرقة الاولى بقلقين ازلى ولا يزال عند حدوث
المسموعات والمبصرات واما عند الفرقة الثانية فليس للعلم الا تعلق واحد ازلى ابدى لاعترافهم بحصول
الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس للواجب بعد حدوث المسموعات والمبصرات واما عند الاشعرى
والفرقة الاولى فالحاصل له تع هناك العلم التام الذى هو اجلى واوضح من الاول وذا ليس الا
بالتعلق الثانى الحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات وهذا هو ما اشار اليه المولى الحنيالى حيث
قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق
على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق اخر وانكشاف اخر قبل حدوث المسموعات
والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف
السمع فلا يتحد ان ومن تمسك به اى بالوارد المذكور على اثبات الصفتين المغايرتين للعلم لزمه ان
يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات فى السبع انتهى فالاشعرى خارج عن الاشاعرة ههنا
على مقتضى قاعدته كما نقلناه عن شرح المقاصد وقد صرح به بعض الافاضل ايضا فيكون دخوله فى قوله
واولهما غيرهم اه وان كان بينه وبينهم فرق من جهة القول بالتوقف على الآلة وعدمه كما حررناه انفا ثم ان
الاشعرى والمأولين المذكورين لما ذهبوا الى ان الادراك المتعلق بالمحسوسات فى الواجب تع من افراد العلم
احتمل كلامهم ان يكون مطلق العلم جنسا ويكون الافراد المندرجة تحته انواعا واحتمل ايضا ان يكون مطلق
العلم نوعا والافراد المندرجة تحته اشخاصا والاول ظاهر كلام المص فى المواقف والثانى قد اشار اليه
شارحه وعلى كل تقدير فلا محذور فى قوله فللعلم نوعان من التعلق اما على الاول فظاهر واما على الثانى
فلان التعبير بالنوعين يجوز ان يكون لكون احد الافراد وهو علم الواجب بغير المحسوسات نوعا والاخر
وهو علم الواجب بها شخصا فاطلق عليهما النوعين او لكون كل منهما مشخصا منحصرا نوعه فى ذلك
الشخص فاطلق عليهما النوعين اشارة الى ذلك فظهر بهذا فساد ما اورد على الحنيالى ههنا فى قوله

المورد هو الكابنوى

المذكور بان يقال اما اولا فلان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعرى فقط لا على مذهب الفرقة
الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعرى لا نوعين لما بينه عليه الشريف
فى شرح المواقف من ان الموجود ههنا انما هو شخصان من التعلق والتعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار انتهى
لان الاول وارد على فهمه فى تحرير المقام والثانى مبنى على ظاهر العبارة وقد عرفت حقيقة الحال فى كل منهما واما
ما اورده عليه ثالثا من ان لزوم عدم انحصار الصفات فى السمع مدفوع عن الفرقة الثانية اى الجمهور
من الاشاعرة وغيرهم بان الظاهر ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما سبب عام للآلتين
فربما يحصل بدونهما الا لة وغيره من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منهما سببا مساويا موقوفا
على الحاسة فانه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغة انما وضع الذوق على الادراك المترتب على الذائقة
بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تع بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل
لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصوله بهما والا لما ورد السمع والبصر فى الشرع فى حق الواجب تقال
فليس شئ اذا الفرق الذى ذكره محكم وانبنى ذلك على ورود السمع والبصر فى حق الواجب تع دون الشم
والذوق واللمس فهو عين ما ذكره الشريف المحقق كما سينقله الشارح من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق
واللمس والشم لعدم ورود الشرع بها مع ان القائل الورود فى صدد رده والحق ان من تمسك فى اثبات
الصفتين المتغايرتين للعلم بان العلم بالمسموع حاصل بخلاف السمع فلا يتجه ان لزمه ان يقول بالذوق
والشم واللمس ايضا فيلزم عدم انحصار الصفات فى السمع فالاولى بل اللازم انه يحال اثبات تينك
الصفتين المتغايرتين للعلم الى ورود الشرع بها دون الشم والذوق واللمس وهذا هو مراد الحيالى
وقد اعترف الشارح بما قررناه فى الرسالة الجديدة حيث قال لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما
الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة والاحتياج الى الآلة انما هو فى خلقنا
والبارى تع يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئى بداهة بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه
تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئى فالباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع بل الظاهر انهما
صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يدرك السمع
اى النص على اثبات صفة اخرى باذاتها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعها الى العلم وليت شعرى ما الباعث
للشيخ الاشعرى على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص هذا كلامه فظهر بهذا ما حققناه
فى توجيه كلام الحيالى وما حررنا المقام به وظهر اذ قوله قيل الاولى اه اشارة الى تحقيق المقام بكلام سيد الانام
لا تضعيف وتزييف له وان غفل عنه بعض الناظرين قيل الاولى قال فى شرح المواقف قال لنا قد حصل
المراد بالفلاسفة القائلين برجوع السمع والبصر ههنا اى فى حق الواجب تع الى العلم فلو صفه
تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر

لا يخفى ان ايراد هذه مع ذلك الجواب مما فوق على ذلك الادراك الخاص ره فتنبه

نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء القائلون فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع
الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل وآلاولى ان يقال لما ورد النقل بها امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان
بالآليتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما آو ورد عليه آولا اذ قوله وصفه تعالى بهما مستفاد
من النقل ليس بشئ لان وصفه تع بهما مشهور فى الاديان السابقة آقول هذا ليس بشئ اذ المراد بالنقل
ههنا اعم من النقل فى الشريعة المحمدية فيعم جميع الاديان قطعا وثانيا اذ وجه الاولوية التى اشار اليها
بقوله فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل ليس بشئ اذ لا اشكال فى ترتب الانجلاء
التام بعد حدوث المسموعات والمبصرات على صفتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما بناء على امتناع
تعلقهما بالمعدومات لا يوجب نقصا فى صفته تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه فى المتشابهات ولم يذهب
احد الى ان السمع والبصر من جملة المتشابهات ايضا ولهذا عرضه الش آقول ما ذكره ليس بشئ ايضا لان
غرض الناقد هو ان اثبات تينك الصفتين المغايرتين للعلم الشبيهتين بما هو فى الحيوانات مما لا يمكن
بالعقل على ما نقلناه عنه ودونه خرط القتاد وما ذكره من حديث انجلاء التام يجرى بعد حدوث
المذوقات والمشمومات والملموسات فيلزم ان يوصف هو تعالى بالذوق والشم واللمس والا فالفرق
وان اراد ان حديث الانجلاء التام انما يتم فى السمع والبصر دون ما عداهما لورود الشرع بهما دون
الاخيرة فهو عين ما ذكره الناقد بقوله والاولى اه والقول بانا نعترف عدم الوقوف على حقيقتهما
لا يقتضى القول بان السمع والبصر من جملة المتشابهات ولو سلم فتأويل الفرقة الاولى بهما بالعلم بالمسموعات
والمبصرات يقتضى القول بانهما فى حق الواجب تع من جملة المتشابهات المحتاجة الى التأويل فالحق ان غرض
الش بما قيل انما هو تحقيق المقام لا تمريضه وهو الذى اقتضى تصريحه فى الرسالة الجديدة على ما نقلناه
فى القول السابق يقول الفقير الى الله الباري الشيخ عبد الله الكانفرى الانصارى عامله الله تع بلطفه
القراري قد كنت عزمت فيما مضى ان احشى هذا الكتاب بتمامه لكن لما وصل التسويد الى هذا
الموضع عاقنى عن ذلك عائق فختمت الكلام ههنا راجيا من الله تعالى ان اكمل ما قصدت واتمم ما
عزمت ثم فى تعليقا تنا المعالى على الحيالى غنى عن تحشية باقى الكتاب لكن المقصود ههنا دفع
اعتراضات الناظرين على الش وتحرير مرامه واعانة للخلان من ارباب الايقان فلا بد من تحشية
باقى الكلام حتى يحصل المرام فالمرجو من الله الجليل جل جلاله ان يعطى لى وقتا يتم فيه المراد
بحرمة النبى الذى هو صاحب المدد والامداد فى الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد صلى الله
عليه وسلم وعلى اله الامجاد اللهم يا لطيفا بالعباد نجنا مما نخاف فى الدنيا ويوم
التناد وحصل آمالنا واهدنا الى سبيل الرشاد وارزقنا الاستقامة والسداد
ليوم الحشر والميعاد واجعل هذه التحريرات مقبولة عند الاخوان الامجاد اذ ليس الغرض

قلت قد يقال ان لا باس بتخصيص النقل بالشريعة المحمدية
اذ لا ظاهر ههنا فى تخصيص الاديان السابقة بالشريعة المحمدية
ايضا فالفلاسفة السالفة لم تنكر عموم الاديان
مع ان الفلاسفة السابقة
السابقة هذا منه

الا الاعانة لتشحيذ اذهانهم في الوقوف على المراد انك على ما تشاء قدير فوق ما يعتاد وبالاجابة
جدير فوق ما يؤمل ويراد يا فياض يا جواد تم بعون الله تع ولطفه وعنايته تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كفى وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فلما انتهى التدريس في النوبة الثانية الى
هذا المحل اردت تتميم العهد الذي عهدته فيما مضى وشرعت باذن الله تع تحرير ما يتعلق بالمباحث الآتية شارطا
على تحقيق مراد الشارح في المباحث الغامضة على قدر الوسع والطاقة ولم آل جهدا في ذلك والله جل جلاله هو الموفق لاقصى المسالك
وهو حسبي ونعم الوكيل قال المص رحمه الله تع وهو منزه عن جميع صفات النقص اعاده ليتفرع عليه الصفات السلبية
الآتية اعني قوله فلا شبيه له اه والقول بانه لو حمل صفات النقص على صفات النقص في الصفات الوجودية مثل عدم شمول العلم
وعدم شمول القدرة لم يكن هذا القول تكرارا ليس بشيء اذ يأباه التفريعات الآتية مع انه على هذا يلزم ان يقول فهو منزه
بالفاء التفريعية على انه بعد تصريح شمول القدرة العلم والقدرة والارادة لا حاجة الى التصريح بتنزيهها عن عدم الشمول
اي لا يشبهه شيء في الصفات قيده بقوله في الصفات لتبادره ولانه لو عمم بالمشابهة في الحقيقة والصفات لكان قوله ولا مثل له
مستدركا فما وقع في بعض نسخ المتن فلا شبيه له في الذات والحقيقة ليس بجيد الا ان يكون هذا الكلام اشارة الى نفي المشارك
في الحقيقة وما سيأتي اشارة الى نفي المشابه في الصفات ولو جعل قوله فلا شبيه له اشارة الى نفي المشابه في الذات والصفات من
الممكنات وما سيأتي اشارة الى نفي المماثل من الواجب لكان له وجه ايضا وثم لا يخفى ان الظاهر من كلام الشارح انه حمل المشابه المنفي
ههنا على المشابه الممكن ليندفع استدراك الكلمات الآتية وليستقيم استدلال الآتي اذ لو حمل المشابه المذكور على ما هو اعم من
الواجب والممكن لم يستقم الاستدلال الآتي ويلزم الاستدراك ايضا فالظاهر هو ما اشار اليه الشارح وعلمه تع قديم
وكامل وذاتي قوله قديم مقابل قوله عرض ومحدث اما المقابلة للثاني فظاهر واما المقابلة للاول فلان صفاته تع لا يطلق
عليها العرض لحدوثه بحدوث العالم وقدم صفاته تع فلو زاد وقال علمه تع صفة وقديم اه لكان اولى قال في البداية ههنا ان العلم
منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو اثبتناه صفة لله تع لكان موجودا وصفة وقديما
وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه هذا فان قيل العرض ما يقوم بمحله وهذا المعنى
موجود في صفات الباري تع قلنا القيام بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت وان كان مشتركا بين العرض والصفات لكنهم
خصصوا الموصول في التعريف بالحادث بناء على ان العالم لما كان حادثا بالبراهين كانت الجواهر والاعراض كلها حادثة
مع ان العرض ما يقوم بالغير وصفاته تع ليست مغايرة لذاته ولذا قالوا الاعراض متجددة باقية بتجدد الامثال وصفاته تع
باقية ازلا وابدا باعيانها غير متجددة والا يلزم قيام الحوادث بذاته تع وقوله كامل في مقابلة القاصر وقوله ذاتي في مقابلة المستفاد
من الغير هو المساوي اي المخاصم في القوة اي الواجب المخاصم في القوة والمثل هو الواجب المساوي في القوة له تع

في القوة

وبين النوبتين مقدار خمسة عشر سنة والحمد لله على ذلك تم

القائل هو الكنبوي

مستدركا بيان

في الفوق والفوق بالزيادة او النقصان والمثل هو الواجب المساوي في الفوق وانما خصصنا بالواجب لان الممكن الناقص في الفوق المخاصم له موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوي له منتفي فلا نسبة له بل الممكن الزائد عليه في الفوق منتف بالقول المذكور ايضا على انه غير مقبول لا حاجة الى نفيه وهذا التفسير مبني على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون الممكن مشاركا للممكنات في الحقيقة فلا يصح تفسير المثل المذكور بالممكن المشارك في الحقيقة فيكون هذا الكلام على هذا التفسير ردا لما عداهم من منكري توحيد واجب الواجد وانما زعم قدماء المتكلمين كون الممكن مشاركا للواجب تعالى في الحقيقة بناء على ان لفظ الذات يطلق على الواجب تع وعلى الممكنات فيكون ذاته مشاركا لذوات الممكنات في الحقيقة وان امتاز عنها بصفات اربعة بل خمسة لكنهم اشتبهوا بين لفظ الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق عليه الذات المسمى بذات الموضوع والكلام في الثاني لا في الاول وظاهر انه لا يلزم من الاشتراك في العنوان الاشتراك في المعنون المسمى فما ذكروه مبني على اشتباه العارض بالمعروض وقد فصلنا الحق في المواقف وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة اي الحقيقة النوعية لانه المصطلح وقد اضاف المصدر الى المشتق وعبر عنه بالمشارك في تمام الماهية ثم فسر الند بالمثل المساوي اي العاري ففعل هذا يكون الند عبارة عن المشارك في الحقيقة النوعية المساوي له نفعا فالغير لا مشارك له في الحقيقة النوعية فخاصم النفع او غير مخاصم سواء كان واجبا او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين في زعمهم السابق ومتضمنا ايضا لنفي تعدد الواجب وما قبل فانه على التفسير الثاني يكون الند بمعنى الغير المشارك في الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا لها له في الحقيقة الجنسية او لم يشاركه في الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا له في الفوق او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا فيكون عدم نفي الند والمثل متضمنا لنفي تعدد الواجب مطلقا فقد غفل عما ذكر الشريف هنا في تفسير الند حيث قال اي المثل المساوي له لانه اذا كان المثل بمعنى المشارك في الحقيقة يكون الند على ما فسر عبارة عن الغير المشارك في الحقيقة المساوي المناوي لنفع على ان من يذهب الى المشاركة في الحقيقة النوعية ليس الا نفي ما عداه انتهى كلامه لا يعنى هذا وحاصل الكلام ان المنصور في قوله ولا ند له ولا مثل على التفسير الاول نفي تعدد الواجب مخاصما او غير مخاصم ٢ وعلى الثاني نفي المشاركة في الحقيقة النوعية مخاصما لنفع او غير مخاصم واجبا او ممكنا فعلى الثاني مع كونه متضمنا لنفي تعدد الواجب متضمن لرد قدماء المتكلمين ايضا وآل الدليل الى ما اشار بقوله ولما كان وجود الواجب اه فاعلم هذا التمام

ولما كان وجود الواجب وتعينه اي ما به يمتاز عن جميع ما عداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية قطعا وح يلزم ان لا يكون له مهية كلية نوعية او جنسية لما تقرر في محله ان تعين الحقيقة ان كان عينها كانت جزئية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازما لها كانت كليتها مختصة به فرد وان لم يكن لازما لها كانت مشتركة بين كثيرين وهذا واضح لكنه لما خفي على بعضهم منع الملازمة في كلام الشيخ وعلل بعض اخر ايضاحه فاثبتها بان قال ان كل ما كان تعينه بذاته او بلازمه او بجزئه او بلازمه او بفاعله ازلم يتعدد الفاعل يكون نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع ان يكون له فرد اخر هذا ولا يخفى ان فيه اعترافا بنقيض ما ادعاه الشيخ فان كون الحقيقة جزئية مثلا لا يثبت الملازمة المذكورة ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفي المشارك في الحقيقة واجبا او ممكنا مخاصما او غير مخاصم لنفع او بمطابقته دليل على نفي تعدد الواجب مخاصما او غير مخاصم هذا ولا تلتفت الى ما تفرد به بعضهم ههنا اما الاول فبان يفاك

كتبه روم

كتبه روم

فيكون عطف ولا مثل على قوله ولا ند عطف الخاص على العام من قبيل عطف العام على الخاص وعلى الاول من قبيل عطف احد المتباينين على الاخر وعلى الثاني من قبيل عطف العام على الخاص

كتبه روم

لو كان في مشارك له في الحقيقة النوعية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب ماهية كلية واللازم باطل والملزوم يثبت عينية ذاته وحقيقته واللازم باطل بطلانه بما سبق في مبحث الوجوب الذاتي وهذا على مذاق الحكماء فان وجود الواجب وتشخصه عين ذاته واما على مذاق المتكلمين فان وجود الواجب وتشخصه زائد على ذاته وان كان كل منهما مقتضى ذات الواجب لئلا يلزم معللية كل منهما للغير فيلزم كما اشار اليه المصنف في المواقف وشرحه الشريف بقوله وقد يستدل اه لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي انتهى وما قيل في اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء بل يثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بناء على تقدير المشارك في الحقيقة النوعية لم يكن تعين واحد منها مقتضى تلك الحقيقة النوعية المشتركة بينهما بل يحصل لها امر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم اما ان يكون كل منهما ممكنا لاحتياجه الى الغير مع ان احدهما او كليهما واجب بالذات هذا فرع بانه لم يجوز على تقدير المشارك له في الحقيقة ان يكون تعين احدهما او كليهما مقتضى حقيقة كل منهما فالملزوم حينئذ هو تركيب المنافي للوجوب الذاتي لا امكان كل منهما او احدهما كما زعمه وقد عرفت ان الوجود والتعين وان كان زائدا عليها عند المتكلمين لكنه مقتضى الذات فالملزوم حينئذ هو تركيب المنافي للوجوب الذاتي فعدم التركيب مستلزم للامكان لكنه ليس كذلك هو الامكان الذي زعمه هذا واما ما ذكره شارح المقاصد ههنا حيث قال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او معللا بها او بلازمها فلا تعدد او ان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج تعين الامر منفصل انتهى فلا يؤيد ما ذكره الفاضل كما زعمه لان هذا الكلام في نفي تعدد الواجب والكلام ههنا في نفي المشارك في الحقيقة فلم يجوز ان يكون تعين المشارك في الحقيقة مغايرا لتعين الاخر ويكون كل منهما مقتضى ذات كل منهما فالتخالف بتخصيص الحقيقة الواحدة فالملزوم هو التركيب لما زعمه على ان النقوشبي قد اورد على الشق الثاني من كلام شارح المقاصد حيث قال ان اريد بقوله او معللا بامر منفصل المفهوم يرد المنع على الملازمة المذكورة او يجوز ان يكون تعين كل واجب بامر منفصل غير مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا يلزم المحذور هذا وبعد اللتيا والتي لم يمكن ادراج ما ذكره الفاضل فيما ذكره الا بان يكون مفاد قوله فيلزم التركيب في هوية كل منهما ان يثبت كل منهما مركبا من الحقيقة والتعين المعلول لغيرها وذلك ينافي الوجوب الذاتي لكن قد عرفت انه لا حاجة الى ذلك بل هو مغاير لمذاق المتكلمين هكذا ينبغي ان يفهم وامّا الثاني اعني كون هذا الكلام بباطنه دليلا على نفي تعدد الواجب فبيانه كون الوجود وجودا بالمعنى الذي ذهب اليه الحكماء الخ يقول على تقدير كون الوجود وجودا لا يكون الا نفس الماهية الواجبية كما صرح به المصنف في ابحاث الواجب لذاته اذ لو كان زائدا على الماهية لزم تقدم الوجوب على ذاته لان العلة متقدمة على المعلول بالوجوب والوجود فلو كان الوجوب زائدا على الماهية وكان معللا بها يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معللا بغيرها لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره فلا يكون واجبا بالذات والمرجح فثبت انه اذا كان الوجوب وجودا بالمعنى الذي ذهب اليه الحكماء يلزم ان يكون نفس الماهية الواجبية واذا كان نفس الماهية فلا يكون مشتركا بين اثنين اذ لا اشتراك فيه

فيلزم ان لا يكون

فبعض المتأخرين منهم فرق بين الشخص والتشخص بان الشخص هو الحقيقة مع التشخص والتشخص هو الهوية التي بها يمتاز الشخص عن غيره من افراد نوعه

غاية ما في الباب اذا كان على مذاق المتكلمين لا يكون التركيب في الهوية بل في الوجود والتشخص

فالملازم التركيب المنافي للوجوب الذاتي

فيلزم ان تكون كلية واللازم ح مسلزم لكون الوجود والتعين زائدا على الذات على مذاق الحكماء ومستلزم لتركب المجردات
على مذاق المتكلمين وقد ذكرنا لهم هنا على مذاق الحكماء المصنف رد لذا فالمراقف هنا اما الحكماء فقد قالوا بامتناع وجود
وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين احدهما لو وجد واجبا وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية
لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فيلزم تركبهما اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز
وانه مح ثم قال وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك تم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب
على تقدير تبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا اذ قد فرغنا عنها هذا كلامه نعم في كون الوجوب
والوجود والتعين امرا ثبوتيا تردد لما ان الظاهر من هذه الامور كونها امورا انتزاعية لكن الشارح المحقق في مبحث الوجوب
الوجوب الذاتي ان هذه الامور في الواجب هي عين ذاته هو بمعنى ان مبدأ هذه المفهومات عين الذات جزم هناك بان الوجوب
بمعنى المبدأ وجودي وكذا الوجود والتعين وان الكثير عين الذات فجعله برهانا على نفي تعدد الواجب وهو الذي اشار اليه
الشيخ في التعليقات حيث قال وجوب الوجود لا ينقسم بحيث يحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وارتضاه
المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفي الشريك وكذا قرر ذلك البرهان العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
ولم يتعقبه وامامقابل غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات ان لا ينصف الماهية الواجبية بجنس من الوجوب
المطلق زائد على الذات فيكون صدق الواجب عليها قبل الصدور مجازيا لانه قبل الحدوث ليس بشيء فلو سلم
ما ذكره هؤلاء الاعلام من كون الوجوب وجوديا وعين الذات يتجه عليهم النقض اما اجمالا فلانه جار في الوجود
الذي هو عين ذات الواجب فلو صح ما ذكروه لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم بط لانه
مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان اراد وا ان الوجوب المطلق عين
الذات فليس كذلك بل هو عارض ذهني من المعقولات الثانية وان اراد وا ان الوجوب الخاص عين الذات فسلم
لكن لا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبا بالذات وجود كل منهما وجوبه
عين ذاته اي ووجوده الخاص هو وقيضه عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كمونة
حيث قال في بعض فصائده ان البراهين الذي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية
واما اذا اختلفا في الماهية فلا بد له من برهان اخر ولم اظفر به الى الان انتهى فليس بشيء اما اولا فلان وجود
الواجب هو عندهم كوجوبه هو في ان كلا منهما عين الماهية الواجبية فكما ان الوجوب لا يكون مشتركا بين اثنين اذ
كذلك وجوده هو لا يجوز ان يكون مشتركا بين اثنين والا لكان لهما ماهية كلية والوجود
المشترك بينه وبين الوجودات الخاصة للممكنات انما هو بمعنى الكون في الاعيان وليس الكلام فيه وليت شعري كيف خفي
هذا عليه واما ثانيا فلان نزد بين المذكور فيما جدا بل المراد ان الوجوب الخاص عين الذات هو لا مشك انه
يلزم منه انتفاء تعدد الواجب اذ لو تعدد الواجب حين كون الوجوب عين الذات هو لزم ان يكون وجود الوجوب
مشتركا بين اثنين قطعا فيكون الوجوب خارجا عن حقيقة كل منهما عارضا لهما وهو خلاف المفروض وخطؤه فيما ذكر

هذا هو الكلام الثاني

بالبراهين من كون الوجوب والوجود في الواجب تع عين الذات تع وما قيل في دفعه من ان ذلك غير واجب لجواز ان
اشتراك ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم الاشتراك في شيء من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب تع
والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرهما فمبني على ضلاله القديم اذ كلامنا انما هو في الوجوب والوجود ال
الخاصين له تع وظاهر انه لا يجوز اشتراك كل منهما بين اثنين فضلا عن الاشتراك بين الاشياء الكثيرة والعجب ممن
يعترض على الاعلام من غير ان يفهم مقاصدهم الواضحة عند اولي الافهام ثم اقول قال الشارح المحقق في بعض تصانيفه
في ان وجوده تع عين ذاته برهانه انه لو كان وجوده زائدا على ذاته حتى يكون ذاته موجودا مثلا لم يكن ذاته مع قطع النظر
عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه وكلما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود في حد ذاته اما بسبب ذاته
وهو مح لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه وهو مح واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون
واجبا هذا ثم قال في بيان توحيده لو تعدد الواجب فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب
الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان
بطلان ذلك واما ان يكون ذلك الامتياز بالامر الزائد على ذاتهما وهو افحش فانه اما ان يكون معلولا لماهيتهما
او لغيرهما وعلى الاول ان اتحدت ماهيتهما كان التعين مشتركا هف وان تعددت الماهية كان كل منهما نشأ عرض له
وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد الواجب وقد بين سابقا بطلانه وان وجوده لا يزيد عليه وبالجملة لو كان الو
الواجب متعددا كان نسبة الوجوب اليهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا وقد سبق بيانه وقال ايضا لو تعدد الواجب
فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يمكن قولهما على كثيرين لذاتهما والا لما كانت ماهيتهما
واحدا فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول اما لمعروضه
فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لنفسه واما الثاني فافحش والى هذا
اشار الشيخ في تعليقاته واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا ثم قال
وهو برهان متين لا يرد عليه ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه ان البرهان الذي ذكروه انما يدل على امتناع
تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفت فلا بد له من برهان اخر ولم اظفر به الى الآن انتهى كلامه فقد ظهر
ان وجوب الوجود اي الوجود المتأكد عين ذات الواجب تع كما حققه اولا وانه لا يجوز تعدده والا لزم عدم ال
عدم التعدد او كون الوجوب من العوارض والكل بعد كونه خلاف المفروض مح قطعا والى هذه الخلاصة اشار الفاضل
الطوسي في التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفي الشريك وما اشار اليه شارحه هناك من انه لا يلزم من كون
الوجوب عين الماهية الواجبة عدم التعدد لجواز ان يتعدد ذات الواجب بحيث يكون تعين كل منهما عين
الذات وكذا وجوبه ووجوده ايضا وتبع في ذلك ابن كمونة فقد عرفت اضمحلاله من تحقيقاتك ومما حققناه ايضا
ولعلهم افنوا اعمارهم في تفتيش كلمات الفلاسفة ولم يظهر لهم توحيد الواجب تع نسأل الله التوفيق في المباحث الغامضة
وقد يستدل عليه اه عطف على قوله ولما كان وجود الواجب اه اي يستدل عليه بنفي الماهية الكلية وقد يستدل

كلنبوي م

رسالة مجموعة الفوائد م

عليه بتقدير الماهية الكلية عليه اى على نفى المشارك فى الحقيقة وعلى نفى تعدد الواجب ايضا واشار بكلمة قد
الدالة على القلة ~~المستلزم على ضعفه~~ الى ضعفه بناء على ان القلة يستلزم الضعف فى العادة كما ان الكثرة
يستلزم القوة وانما ضعفه لانه مبنى على كون التشخص جزء من الشخص وعلى كون الوجوب والوجود زائدا على الـ
الماهية الواجبية وكل ذلك خلاف التحقيق واما كون مراد المص من المثل المنفى هو الممكن المشارك فى الحقيقة على ما
يقتضيه الاستدلال المذكور مع ان مراده اعم من الممكن والواجب فلا يقتضى ضعفه كما توهم لانهم استدلوا بهذا الدليل
على نفى المشارك الممكن كما فى المواقف والمقاصد لرد قدماء المتكلمين الزاعمين لكون الممكنات مشاركة للواجب تع
فى الحقيقة ومحاوبا متياز الواجب عنها بصفات عديدة والدليل المذكور على تقدير صحته قائم على ذلك والمستدل المذكور
لم يقمه على عموم المدعى حتى لا يتم تقريبه ويكون ضعيفا مع انه يمكن اقامته على نفى تعدد الواجب ايضا فالوجه فى وجه ضعفه
ما اشرنا اليه اولا وتلخيص استدلاله انه لو شارك ممكن له فى الحقيقة النوعية كان كل من الواجب تع وذلك الممكن
ممتازا عن الاخر بخصوصية زائدة على تلك الحقيقة المشتركة وح اما ان يكون الامكان والوجوب لازم الماهية المشتركة
او يكون الوجوب لازم الماهية الواجبية مع الخصوصية والامكان لازم الماهية الممكنة مع الخصوصية الاخرى والاول مح
مستلزم لكون كل من تلك الماهيتين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين والثانى مح مستلزم لتركب هوية الواجب
من تلك الماهية المشتركة والخصوصية بل يلزم كما حققه الش زيادة هوية الواجب وتعينه على ماهيته تع وهو باطل لكون
هوية الواجب عين ذاته وما قيل من ان المرضى عندنا ح عدم لزوم كون تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها
مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها انتهى فمبنى على وهمه السابق لان هذا الاستدلال مبنى على تقدير
الماهية الكلية فلم لا يجوز ان يكون ذات الواجب ح اقتضى خصوصية يمتاز بها عن غيره وقد ثبت ان خصوصية
الواجب عند المتكلمين والوجوب المترتب عليها مقتضى ذات الواجب والا يلزم ان يكون الواجب تع معلولا للغير
والشارح الجديد للتجريد معترف بذلك ايضا كما بيناه سابقا وما جال فى ذهنه وهم فاسد هذا وبالجملة فيلزم
على التقدير الثانى التركيب فى الواجب تع وهو ينافى الوجوب الذاتى فان قلت فعلى ما ذكرته يلزم هذا المحذور للمتكلمين
الغير القائلين بالمشارك فى الحقيقة قلت تعين الواجب وكذا وجوده من الامور الانتزاعية عندهم فاللازم انما هو
التركيب العقلى لا التركيب الخارجى وهو المحذور ولم يقم برهان قاطع على بساطته العقلية فالاستدلال المذكور
كاستدلال الش السابق مبنى على كون الوجوب والوجود المترتب على الخصوصية المذكورة من الموجودات الخارجية ثم
ان الاستدلال كما ينفى المشارك فى الحقيقة النوعية ينفى المشارك فى الحقيقة الجنسية اذ الكل يقتضى التركيب المنافى للوجوب
الذاتى وكون تلك الخصوصية على تقدير المشاركة فى الحقيقة الجنسية وصلا يقتضى الوجود والتعين والوجوب
لا يدفع لزوم التركيب ح المنافى للوجوب هذا ولا تلتفت الى ما صدر عن بعضهم من التصرفات الفاسدة فتدبر وبالله التوفيق
لقوله تع لا اله الا هو دليل على عدم الشريك وعلى التوحيد اذ حقيقة التوحيد عدم اعتقاد الـ
الشريك فى الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق

كلسوى

وقدم ما يقوم بنفسه كلها في الخواص ونفي القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما عدم المسبوقية بالغير فهو نفس
الالوهية ووجوب الوجود كذا في شرح المقاصد قيل وافق العلامة التفتازاني الشريف المحقق في القول
بان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك
بالادلة السمعية فهذه الاية دليل قطعي في نفي تعدد الواجب ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد المستحق للعبادة
فاتجه على الشارح انه لا وجه لتخصيص هذه الاية بنفي الشريك في الخلق والايجاد وانه لا وجه لتخصيص دليل
حصر وجوب الوجود بما مر من دليله المختل مع الدليل المنقول عن الغير وانه لا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة
فعل الله تعالى سوى انه تعالى لا خالق سواه فنفيه ما فيه اذ معنى الاية الكريمة على ما اتفق عليه المفسرون لا مستحق
للعبادة الا هو وعلى مذاق اهل الكلام لا خالق الا هو ولم ينقل عن احد ان معناه لا واجب الا هو فكيف يكون
دليلا قطعيا على نفي تعدد الواجب فظهر انه لتخصيص هذه الاية بنفي الشريك في الخلق والايجاد واستحقاق
العبادة وجه وجيه وانه لا يكون دليلا على حصر وجوب الوجود فلا بد من الدليل السابق لذلك الحصر
والاختلال الذي زعمه سابقا قد عرفت اندفاعه مما حققناه ثم انك قد عرفت ان كون المعجزة فعلا له تعالى
يثبت بشمول القدرة مع كون العلم به ضروريا عند مشاهدة المعجزة وقد كشفنا غطائه هنالك فراجع الى
ولقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا المراد بالفساد اما الخروج عن هذا النظام المشاهد مع بقاء
الانواع وترتب الاثار كما هو الظاهر واما عدم التكون بالفعل او بالامكان والى كلا الامرين اشار التفتازاني
ولو حمل الفساد على الانتفاء يكون الاية الكريمة دليلا على نفي تعدد الواجب بمضمونها نص عليه الشارح في بعض تصانيفه
والاول قد مرت الاشارة الى دليله في نفي المثل وذلك الدليل هو ان يقال لو كان له تعالى مشارك في الحقيقة
كانت تلك الحقيقة مشتركة فيلزم ان لا يكون للواجب ماهية كلية واللازم بط والا يلزم ان يكون تعينه زائدا
على ذاته وقد سبق بالبرهان ان تعينه عين ذاته فليس له ماهية كلية قطعا ومن البين انه يلزم منه نفي تعدد
الواجب واما جواز تعدد وجود واجبين بالذات تعين كل منهما عين ذاته فقد عرفت اندفاعه مما حققناه
فلا حاجة لدفع ذلك الجواز الى ان يقال مبنى الاستدلال المشار اليه في نفي المثل على ان يكون للواجب ماهية كلية
مما بان يقال لو تعدد الواجب لزم المثل المساوي في القوة فلا يرد ان يقال انه لا ينفي وجود واجبين تعين كل منهما
عين ذاته او لازم ذاته انتهى مع ان بناء الاستدلال على الماهية الكلية ينافي صريح كلام الشارح سابقا وانه تخصيص
الواجب بمن له ماهية كلية ينافي التوحيد الاول الا ان يكون مراده ان مبنى استدلاله على لزوم ان يكون له تعالى
ماهية كلية على معنى انه لو تعدد الواجب لزم ان يكون له ماهية كلية وذلك بط بما حققه الشارح ولعل الحق فعلى
هذا يندفع الجواز المذكور كما حققناه ويكون كلام القائل مثل ما اشار اليه الشارح وان لم يتفطن له الفاضل المحشي
نعم المناسب له اخذ المشارك في الحقيقة بدل المساوي في القوة لكنه اشار الى انه لا فرق بين واجب وواجب
حين التعدد فاذا تعدد الواجب فلا محالة يكون كل منهما مساويا للاخر في القوة هذا واما ما قيل من ان القيد المذكور
مبني

كلنبوي م

كفوي م

كلنبوي م

م مبني على الغفلة عما دل عليه كلام الشارح على ما اشار اليه المولى الخيالي من ان البرهان المشار اليه في الاية الثانية انما
ينفي تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجبان مخالفين في القدرة
بالزيادة والنقصان وان يكون احدهما معطلا او موجبا وعلى الاولين لا يلزم امكان التمانع بينهما وعلى
الثالث يكون الموجب معطلا لما ثبت حدوث العالم بالبراهين كلا وامتناع استناد الحادث الى القديم ح مطلقا
فلا يلزم امكان التمانع ايضا ثم قال مظهرا للغفلة ونحن نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء
ولذا اتفقوا على انه في اعلى مراتب الكمالات الممكنة فلزمه الاتصاف بجميع الكمالات فلا يكون ناقص القدرة ولا
ولا المعطل ولا الموجب المؤدي الى التعطيل في المصنوعات واجب الوجود بخلاف الايجاب في صفاته فلو تحقق واجبان
يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة فيلزم امكان التمانع انتهى فقد انتهى امره الى قبول قيد
المساوي في القوة في كلام القائل السابق مع انه بصدد رده ثم ان ما ذكره مظهرا للغفلة ماخوذ من كلام
المولى الخيالي هناك فانه بعد ما قرر ان مطلق تعدد الواجب لا يستلزم امكان التمانع لجواز ان يكون احدهما
ناقصا في القدرة او معطلا او موجبا مستلزما للتعطيل قال الا ان يقال المعطل وناقص القدرة وكذا الموجب
لا يكون واجبا وان كان الثالث منقوضا بكونه تع موجبا في صفاته مع ان الفرق بين ايجاب الصفات
وايجاب غيرها مشكل هذا كلامه والفاضل الخيالي بنى ذلك ايضا على مقدمة وجوب الوجود معدن كل كمال
لكنها غير ثابتة عند جميع العقلاء ولو سلم ثبوتها عندهم لكن الايجاب ايضا كمال عند الفلاسفة فتلك المقدمة
ثابتة عندهم ~~لكن لا في نفس الامر~~ في اعتقادهم فالايجاب كمال عند بعضهم فكيف لا يكون الموجب واجبا
فعند ثبوت حدوث العالم بالبراهين يكون الموجب معطلا فلا يلزم من تعدد الواجب ح امكان التمانع
~~والدليل المشار اليه~~ فما قيل ان الدليل المشار اليه في الاية ينفي تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه الشارح التفتازاني
في شرح العقائد لا كما حسبه الشارح كيف ولو كان الامر كما زعمه لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به
عند الاشاعرة مع انك قد عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل ليس بشيء اذ قد عرفت ان الدليل المشار اليه
في الاية لا ينفي تعدد مطلق الواجب بما قرره وقد اعترف به الفاضل الخيالي هناك حيث اشار الى ضعف
التوجيه المذكور كما حققناه وما اشار اليه العلامة هناك بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود
الا على ذات واحدة فقد اوله الفاضل الخيالي بان المراد على وجه الصنع والقدرة وثم ان نفي تعدد الواجب
مؤيد بقوله تع قل هو الله احد وغير ذلك من الايات ~~ومن غفل عن الاخلاص~~ على انا قد اشرنا انفا الى ان الشارح
المحقق صرح في بعض تصانيفه بانه لو حمل الفساد في الاية الكريمة على الانتفاء لكان مضمونها دليلا على نفي
تعدد الواجب لكنه لما لم يكن قطعيا في هذا المعنى لم يشر اليه ههنا فان قلت من اين يكون مضمون الاية دليلا
على نفي تعدد الواجب حين حمل الفساد على الانتفاء قلت لو تعدد الواجب لكان مفهوم وجوب الوجود
عارضا لكل منهما ~~عليه~~ فيكون معلولا للغير اذ لا وجود ولا وجود لكل منهما في مرتبة العلية فيلزم ان يكون

كلينوي م

كل منهما ممكنا فكيف يكون مؤثرا في العالم المشاهد فلو تعدد الواجب مطلقا سواء كانا متساويين
او متخالفين في القوة او احدهما معطلا او موجبا لزم انتفاء العالم المشاهد واللازم بط فكذا
الملزوم فثبت نفي تعدد مطلق الواجب بمضمون هذه الاية هذا خذ هذا فانك لا تجده في صدور الكرام
فليت قولي هذا بلغ الى هؤلاء الاعلام والتوفيق من الله الملك العلام وقد يستدل عليه اي على نفي
تعدد الواجب اه وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم ان يكون هناك وجود مجموع ممكن موجود بلا علة مؤثرة
فيه واللازم مح فكذا الملزوم اذ لو كان له اي لذلك المجموع لزم ان يكون المجموع ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما
وكل ممكن محتاج الى علة مؤثرة فيه وتلك العلة اما نفس المجموع وهو مح لامتناع تأثير الشيء في نفسه
واما احدهما فان كان ذلك علة للاخر منه كان علة لنفسه ايضا كما كان علة للاخر وعلى كونه علة لنفسه
داخل في جهة المحذور في الشق الاول اذ يلزم منه تأثير الشيء في نفسه وكونه علة للاخر يستلزم كون
الواجب الاخر معلولا له واما غيرهما فيلزم على كلا التقديرين ان يكون الواجب معلولا لغيره ومن ههنا ظهر
وجه جعل الشق الثاني والثالث مشتركين في المحذور الذي لزمهما وتلخيصه ان علة المجموع اما نفسه وهو مح
قطعا واما احدهما فيلزم ان يكون علة لنفسه ضرورة وللواجب الاخر ايضا ضرورة ان علة المجموع علة لكل جزء
منه واما غيرهما فيلزم على الاخرين كون الواجب معلولا للغير فيلزم ان يكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين
~~وعلى تقدير كون ذلك الجزء علة لنفسه يكون مشتركا مع الشق الاول في المحذور~~ والحاصل انه لو تعدد الواجب
كان المجموع منهما الى علة فيلزم اما كون الشيء علة لنفسه واما كون الواجب معلولا لغيره والكل
مح واما احتمال كون احدهما علة للمجموع باعتبار انضمامه الى الاخر او باعتبار الهيئة في المجموع فهو وان لم يستلزم
محذورا لكن الانضمام والهيئة الاجتماعية من الامور الاعتبارية فيلزم على الاول كون العلة معدوما وعلى
الثاني كون المعلول معدوما والكل مح لا يقال ليس هناك مجموع سوى الاحاد لانا نقول قد سبق التنبيه على بطلانه
بان وجود المجموع اعني معروض المجموع بديهي بدون العارض بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء
واحد من احاده والاحاد باسرها موجودة وقد تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول
الاول شيء اخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه
في صدور الكثرة عن الواحد بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور
صرح به المحقق في شرح الاشارات فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن الواحد ومعلوله شيء
ثالث كذا اشار اليه الشارح في بعض تصانيفه فكيف ليس مر قد سبق مثله في مبحث الحدوث لكن ليس مراده اثبات الوجود
للمجموع غير وجود الاحاد كما توهمه بعضهم فان ذلك ليس بينا فضلا عن كونه بديهيا بل مراده ان المجموع
اعني معروض الاجتماع موجود بوجود الاحاد منتف بانتفاء واحد منها وذلك يقتضي وجوده غير وجود كل
منها وتلخيصه ان وجود المجموع عين وجود جميع الاحاد وغير وجود كل واحد منها فلا جرم احتمل كل ان يكون
منها

مثل المولى الخيالي وغيره م

ممكنا محتاجا م

كفوي م

ان يكون كل منها علة للمجموع وان كان ذلك محالا ايضا وبهذا التحقيق اندفع ما قيل من ان الترديد الذى ذكره غير حاصر
اذ هناك قسم رابع تخلل وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى
وقد اشار اليه فى رسالة اثبات الواجب وقد رد فيما سبق على من تبعهم بانه ليس هناك الا الاحاد وبانه توهم
بل هناك غير الاحاد مجموع غير الآحاد انتهى وذلك الاندفاع لما حققناه من ان لم يثبت للمجموع وجودا غير
وجود الاحاد بل انتثبت للمجموع وجودا غير وجود كل واحد وان كان وجود ذلك المجموع عين وجود جميع الاحاد
وان كان مراد هذا القائل بالكل المجموعى معروض الاجتماع مع العارض فذلك امر اعتبارى لا يحتاج الى علة
وان كان معروض الاجتماع بدون العارض فهو عبارة عن الاحاد باسرها فيؤول الى المجموع بمعنى الكل الافرادى
فيلزم علية الشئ لنفسه فيكون داخلا فيما ذكرناه فلا حاجة الى ما قيل فى دفعه فان اللام فى العلة الفاعلية
فان كان كل من الواجبين علة فاعلية مستقلة لذلك المجموع الممكن يلزم التوارد والتحيل وان كان كل منها
علة فاقصة ومجموعهما علة تامة يلزم علية الشئ لنفسه ويلزم ايضا معلولية احد الواجبين لا محالة انتهى كلامه
على انه لا طائل تحت هذا الترديد بل اللازم هناك اما عدم الاحتياج الى العلة او علية الشئ لنفسه هذا
ولهم ههنا كلمات كثيرة لا فائدة لها فعلينا ما حققناه بقى ههنا كلام وهو ان الشيخ قال فى تعليقاته كل
اثنين فالواحد منهما متقدم عليه طبعا اعنى انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور الاثنان
وجود الاثنية الا والواحد موجود فيه وهذه مقدمة كلية اذ لا شك ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله
شئ اى انه قبلية كانت انتج منها انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود وانتهى فيتفاوت منه برهان
مبنى على ترتيب واجب الوجود بان يقال لو تعدد الواجب لزم ان يكون المجموع ممكنا اذ لا يتصور التقدم و
التأخر فى الواجبين وانما تقدم فى اجزاء المجموع الممكن فلو تعدد الواجب لزم ان يوجد المجموع ضرورة وذلك الم
المجموع يكون ممكنا قطعا فلو تعدد الواجب لزم ان يكون المتعدد ممكنا واللازم بط لكونه خلاف المفروض فكذا ١١ متعد
الملزوم ولا حاجة الى التفصيل فى علة ذلك المجموع كما فصله المستدل وامام ما قيل من ان ما ذكره الشيخ فى التعليقات
يكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويرد عليه ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع عند الحكماء ولازم
وانه عند المتكلمين فليس مبنى على ما انتجه الشيخ من انه لا يتصور موجودان يتصفان بواجب الوجود صريح
فيما حققناه فمن ابن يفهم من كلام الشيخ ان مجموع الواجبين واجب ثم قال بناء على هذا الزعم فالاولى للمستدل
ان يقول لو تعدد الواجب فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة احتياج
المجموع الى كل جزء جزء منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فلعل قوله فتامل الى آخره
الاوهام انتهى فقد بنى هذا الكلام على زعمه الفاسد فى كلام الشيخ بل نقول الاولى للمستدل ان يقال لو تعدد
الواجب كان المجموع ممكنا والكلام فى الواجب فاللازم بط فكذا الملزوم الا انه فصله وقال يلزم ان يكون المجموع
محتاجا الى علة فعلته اما فقد واحد منهما او غيرها والكل محال فلعل وجه التضعيف هو الاستناد الى عدم الاحتياج فى هذا المقام ...

هذا انظام على هذا يكون بنفس ان يكون هكذا كما فصلناه الواجب فيه فى اثبات الواجب المذكور واحتاج اليه الى الترديد

والثاني فما اشير اليه في الاول لما ان المتبادر منها حصر الخالقية او حصر المعبودية على ما تقرر في معناها
وان كانت تحتمل حصر الواجبية لما اشرنا اليه سابقا انما قال اشيراه لما ان نفي الجميع ليس صريحا في الآية او انه لا يلزم
من نفي مطلق العدد اذ لا يلزم من نفي الجميع نفي الاثنين فليس بشيء والمحذور اللازم للجميع لازم للاثنين هذا وانما قال
اشير اليه لما يشير اليه ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الآية وهو اقناعي وبالنسبة الى العامة وهو اقناعي والآخر
مشار اليه بالكتبة الى خواص الامة وهو البرهاني المسمى ببرهان التمانع وكل منهما دليل عقلي لان الاول نقلي والثاني
عقلي كما توهمه بعضهم ضرورة ان الاستدلال بالآية ليس لاجل انها كلام الله بل هو استدلال بطريق القياس مشتملا
على بيان الملازمة بحاصلة المأخوذة فيها عاونه صرح به النفتازاني في شرح العقايد بل الدليل النقلي هو الآية الاولى
اعني قوله لا اله الا هو وقياس هذه الآية اعني قوله خالق كل شيء يصرح بان المراد لا اله خالق الا هو ولذلك جعل
هذه الآية دليلا على حصر الخالقية وكذا الآية الثانية فلا نلتفت الى ما صدر عن بعضهم هنا وقد قيل انها
دليل اه الظاهر كانه معارضته لقوله والثاني قد اشير اليه او نقض للدليل المشار اليه بان يقال المطلب ههنا برهاني
والمشار اليه في الآية اقناعي لا يفيد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكر في العقايد
النفتازانية في شرح العقايد حيث قال واعلم ان قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللايق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تع
ولعلا بعضهم على بعض والافساد اريد بالفساد الفساد بالفعل اي خروجها عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
لا يستلزم ذلك لجواز الاتفاق بينها على هذا النظام المشاهد وان اريد به امكان الفساد فلا دليل على انتفائه
بل المنصوص قطعي السمعيات ورفع هذا النظام المشاهد فيكون ممكنا لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها
بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد المصنوع اصلا واللازم بطل
فكذا الملزوم لانا نقول امكان التمانع بينهما لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع بالفعل
على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ويرد منع انتفاء اللازم ان اريد به عدم التكون بالامكان
فتدبر وحاصل مراده في السؤال اثبات قطعية الملازمة بملاحظة لزوم امكان التمانع للتعدد اذ لم يلزم عدم كون
كل منهما صانعا فيلزمه انتفاء المصنوع مطلقا وحاصل مراده في الجواب انه لا يلزم من امكان التمانع وقوعه فيجوز ان لا
التمانع ان يكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع به ومع هذا قطع النظر عن هذا المنع نمنع الملازمة في اللازم فان كان المراد به
عدم التكون بالفعل فاللازم ممنوع لما اشرنا اليه من انه لا يلزم من امكان التمانع وقوعه فيجوز ان ينفع باحدهما وان كان
عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع لما قبل العلاوة مبني على الظاهر المتبادر من التكون وهو
التكون بالفعل وما بعد العلاوة مبني على ظاهر اللفظ فتكون اعم من التكون بالفعل ومن التكون بالامكان هكذا اشار اليه
المولى الجيالي وشيد داه هنالك ومنهم من قلب الكلام فجعل ما قبل العلاوة تاليا وما بعد العلاوة اولا وقال بعد تقرير
بما قررناه ولو سلم اه امكان التمانع يستلزم التمانع بالفعل فلا نسلم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل اه

كفوي

كفوي

فكل من هذين الاثنين غير صريح في حصر
الخالقية اما الثانية فظاهر واما الاولى
فلان المراد بالظاهر هنا ما يعم النص
والمراد بالاله المعبود
لا هو لا خالق الا هو وللاثنين
لا هو في الآية على اطلاقها فهي من الاثنين
غير في الآية على حصر الخالقية
نسبة الى هذا حصر

وقيل

هذه

او بالامكان واما يلزم ذلك لو كان التمانع بالفعل مسلزما لعجزها وعدم كونها صانعين بالفعل وهو لجواز عجز
احدهما دون الاخر فيكون احدهما او يوجد المصنوع بايجاده هذا كلام وهو فاسد ع لان الاول اذا كيف يصح بعد
تسليم كون المراد عدم التكون بالفعل فيه مع الفعل والامكان كما فعله ثم انه ان كان احدهما عاجزا
لا يكون صانعا والكلام ههنا في وجود صانعين ومفاسد قلت الناظر المتدبر في كلامه يجد فيه توجيه واحدا
ونلخص مراده في مجموع كلامه ان الاية لا تكون برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام المشاهد او على عدم التكون
وفيه قدح لما اشار الله في شرح المقاصد فحينئذ تكون الاية برهانا على التقدير الثاني فانه بعد ما قرر برهان التمانع قال
وهذا البرهان يسمى برهان التمانع والاية الاتيان بقوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم
التكون بالكلية فظاهر انه لو تعدد والآلهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما
او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مر في التوارد على الاول والترجيح
في غير مرجح واما اريد بالفساد الخروج عما هو عليه في النظام فتقرير انه لو تعدد والالهة لكان بينهما تمانع في
التفاعل وتميز صنع احدهما عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره
صار الكل عندنا كشخص واحد وتختل الامر النظام الذي به بقاء الانواع وترتب الاثار وانتهى وذلك القدح كما اشار
اليه المولى الجيالي فرانه يرد عليه ان الترديد المذكور في الشق الاول اما على تقدير التمانع الفرضي فيرد منع الملازمة في قوله
لو تعدد والالهة فيكون السماء والارض ازلا يلزم من امتناع التمانع وفرعه فيجوز ان يتكونا بهما او باحدهما فلا وقوع
التمانع واما على الاطلاق فيمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي وكلي تعلقها بجميع الاشياء على وجه
يكون للقدرة الاخرى مدخلية في ذلك كما في افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد باحدهما
الوجود بقدرة الاخر ويفرض باراداته تكونا الامور الى الاخر ولا استحالة فيه هذا ثم اشار المولى الجيالي على وجه
قطعية الملازمة المذكورة بحيث يندفع اعتراضه قدسره في شرح المقاصد ثم اشار المولى الجيالي الى قطعية الملازمة على تقدير
حمل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا اي
مؤثرا كان او لا فهي حجة اقناعية لكون الظاهر من الاية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ح ان الملازمة قطعية اذ التوارد بطريق فائتهما اما على
سبيل الاجتماع او التنازع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة
فبفسد العالم اذ لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو
ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امتناع التمانع
لازم لمجموع الامرين من التعدد وامتناع شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن
التمانع المستلزم للمحال انتهى فقد بنى التوجيه الاول على عدم اعتبار التمانع الفرضي على ما يقتضيه مقابلته للتوجيه الثاني
الذي اعتبر فيه التمانع الفرضي فحاصل التوجيه الثاني ظاهر واما حاصل التوجيه الاول فهو انه لو تعدد الصانع المؤثر

ثم ان ما ذكرنا مبنيا على ما جعل قول العلامة فلم يكن احدهما
صانعا مسلما كليا مع ان قوله فانتفى الفساد يقتضي كونه مسلما جزئيا فان الصانع بعد منفصلة ومع
الصانع يقتضي كونه مسلما جزئيا فانتفى الفساد يقتضي كونه مسلما كليا فالوجه ان قوله فلم يكن احدهما صانعا
فالوجه ان قوله فلم يكن احدهما صانعا على فرض التمانع لا يمكن التمانع ونقيضه كلاهما صانع
ما فرزناه هذا
فلم يوجد المصنوع

فتأثيرهما لا يكون على سبيل التوارد لكونه محالا بل اما على سبيل الاجتماع بان يكون التكون بمجموع القدرتين او على سبيل
التوزيع فح نقول لو تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اي مجموع العالم لوقع التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما
صانعا مؤثرا تام القدرة فلا يكون احدهما صانعا بالفعل فح يلزم انعدام الكل ان كان التأثير على سبيل الاجتماع
لانعدام جزء العلة التامة للكل او انعدام البعض ان كان التأثير على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد
المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا لان التعدد يستلزم التمانع المستلزم لعدم
لعدم كون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا او بعضا هذا وبهذا يندفع ما قيل يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا
بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم مم انتهى
وذلك لان هذا التوجيه مبني على عدم اعتبار التمانع الفرضي كما حققناه فح اذا تعدد لو تعدد الصانع المؤثر يلزم
عدم كون احدهما صانعا بالفعل قطعا فيلزم الانعدام كلا او بعضا بالفعل وهو مح واندفع ايضا ما قيل في تحرير مراده
انه لو وجد صانعان مؤثران فيهما اجتماعا او توزيعا لامكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان
التمانع مستلزم لامكان مح لاستلزامه المح فلا يكون احدهما صانعا فح يلزم انعدام كل من السماء والارض في صورة الاجتماع لانعدام
العلة التامة بانعدام جزئه وانعدام البعض في صورة التوزيع لانتفاء علته التامة انتهى وذلك لما اشرنا اليه من ان
هذا التوجيه غير مبني على اعتبار التمانع الفرضي والا فما الفرق بينه وبين ما اشار اليه شارح المقاصد مع ان المولى الخيالي
رده ثم اورد بعده هذا التحقيق والحق ان اعتبار التأثير في الصانعين كما هو مبني هذا التوجيه يستلزم التمانع بالفعل
على انه يثبت المطلوب ههنا بمجرد استثناء نقيض التالي على ما اشار اليه بقوله لكن امكان التمانع فجعله بعد الاثبات
دليلا لملازمة دليله حيث قال فلا يكون احدهما هذيان بل مصادرة وان كان مقصوده تفريع قوله فلا يكون
احدهما على امكان التمانع فظاهر انه ممنوع اذ لا يلزم من امكان التمانع وقوعه حتى لا يكون احدهما صانعا وبالجملة
ان كان المقصود بقوله فلا يكون احدهما هو التفريع على المدعى فهذيان ومصادرة وان كان هو التفريع على امكان
التمانع اللازم للمدعى فمم واما ما قاله الفاضل المحشي من انه يتوجه على هذا التوجيه للخيالي ابحاث اما اولا فلانه يتوجه
عليه ما ذكره العلامة التفتازاني قبل العلاوة من ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فلا يلزم ان يكون احدهما صانعا
وان بني على تسليم العلاوة اولا لم يكن تحقيقا واما ثانيا فلو سلم ان التمانع واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها
فلا نم انه اذا لم يكن احدهما صانعا عند التمانع يلزم ان لا يوجد هذا العالم لجواز ان يكون احدهما مؤثرا في السماء والآخر
في الارض وينمانعا في الفلك التاسع والعنصر الرابع مثلا واما ثالثا فلو سلم التمانع ان امكان التمانع في كل
مصنوع لا يستلزم التمانع بالفعل فغاية ما يلزم التمانع هو احد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع
النقيضين اعني يلزم عدم كون احدهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم هو الاول دون الثاني
واما رابعا فلان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق والا فيتم ما ذكره العلامة
في شرح المقاصد بعين ما ذكره في التحقيق وايضا يصح ما ذكره العلامة على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني فما وجه تزييف

قوله احمد على الخيالي وتبعه الكفوي ههنا

سالكوتي في حواشي الخيالي

كلينوي

ما ذكره

ما ذكره العلامة وترجيح توجيهه اولا ونبينا هذا وآخرا فالجواب عن الكل ان التوجيه المذكور للخيالي مبني على عدم اعتبار التمانع
الفرضي كما حققناه ضرورة أن الصانع المؤثر بالفعل على ما هو مبنى التوجيه يستلزم التمانع بالفعل ثم آن الضمير
في قوله فيهما راجع الى السماء وعالم الافلاك داخل فيها والى الارض وعالم العناصر داخل فيها مع آن التمانع بالفعل
انما ينشأ من التأثير وغلبة القدرة فالتمانع في بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح ثم ان لزوم اجتماع الضدين او
المرادين حيى التمانع الى اجتماع التعلقين المتضادين والمنافاة بينهما في قبيل فعيني الطرفين مع ان في التمانع جلافة
ليس في الاول ثم آن شارح المقاصد لما لم يعتبر التأثير بالفعل في الصانعين المفروضين ورد عليه ما ورد ولا كذلك
توجيه الخيالي على ما حققناه وآما التوجيه الثاني للخيالي وان كان مبنيا على اعتبار التمانع الفرضي لكنه لم يعتبر فيه
ما اعتبره شارح المقاصد فراعى بنا وتأثير القدرة اجتماعا او توزيعا والفساد على تقدير ما ينشأ من ذلك بل اكتفى
بلزوم امكان التمانع ولا شك ان امكان التمانع مستلزم لعدم امكان العالم فلم يفرق بين توجيه شارح المقاصد
وبين توجيهي الخيالي بكون متجرأ في المقام منابذا بأوهامه على الانام قاصدا شرها والعصمة في الحفيظ العلام وآلجيب
هذا القائل انه لم يقنع بالترهات السابقة وقال ايضا وآما خامسا فلان النظم الآية هو التوحيد في حصر مطلق الخالقية
لا خالقية السماء والارض فقط بل في فرق مطلق الخلق والالهية وما ذكره من ان المراد بنفي التمكن فيهما تخيل بل المراد نفي
الالهة التي تتخذ منهما من الارض كما دل عليه سياق الآية اعني قوله ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لو كان الالهة
ولا يلزم منه تمكنه فيهما وانما يلزم قولنا في الا الله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار البيضاوي حيث قال وصف
بالا لتعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ولانه علم ملازمة الفساد لتكون الالهة فيهما دونه والمراد
ملازمته لتكونها فيهما مطلقا او معه حملا لها على غير كما استثنى بغير حملا عليها انتهى فالحق ان توجيه الثاني لقطبه
الملازمة صحيح دون الاول هذا وآخرا الآية المذكورة اعني قوله ام اتخذوا آلهة اه يقتضي ان الكفار اتخذوا آلهة
من الارض مؤثرة في امورهم اذ لولم يوجد التأثير فيهم على زعمهم لم يكن في الاتخاذ المذكور فائدة اصلا فرد هم الله تعالى
بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله الآية في حاصل هذه الآية ظاهر ويكون المراد منها لو كان في شأن التأثير فيهما آلهة الا الله
ولو سلم فالكلام ههنا انما هو في هذه الآية ولا معنى لتمكن الآلهة فيهما الا التأثير فيهما اذ ما يدل عليه ظاهر النظم
بحسب ما سيق بالبراهين القاطعة على انه اذا لم يكن المراد منه التأثير فيهما ولا التمكن فيهما على ما فهمه من كلام الله
البيضاوي من حمل الا على معنى غير لزم خلو الاستثناء عن المعنى فالحق ان ظاهر الآية يدل على ان المراد حصر خالقية السماء
كما مضى عليه الخيالي وآما ما اشار اليه البيضاوي فمقصود ولكون الا ههنا بمعنى غير وحاصله ان الآلهة غير شاملة لله تع
وان المقصود من الآية ملازمة الفساد لتكون الآلهة غير الله وهو ينتقض بكون الا بمعنى غير ولو كان الا ههنا على حقيقتها
مع عدم صحة الاستثناء لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه بل يلزم ان يكون المقصود ملازمة الفساد لتكون الآلهة فيهما
ما عدا الله بمقتضى الاستثناء بل لزم آن المقصود ملازمته لتكونها فيهما سواء كان لله تع داخلا فيهما او خارجا عنهما وهو
خلو الاستثناء وليس فيه تفي لكون المراد التمكن فيهما او التأثير فيهما بل هو ساكت وآلجيب منه انه لم يفهم كلام البيضاوي

٢ وهذا يدل على ان يكون الفساد لازما لعدم
الالهة اذا لم يكن فيهم الله تع الغائب لله
لازما لازم لوجود الله فيهم ولو كان خارجا
والظاهر وجود الله فيهم بقرينة السياق
لما ضرنا لزوم الفساد بقيته ٢

٣ جواب عن الاول م

٤ جواب عن الثاني م

٥ جواب عن الثالث م

٦ جواب عن الرابع

٧ كما ينبغي م

ثم جعله دليلا على وجه برأسه فالحق ان الملازمة المذكورة قطعية على كل من التوجيهين مع رجحان التوجيه الثاني
بقلة المؤنة فتفهم لو اكتفى الفاضل الخيالي بان يقال لو تعدد الواجب يلزم ان لا يكون العالم ممكنا بناء على ان التعدد
ح مستلزم لامكان الواجبين على ما حققناه واذا كان الواجبان ممكنين لا يمكن ان يكونا مؤثرين في الغير فلو تعدد
الواجب يلزم ان لا يكون العالم ممكنا لتم الدليل من غير احتياج هنا الى الاستمداد الى امكان التمانع فليتدبر قوله هذا ايضا
بناء هو لا الاعلام وانما الهنبا الكلام اي قد استصعبه الاناما بل ذلل فيه اقدام بعد اقدام والحمد لله المنعم العلام

كما هو لا

وكذا ان نقول لو تعدد الواجب
فيلزم ان لا يكون العالم ممكنا لما بيناه
لاحتياج الى علة فيفعل الكلام
النسخ الصحيح هذا سهو

كما ذكروه

ويمكن ان يقال انه كما انه جواب عن قوله وقد قيل الخ دليل اقناعي وحاصله انه برهاني بملاحظة استلزام التعدد امكان
التمانع فيلزم احد الخمسة الثلثة لكن واحدا منها وهو الاول خلاف المفروض فاللازم على تقدير وجود الصانع التعدد انما هو احد
الفسادين فيلزم على تقدير التعدد عدم التكون وكذا الكلام في التوجيه الاتي في الجواب فاندفع ما قيل من ان الاقناعي
مراد وهذا مراد وان هذا البرهاني وكذا ما في الجواب الاتي لا يمكن تطبيقه على توجيهي الفساد في الاية اعني
الخروج عن النظام المشاهد وعدم التكون وكذا ما قيل من ان هذا التوجيه على تقدير حمل الفساد على الخروج عن

كما ذكروه

النظام المشاهد الاان الاول مبني على الاستلزام العادي وهذا مبني على الاستلزام العقلي بملاحظة استلزام
التعدد امكان التخالف بل الحق ان هذا التوجيه وكذا التوجيه الاتي مبني على حمل الفساد على عدم التكون وحاصله
ان ليس المراد من الدليل المشار اليه ما هو بالنسبة الى العوام حتى يكون اقناعيا بل ما هو بالنسبة الى خواص الامة من البرهاني
القطعي وذلك البرهاني على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد الهان صانعان قادران على الكمال بناء على ان
من شان الالوهية كمال القدرة والعلم والقدرة والصنع والانفعال لا يمكن بينهما تمانع بان يريد احدهما تكون هذا الجسم
اسود في مكان معين والاخر يريد كونه ابيض في مكان اخر لتكون كل منهما قادرا على الكمال في ذلك الوقت لكن امكان
التمانع محال فكون التمانع بسبب استلزام احد التكون محالا وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن وقوعه
لكن التالي بطل وانما كان التمانع محالا اذ لو وقع التمانع فاما ان يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز هذا الاخر عن
التنفيذ قدرته فيلزم ان لا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض كذلك فيلزم اجتماع النقيضين وخلاف المفروض
او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم اسود وابيض في مكانين مختلفين ويلزم ايضا اجتماع
النقيضين ايضا اذ كل من الضدين مستلزم نقيض الاخر على ما تقرر في العلم المعقول وتقرر فساده اخرا ان
وليس مقصوده انه ان حصل مراد كل منهما فمن وجود الشئ وعدمه كما يلزم اجتماع النقيضين من وجود الشئ وعدمه

كما فوهم بعضهم وبنى عليه اوهامه الاتية كما ستطلع عليه او لا يحصل مراد كل منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض
ويلزم ايضا ارتفاع النقيضين لما ان كل واحد من الامرين ارتفاع الضدين مستلزم اما ارتفاع النقيضين لان ذلك
خلاف الواقع لجواز ارتفاع الضدين بل لانهما ان عجزا مع فرض كونهما صانعين قادرين على الكمال ما ازالا احدهما
السواد والاخر البياض مثلا وكان كل منهما مستلزما لعدم الاخر فكل منهما اراد احدهما اي السواد والاخر البياض وعدم
والاخر البياض وعدم السواد فاذا عجزا يلزم ارتفاع النقيضين في حين الارادة فليس مقصود الشيخ مخالفة القوم في تقرير البرهاني

كما فوهم

كما فوهم وامّا عدم انتفائه في الشق الاول يلزوم الجزاف فانما هو لكلام القدرى بل زاد عليه قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا فلا جل بيان الواقع واظهار شرح الفساد الذى لزمه [illegible] الشق الاول والحق ان هذا الشق غير مراد وانما المراد هو الشقان الاخران حتى يلزم لكل منهما عدم التكوّن فيكون البرهان المشار اليه على تقدير حمل الفساد على عدم التكوّن ثم ان هذا البرهان بهذه الشقوق مبنى على كون المراد في الصانع المتعدد المفروض هو الصانع القادر على الخلق الكلى الخالق لكل شئ ولا نشارة اليه اخذ الخالق بدل الصانع وهو المصحح به في كلام المولى الجبائى ههنا فلا يقوم هذا البرهان على نفى تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون ناقص القدرة او معطلا او موجبا كما اشار اليه الجبائى ثم دفعه بان الوجوب معدن الكمال وبعد فالخصم ان فرض فلا يكون ناقص القدرة ولا المعطل والا لما وجب واجبا لكن عرف انه لا اجماع في العقلاء على ذلك كيف والواجب عند الفلاسفة موجب بذاته فعالم فيلزم ان لا يكون واجبا والمقدمة المذكورة مبنية على الزعم لا على الواقع وان طابقت الواقع عندهم بعضهم فالحق ان البرهان المذكور لا يقوم حجة على نفى تعدد الواجب مطلقا بل انما يقوم على نفى تعدد الصانع المؤثر الخالق لكل شئ وامّا البرهان على نفى تعدد الواجب مطلقا المشار اليه في هذه الآية فقد سبق منا مرارا فلا يلتفت هيهنا الى ترهات بعضهم ههنا ثم انه لم ينتفع بذلك وقال ان الله غير القادرين في تقرير القوم الى النقيضين لاجل استلزام الاول الثاني ولاجل استحالة اجتماع الضدين لاجل استحالة اجتماع النقيضين ولان احد ارتفاع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين فاخرج بذلك البرهان بذلك عن مجراه الطبيعى واخل به فرجوع امّا اولا فلان الفرض بقيد الخلق الكلى قد دخل في لزوم امكان التمانع لان منشاء اللزوم كمال القدرة وهو موجود في كل واجب الوجود فالبرهان كما ينفى تعدد الاله الخالق كذلك ينفى تعدد مطلق الواجب والا فلا ينفى تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في قوة وضعفا انتهى اقول قد عرفت اندفاعه قطعا اذ المراد بالصانع هيهنا هو القادر على الكل المؤثر في كل شئ الواقع والله تعالى منزه عنه بالخالق فلا يجوز تفاوت الخالقين في قوة وضعفا لانه خلاف المفروض بل خلاف الواقع ولا كذلك الواجب فانه يجوز ان يكون معطلا او موجبا كواجب الوجود عند الفلاسفة بعد ثبوت حدوث العالم بالبراهين فالبرهان المذكور لا ينفى تعدد مطلق الواجب ثم قال وامّا ثانيا فلو فرضنا انهما اتفقا في الحصول في وجود كل ممكن وعدمه ولم يحصل مراد فمراد العدم فلا نسلم انه يلزم ان لا يكون خالقا بارادة اخرى متعلقة بممكن اخر لان الخلق انما يكون بارادة الوجود اذ لا يلزم فرض التعجيز في ارادة العدم التعجيز في ارادة في وجود ممكن اخر اذ يجوز ان يكون هناك خالقان تمانعا في كل وجود ما اوجد كل منهما وشاءه ان فلم يحصل في كل فرض التمانع مراد فمراد العدم وحصل مراد فمراد الوجود فان كان التمانع في بعض وجود كل ممكن وعدمه بمعنى انه يريد احدهما وجود كل ممكن اورجود ممكن في وقت ما والاخر يريد عدم كل ممكن في جميع الاوقات يلزم ان لا يكون الاخر خالقا ولان الخلق الوجود لا يكون الا بارادة الوجود وقد فرض خالقا هف وامّا ثالثا فلو سلمنا انه اذا لم يحصل مراد فمراد العدم يلزم ان يكون عاجزا كيف والممكنات اولى بالعدم فمراد الوجود فيجوز ان يكون ارادته لجانب العدم لرجحانه على الوجود لا لقصور في القدرة

لا يخفى ان هذا الوجه انما ينبنى على تجويز الاستدراك انه انما ذكر بين في الخالقية ولا شك في بطلانه لاستلزامه انه جميع بلا مصحح على ما سنذكره من ان وجه فعله ما ذكر في الشق الاول عه

لا يخفى ان التعجيز عبارة عن عدم حصول المراد فلا سلم ان العدم اولى بالممكنات لكنه لا ينفع المجيب لان حاصل عدم حصول مراد العدم اى الوجود بين المريدين انما هو ترجيح احد المريدين على الاخر في كل من الخالقين المتمانعين وترجيح احد المريدين على الاخر لا يكون الا بمرجح ولا يخفى كونه هذيانا على من له ادنى تامل

فلا يلزم التوقف فيهما وتخلص البرهان عن مثل هذه الورطات انما التوقف جعل العدم النافي الممكن بين الضدين الوجوديين لا بين النقيضين وان غفل عن ذلك انما اقول الغافل هو انت فقد عرفت ان اجتماع الضدين يستلزم اجتماع النقيضين وان استحالة الاول انما هو لاستحالة لازمه الذي هو التناقض وعرفت ايضا ان ارتفاع الضدين وان كان جائزا في ذاته لكن الكلام ههنا في ارتفاع الضدين من حيث الارادة ومن البين ان احد الضدين لا يريد الخالق اذا اراد السواد مثلا والاخر اراد البياض فكل منهما يريد عدم ما اراد الاخر ووجوده فيريد السواد عدم البياض ويريد البياض عدم السواد ايضا فعلى هذا يكون ارتفاع الضدين مستلزما لارتفاع النقيضين فليس مقصودا لمخالفي القوم في التقدير فالكل خلصوا عن الورطة المذكورة وان لم يخلص عنها الاوهام الا ان نسلم ان المراد بالنقيضين وجود الممكن وعدمه فلا شك ان ارادة الخالق المقدر ضي اذا تعلقت بعدم لا يكون ذلك التعلق بالعدم المحض اذ لا مقدور لتعلق الارادة والخالق بل تعلق بعدمه بايجاد ضده ما او وجود الاخر او صفة نقيضه ثم ان حصل كل من الامرين يلزم اجتماع النقيضين وان لم يحصل كل منهما يلزم ارتفاع النقيضين فلا غبار على تقديرات اصلا بل تقدير ايجاد احدهما تقدير لقول القوم فان منع استلزامه امكان التخالف اذ بانه يقال لم لا يجوز ان لو قصد الخالق لزم امكان التمانع والتخالف لجواز انتفائهما في الارادة بحيث يمتنع الاختلاف بينهما اما بانتفاء ذاتهما او ما غلب فيه الخير ايجاد الخير وايجاد ما غلب فيه الخير واما بانتفاء ذاتهما الاتفاق اقول وهذا احد الاسانيد التي اشار اليها النفتازاني في شرح العقايد والاخر انه يجوز ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها الخ وانه يجوز ان يمتنع الاول اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا والثاني ارتفاع الاخيرين ظاهر ثم تقرير البرهان لم ينتف بهما واعتنى بالاول ودفعه قبل الاسانيد الثلثة التي ذكرها فنقول اما الاول فلما ان فيها باطلة فلانها يستلزمان عدم اقتدار شيء على ما يتساوى فيه الخير والشر او الخير مغلوب او لا خير فيه خصوصا اذا كان التمانع في هذه الصور مع ان كون ارادته الواجب تابعا للعلم بالمصلحة كما اقتضاه السند الذي ذكره ليس مذهبا للاشاعرة بل هو مذهب المعتزلة ثم ان الكلام في الصانع القادر على كل ممكن من طرفي الفعل والترك فقط فهما خلاف المفروض قطعا واما الثالث فلانه يستلزم عجز فيما اراد احد الطرفين عجز الاخر عما هو ممكن في نفسه عن ارادة الطرف الاخر وتأثير قدرته فيه وقد علمت ان مخالف الخير في الخير فيما اقول لا حاجة الى هذه الاطالة لان الصانع اذا تعدد ويكون خصيصة احدهما مخالفة لخصيصة الاخر فتخالف الخصيصتين يأبى الاتفاق بأبى وجه كان وانما اسقط التفتازاني في هذا المنع بامكان التمانع ومقصوده ما ذكرناه والمعترض ان اتى بمقصوده ايضا فان قلت فما اى وجه لزم حين اراد احدهما احد الطرفين عجز الاخر عما هو ممكن في نفسه فما ارادة الطرف الاخر حتى يكون الاتفاق المذكور باطلا مع انه اذا اراد احدهما احد الطرفين لا يبقى الطرف الاخر ممكنا واقعيا وان كان ممكنا في ذاته ومالم يكن ممكنا واقعيا لا يكون عدم تأثير القدرة فيه عجزا قلت نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لاحد التعلقين على الاخر فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن المصرف فلو وجب الاتفاق لزم الخ

لزم العجز عن هذا الممكن الصرف فلم يكن الها قادرا على الكل فتجز وعدم تعلق القدرة بعدما كان ممتنعا بالغير اما بالقضاء
علته التامة او بالقضاء ذات الواجب فلو لم يكن الواجب مع قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة وعلى اعدام
صفاته بعدما اوجبها وانه مع لما كان وذلك عجزا لان كلا من ذلك ممتنع بالغير لا يكون محلا لتاثير القدرة فيه وبهذا
حصل الجواب وفسد النقض المتوجه على برهان التمانع بجريانه في الوهبية الواحد بان يقال لو كان الاله مع واحد
فلو تعلق ارادته باعدام ما اوجبته ذاته من الصفات فاما ان يحصل له مقتضى الذات والا ارادة وهو محال او لا يحصل
شئ منهما وهو ارتفاع النقيضين او يحصل احدهما دون الاخر فيلزم العجز وتخلف المعلول عن علته التامة وكذا الحال
في تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة او بايجاد الموجود وحاصل الجواب ان المفروض في البرهان تعلق
الارادتين معا بالممكن الصرف وفي المادة الاولى ارادة الواجب صفاته متقدمة على اعدامها وفي المادة الثانية الثالثة
تعلق الارادة بالاعدام مع وجود علته التامة او بايجاد الموجود ممتنع لكون الاعدام المذكور ممتنعا وشرط ايجاد
الموجود ممتنع ايضا لكونه تحصيلا للحاصل وقد الاخبار انما ذكرنا في شرح المقاصد حيث قال وما ذكرتم في البرهان
جار في الوهبية الواحد اذا وجد المقدور فانه لا يتم قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصح الوهبية
قلنا عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز فتجز الغير آياه اي عما هو ممكن في نفسه بالنسبة اليه هذا وكذا في عدم القدرة على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة اذ ليس ذلك عجزا عما هو ممكن في نفسه وبالنسبة اليه بل هو ممتنع بالغير قطعا فلا يكون
عدم تعلق القدرة به عجزا قطعا لا يقال لم لا يجوز ان يكون فرض تعلق الارادة معا فرض ترجح لانا نقول لما كان
كل من التعلقين بالنسبة الى كل فرد من افراد الممكن على السواء فغير مرجح يكون ذلك الفرض المذكور جائزا قطعا
بل فرض التقدم ترجح فرض ترجح واذا فرض التعلقان معا يكون بالنسبة الى كل فرد من افراد الممكن فيلزم ترجح
الصرف فيندفع الفروض السابقة وآل هذا الى ما اشار اليه الشريف في حواشيه حيث قال العجز ههنا حيث قال لا خفاء في امكان
ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا وانما يرجب
عجزه اولا مانع من ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة على ما
قالوا وهو يلزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال كالمحال
انتهى مراده فقوله اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت الذي اراد احدهما حركته فيه فيكون تعلق
الارادتين بشئ من الحركة والسكون معا في زمان واحد ولا شك ان كلا منهما ممكن صرف ولو تعلق ارادة الاخر
سكونه بعد فلو لم يكن للاخر ارادة سكونه ح يلزم عجزه اولا مانع من ذلك الا الارادة الاولى ولم يفرض
تعلقها مقدما حتى يكون الارادة الثانية متعلقة بالممتنع بالغير فتامل قوله اولا مانع اه اولا مانع من تعلق الارادة
بسكونه الا الارادة الاولى بحركته وذلك ليس بمانع اذ لا فرق بين ارادته وارادته فيما نحن فيه ففي اي وقت يتعلق احدهما
بحركة زيد يتعلق الاخرى بسكونه في ذلك الوقت ضرورة ان السكون ممكن واقع في نفسه فيكون التعلقان معا بالممكن الصرف

فاعلم هذا الغلام
ما اشرنا اليه
نخفيفه
في توجيهه
والناظرون
اضطرب
خلخالي وكنود وبلاهم

وكون كلام الشريف غامضا

فالجواب انه لا يخلو اه قيل جواب بتغيير الدليل عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المذكور الى الدليل المصرح به
في الاية الكريمة بحمل الفساد على عدم التكون واما بتغييره الى الدليل الاخر المشار اليه والتقرير في الصورتين ظاهر وقيل
جواب بابطال السند الاخص اعني الاتفاق المذكور بان يقال لو جاز الاتفاق المذكور لزم احد المفاسد الثلثة
مع انه لا يلزم من ابطال السند الاخص ثبوت المقدمة المهمة وان لم يتفطن بعضهم والحق انه جواب باثبات المقدمة المهمة
اعني امكان التخالف ويلزم منه بطلان الاتفاق المذكور ايضا وحاصله انه لو تعدد الصانع القادر على الكمال
الخالق لكل شيء على ما يقتضيه اتصافه بالعلم والقدرة والارادة الكاملة لزم امكان التخالف قطعا ويلزمه احد المفاسد
الثلثة فمقصود من قال انه جواب بتغيير الدليل هو هذا الا يرى ان العلامة التفتازاني دفع هذا المنع بمجرد لزوم امكان
التمانع فمقصود الشارح هو الانتقال بلزوم احد المفاسد في صورة تعدد الخالق الى امكان التعدد لانه يقتضي
التخالف فضلا عن امكانه ففي هذا الكلام اشارة الى ان لهم ههنا طريقين في اثبات هذا المطلب احدهما بالنظر الى المعلول
المراد وهو المذكور سابقا والثاني بالنظر الى الفاعل المريد وهو المذكور ههنا فمآل الطريقين واحد وممن لم يفهم المقام
من يقول يتوجه على الشارح على ما ذكره انه انما ينفي جواز اتفاقهما واشتراكهما في ايجاد مخلوق واحد لا في ايجاد المخلوقات
ولو توزيعا كما زعمه المعتزلة والمجوس فيما يزعمون فح لقائل ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير الاشتراك في ايجاد
المخلوقات على سبيل التوزيع يجوز ان يكون احدهما خالقا لبعض دون بعض والاخر بالعكس فلا يلزم من عدم كون
احدهما خالقا لبعض عدم كونه الها وخلاف المفروض من كونه خالقا اذ لم يفرض كونه خالقا لكل شيء بل لبعض المخلوقات
وان اراد ان عدم كون الاخر خالقا لشيء من المخلوقات خلاف المفروض فمسلم لكنه غير لازم مما ذكره وان اراد ان عدم كونه خالقا
ولو لبعض من المخلوقات نقص لا يليق به فهو اول المسئلة فالصواب ههنا ايضا ما فعله القوم من انه وهو ان يبين اولا
لزوم امكان التمانع بابطال الاتفاق المذكور ثم يبين عدم التعدد تعدد الواجب القادر على الكمال خالقا بالفعل اولا بالبراهين
التي ذكروها وهذا كما ترى هذيان فان ما اشار اليه الشارح طريق اخر للقوم كالطريق السابق وظاهر ان لزوم المفاسد
يستلزم التخالف فضلا عن امكانه فكانه يقول امكان التخالف في هذه الصورة مبني مستغن عن البيان وانما الكلام
في التخالف وذلك ثابت ايضا اذ الكلام انما هو في تعدد الصانع القادر الخالق لكل شيء اذ من حيث يكون خالقا
لشيء دون شيء لا يكون صانعا قادرا على الكمال والكلام فيه فلو كفى فيه احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح ويلزم
خلاف المفروض فما ذكره من الترديد فاسد قطعا والشارح ههنا لا يسوق صدد المخالفة للقوم بل مقصوده انما هو
الاشارة الى الطريق الاخر لهم قال المص في المواقف واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين
الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما على السواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية
الامكان فيستوي النسبة فاذن يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وهو بط لما بينا من امتناع مقدور بين
قادرين على الكمال واما باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وقال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين الوجه الثاني برهان التمانع الذي هو اشار اليه الشارح سابقا انتهى فقيل لم يتعرضوا بالوقوع بمجموع القدرتين

كفوي

كفوي

كلنبوي م

هو المولى الكلنبوي م

لان اذ الكلام

كلنبوي م

لان للتمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور والاخر عدمه وهو المراد بالتمانع في المشهور
ببرهان التمانع وقد سبق وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الاخر فيه وهو البرهان
التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين وهذا البرهان مبني عليه فلا يتصور وقوعه ح بمجموع القدرتين
اذ المفروض ان كلا منهما مستقل في القدرة ولو كان بمجموع القدرتين يلزم عجزهما فلا يكونان الهين قادرين على الكمال
مع انا فرضناهما كذلك فاللازم في هذه الصورة انما هو احد المحالين المذكورين وحاصله لو وجد الهان قادران على
الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى الثاني واللازم باطل اذ لو تمانعا يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما
او باحدهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم احد المحالين اما امكان التوارد واما امكان الترجيح
الترجيح بلا مرجح والكل مح وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازاني والشريف الجرجاني الى قطعية الملازمة في الاية المذكورة مع
حمل الفساد على عدم التكون وان غفل عنه الشـ انتهى اقول كانه يزعم ان ما اورده الشـ ههنا من البرهان مغاير لما اورده
القوم ههنا بناء على ان الشـ ثلث الاقسام وهم بنوا برهانهم على لزوم اللازمين المحالين وبنى ذلك على ان للتمانع
عندهم معنيين احدهما التمانع بين الوجود والعدم وهو المأخوذ في البرهان المشهور والثاني التمانع في مقدور بين قادرين
وهو المأخوذ في الطريق الاخر لهم غير ما اشار اليه الشـ والكل هذيان فان قول المص في المواقف في تقرير الوجه الاول
فاما بهما وانه مح اعم من ان يكون بالاشتراك او بالاستقلال ولا ينافيه قوله لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين
لان وجود مقدور بين قادرين ممتنع سواء كان على سبيل الاستقلال او على الاشتراك ولا يلزم من ذلك
المنافاة بين المقدم والتالي لما هو المفروض من تعدد الصانع القادر على الكمال اذ يحتمل مع ذلك اجتماعهما في مقدور
وان لزمه المحال الا ترى ان العلامة التفتازاني قرر هذا الوجه في شرح المقاصد بالشقوق الثلثة وقال ان اريد بالفساد
عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله اي الصانع القادر على الكمال لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني فلامتناع التوارد واما
الثالث فلامتناع الترجيح بلا مرجح هذا كلامه فقد نوقض بالكون بمجموع القدرتين وقدمه على الاحتمالين الاخيرين
فلو تم ما ذكره القائل لزم ان يكون ما قرره العلامة وجها مغايرا لما ذكره المص مع انه ايد تقريره المزبور بما ذكره
التفتازاني وهل هذا الا تهافت فالحق ان ما اشار اليه الشـ ههنا عين ما ذكره شارح المقاصد وانه ليس وجها مغايرا
لما ذكره المص في المواقف ولا فائدة له في بيان المعنيين للتمانع بل التمانع في البرهان المشهور بالنظر
الى المراد وفي هذا البرهان بالنظر الى القدرة ولك ان تقول بالنظر الى القادرين والتمانع في احدهما يستلزم
التمانع في الاخر ولذلك قال العلامة في شرح المقاصد بعد تقرير البرهان المشهور ببرهان التمانع هكذا واليه الاشارة
بقوله تع لو كان فيهما الهة الا الله الاية ثم قرر هذا الوجه كما نقلناه فلولا ان احدهما يستلزم الاخر لما فعل كذلك والعجب من
هذا القائل انه لا يفهم مراد الشـ ويتقول بما يتقول مما هو اضحوكة للناظرين فالحق ان مقصود الشـ ههنا بيان الوجه الاخر لهم
ليتوسل بذلك الى دفع اعتراض المولى الخيالي على شارح المقاصد في الشق الاول كما يظهر من السؤال والجواب الاتيين وان غفل عنه

وان نقل عنه القائل وزعم ان قول الشاعر انما نقول لشئ اذا اردناه اه يأبى عن ان يكون مراده مراد القوم وقد عرفت
فساده ايضا فان مراده من الخالق هو الصانع القادر على الكمال وان ما اورده من السؤال هو ما اورده الجبائى على
المقاصد وان جوابه دفع لاعتراض الجبائى واعانة للقوم ولتفننا لانه وكل هذا خفى على القائل فجرى في المقام كجرير الاعشى
في المنشى اثناء الظلام والله ولى التوفيق والانعام

لا يقال انما يلزم العجز ان يعنى انا لا نسلم انه على التقدير
الثانى يلزم من عدم كفاية شئ منها يلزم العجز اى عجز كل منها وانما يلزم ذلك لو اراد كل منها الايجاد
بالاستقلال مع قدرة كل منها عليه ولم يحصل ذلك وما [illegible] وآما اذا كان كل منها قادرا
على ذلك لكن اراد كل منها الايجاد بالاشتراك فلا يلزم عجز كل منها لان القدرة تابعة للارادة اذ القدرة
انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود العالم فيما لا يزال يؤثر القدرة في
حال وجودها فلا تؤثر القدرة الا في وجوده الا يزال فكذا الحال اذا تعلقت بوجوده بالاشتراك قال
فالنقصان في قدرة القدرة تابع للارادة الاشتراك وهو لا ينافي الاقتدار على الايجاد بالاستقلال
حتى يلزم عجزها ولم يرد المنع على لزوم المحذور في الشق الاول لان كون قدرته تامة مع ارادته كافية في وجود
العالم لكونه حكما ايجابيا لا يتصور الا بان يكون كل منها عدته تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية
اولا يلزم من عدم كفاية كل منها عدم كفاية المجموع فليكن الايجاد بمجموع القدرتين على وفق ارادتهما الا
لا يقال اذا لم يكن واحد منهما كافيا يلزم عدم كفاية المجموع لانا نقول رفع الايجاب الكلى اعم من السلب الكلى
صدقا ظاهرا فانا نقول انما يلزم ذلك لو كان عدم كفاية كل منها لانتفاء قدرتها واما اذا كان كل منها
قادرا على الايجاد والاستقلال لكن اراد كل واحد منهما الايجاد بالاشتراك فلا يلزم ذلك كما ذكرناه
فلا يرد ان السلب الكلى اخص من رفع الايجاب الكلى ورفع الاخص مستلزم للاعم فيلزم من عدم كفاية كل واحد
عدم كفاية المجموع والحاصل ان السلب في الشق الثاني راجع الى قيد الاستقلال الملحوظ في الكفاية فلا ينافي
الاشتراك هذا فيلزم لو اسند الكفاية في الشق الاول الى مجرد كفاية القدرة لا يمكن ايراد المنع ههنا على الملازمة
الاولى او على كل من الملازمتين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد ان اراد كل منها
الايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منها الايجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو اسند القدرة
على الايجاد بالاستقلال لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسنادها الى مجموع القدرة والارادة هذا
كما هو واقع ههنا هذا وانتظم من مجموع هذا وقولى بل الاولى فكانه عرض بذكر لما قيل الاولى قلت ان يورد
المنع باسناد المذكور الى عدم قوله بان يقال انما يلزم اه على كل من الملازمة الاولى والثانية وذكر لان هذا فانك
لم يفرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسنادها الى مجموع القدرة والارادة وما ذكرت في الاولى فانما يتم
في الاسناد الاول لا في الاسناد الثاني الموجود ههنا واخوذ كلا العقلين ضربت آما الثاني فلما ذكرت الفائل
الاولى وآما الاولى فلان القدرة تابعة للارادة في التأثير وكفايتها في وجود العالم انما يكون ويكون كما

كما في

كما في الشق الاول انما يكون بكون قدرة كل منهما مع ارادته المتبوعة لها كافية فيه فيلزم التوارد قطعا
الا يرى ان ~~القدرة في الشق~~ ان قدرة كل منهما في الشق الثاني لم يكف في ذلك وان كان عدم الكفاية ناشئا
من عدم ارادة الايجاد الاستقلالي فالحق ان كفاية القدرة يقتضي الايجاد الاستقلالي وذلك يقتضي ارادة
الايجاد الاستقلالي فلا فرق بين الاسنادين فالمنع المذكور انما يرد على الشق الثاني ثم كل منهما غافل عن مذاق
الشارح كما اشرنا اليه لان مقصوده دفع اعتراض الخيالي على شارح المقاصد في التقرير ~~السابق~~ المذكور حيث قال
لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني ~~والثالث هو فلما مر من امتناع التوارد وامتناع الترجيح بلا مرجح~~
فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح هذا واورد المولى
الخيالي على الشق الاول كما فصله الشارح ههنا وعلى الشق الثالث ايضا بانه يجوز ان يريد احدهما الوجود بقدرة
الاخر او يفوض بارادته تكون الامور الى الاخر ولا استحالة فيه ولم يورد احد ممن يعتني بشانه المنع على
لزوم توارد العلتين على معلول حين الحصول بكل منهما مع ان شارح المقاصد اكتفى في تقرير البرهان
بالقدرة هذا وانما لم يلتفت الشارح الى المنع الوارد على الشق الثالث لان دفعه ظاهر لان اي كل منهما لما كان
صانعا قادرا على الكمال كما هو المفروض يلزم في صورة ارادة احدهما الوجود بقدرة الاخر وكذا من
في صورة التفويض كما ذكره الخيالي الترجيح بلا مرجح سواء كان بالنظر الى كل مخلوق او بالنظر الى بعض المخلوقات
لان كلا من الصانعين المفروضين قادر على ما يقدر عليه الاخر فلم كان هذا اراد الوجود بقدرة الاخر دون
العكس ولم فوض هذا تكون الامور الى الاخر دون العكس ولم كان هذا صانعا لذلك المخلوق والاخر لبعض
اخر من المخلوق دون العكس فلزوم الترجيح بلا مرجح في الشق الثالث ثابت قطعا فلذا لم يلتفت الشارح الى منعه
بخلاف الشق الثاني فان لزوم اللازم فيه خفي يحتاج الى البيان ولذا اورد عليه المنع المذكور ثم دفعه بما فصله
والناظرون ههنا خفي عليهم مقاصد الشارح المحقق فتكلموا بما تكلموا والعصمة من الحفيظ المتعال هذا واما فرضه
في الجواب للملازمة الاولى والثانية فليس لاجل انه اورد المنع على كل من الملازمة الاولى والثانية كما توهم بل لاجل
~~ان الملازمة~~ التنبيه على ان الملازمة الثانية كالملازمة الاولى ~~في البداهة~~ في عدم قبول المنع عند التحقيق فكانه قاس
الملازمة الثانية على الملازمة الاولى في البداهة كما فصلناه آنفا لانا نقول تعلق ارادة كل اوجب
اثبات للملازمة المهمة بتحرير ان المراد من الارادة ههنا الارادة ~~بالاستقلال~~ بالاستقلال على ما هو شان الارادة
الواجبية وكذا المراد من القدرة لانها تابعة للارادة في التاثير ولذا ترك القدرة ههنا فعلى هذا ان كان
ارادة كل منهما كافيا في وجود العالم والحال ان قدرته تؤثر على وفق ارادته لزم اجتماع المؤثرين التامين على
معلول واحد وان لم يكن شيء من الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم عجزهما لتخلف مراد كل

كقوله

طرفيها عن ارادتها اي الارادة الاشتغال به فالملازمان بديهيان لا تقبلان المنع وما امكن ان يتعاكس
وان اندفع المنع بهذا التحديد لكن ينوجه عليه انه قد بقي قسم رابع خفي وهو جواز المانع وهو ارادة
الايجاد بالاشتراك وفائدة القيد فيه على وفق الارادة المذكورة لما في المادة المذكورة من انها الجواب عنه
بقوله وما اوردتموه فكانه قال واما احتمال ارادة الاشتراك ههنا فباطل وان كان ذلك جائزا في حد
الخنثى للحامل لامكان الزيادة والنقصان في ارادة العبد وقدرته ولا كذلك ارادة الواجب و
وقدرته اذ لا يتصور فيهما الزيادة والنقصان لكونهما من خواص الكم انما يتصوران في الاجسام و
والجسمانيات وكل ذلك ممنوع في حق الواجب فقياس ما نحن فيه على المادة المذكورة قياس مع الفارق
فانا نختار في المنازعة في سند المنع اي نتوسل لاداء السند الى ما يذكر لتقوية المنع شامل له لا يصلح للاستناد
والتقوية ههنا اذ لا يقاس القادر على القادر والعاجز فحاصل كلامه انه لو جاز ارادة كل منهما الايجاد
بالاشتراك لزم كما في المثال المذكور لزم الزيادة والنقصان في ارادة الواجب وقدرته مع ان كلا منهما من
في خواص الكم فيلزم ان يكون الواجب جسما وارادته وقدرته جسمانية واللازم بط وما قيل ان تعاقب الارادة
بالاشتراك كما في المثال المذكور في جملة الكائنات فيكون ذلك مرادا للواجب لكونه مريدا لجميع الكائنات
وقدرته للمنع فيلزم ان يكون مقدورا له للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال العباد واقعة بمجموع
القدرتين اذ حاصل الفعل وما ذكر من لزوم الجسم والجسمانية ح ظاهر المنع فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب
الجليل وان ادعى متانة المنع ما ذكر فليس بشيء اما اولا فلان ما ذكر من ان تعلق الارادة بالاشتراك في جملة
الكائنات فيكون مرادا للواجب ومقدورا له لا يرد على ما نحن فيه لان الكلام ههنا انما هو في افعال العباد وارادتها
اياها وظاهر ان هذه الارادة لا تكون الا مستقلة لانها ارادة ايجاد افعال العباد لان ارادة الايجاد فيها تابعة لارادة
العباد والا لزم التخلف على ان ارادة العبد في المثال المذكور وان كانت مع ارادة الاشتراك لكن ارادة الايجاد لتلك
الارادة المشتركة ارادة مستقلة وفرق بين الارادة بالاشتراك وبين ارادة المراد المشترك وان خفي عليه واما ثانيا
فلان الاستاد وان جوز في افعال العباد وقوعها بمجموع القدرتين لكن لا شك ان قدرة العبد قدرة عاجزة
مفلوجة ملحقة بالاعدام ولا يتصور تعلق ذلك في قدرة الواجب فان كلا منهما قدرة غالبة لا يتصور اجتماعهما
على مقدور واما ثالثا فلانه لا يصح تفريع قوله ولذا ذهب الاستاد على ما سبق لان كلا منهما في واد كما لا يخفى
ثم ان مقصوده بهذا الكلام انما هو دفع اعتراض المولى الجمالي على المتن النافي بالاستاد بمذهب الاستاد
من وقوع افعال العباد بمجموع القدرتين وقد وفقه بما لا مزيد عليه بان يقول القياس المذكور قياس مع الفارق
وانه لا يقاس المعلوم على المعلوم فلم يفهم مراده فتنبه لهم بما اراده

اذ قد علم من الصورة المبدأ للحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولها فاصلة في محلها ولا ميل في الحركة العرضية تحركه جامد

الكامل ص

ط بمنوع م

كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس اذ لا حركة له ذاتية حتى يوجد فيه الميل بل الميل في آلة الحركة الخشبة من موضع الى اخر عرضية بسبب الحركة الارادية للحامل الذي النابغة بمباشرتها فالحركة منها ميل في الفن بحيث لو خرج الى الفعل لكفى في الحمل المذكور لكنها قسما ذلك الميل بينها الى قسمين فاخرج كل منها بقدر ما ينقص من الاخر وانتقص كل منها بقدر ما اخرجه الاخر ونم الحمل بمجموع الخارجين والنقيض يكون بتمديد الاعصاب وارخائها على ما يشهد به التجربة ولعل سبب عدم الانتقاص الى القدر لان الميل الختياري يعتمد بخلاف القدر عند الاشاعرة فانها مخلوقة لله تع عندهم مع ان الميل اصل القدر والنقصان والزيادة انما يكون فيه اولا وليس كل منها بهذا القدر اه يعني ان الكلام ههنا في كون كل من الصافي فاعلا مستقلا فلو حصل المعلول بمجموع قدرتيهما يلزم عجز كل منهما عما اراد من الاستقلال الذي هو شان الارادة والقدرة التي فيهما ويلزم ايضا ان لا يكونا فاعلين مستقلين لكن اللازم باطل فكل منهما محذور الشق الثاني فالقول باللازم للشق الثاني انما هو الثاني والباقي ناشئ في ذلك الثاني ليس بمحذور ليس بشيء لان كلا منهما محذور لكن اللازم في الشق الثاني محذور العجز على التقدير المفروض وان كان ذلك الفرض محالا هذا ثم اقول كما ان الدليل المذكور على هذا التحقيق ينفي تعدد الخالق بالاستقلال كذلك ينفي تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي كما عرفته مفصلا وكذلك ينفي تعدد الخالق بالاشتراك التعاوني بان يكون احدهما خالقا لبعض المخلوقات والاخر خالقا لبعض اخر منها اذ كذلك يستلزم الترجيح بلا مرجح قطعا ضرورة ان قدرة كل منهما بالنظر الى ايجاد جميع المخلوقات على السوية فلم كان احدهما خالقا لبعض معين والاخر خالقا لمعين اخر دون العكس وهذا المحذور هو الذي اشار اليه الماتن في الشق الثالث وكذا ينفي تعدد الخالق بان يريد احدهما الوجود بقدرته والاخر العدم بقدرته بتخيير الامر الى الاخر لان ذلك ترجيح بلا مرجح ايضا لان كلا منهما سواء في القدرة والارادة فلم فوض احدهما الى الاخر دون الاخر اليه وذلك واضح في محذور الشق الثالث ايضا على ما يلزم التعطيل مع انا فرضنا هما خالقين للشيء فما قيل في ابطال احتمال تعدد الخالق بالاشتراك التعاوني لم يبطل بهذا الدليل الجواب ايضا فالوجه ما فعلناه فليس بشيء فمن ابى له الوقوف على مرادنا المحقق نسئل الله تع العصمة في تخبيل الفهم فقد انهى امر الى مجر والاشتباه بين العوام وهم بين الخواص كالانعام فعليك بما حققناه في هذا المقام فلعله مقبول عند اولي الافهام والحمد لله المتفضل المنعام

اقول التاثير للقدرة عند الاشاعرة وللمكوس عند الماتريدية والارادة مرجحة لا مؤثرة عند الكل فعطف الارادة اما مبني على جعل سبب التاثير مؤثرا مجازا وفيه ابهام الجمع بين الحقيقة والمجاز واما مبني على ان يكون العطف الربط بعد العطف وفيه ابهام انه لا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرا كون كل منهما مؤثرا ومبني على جعل التاثير اعم من التاثير بالذات او بالواسطة والارادة تؤثر في تاثير القدرة المؤثرة وفيه ابهام السابق مع ان كون الارادة مؤثرة مم وكون حمل الواو على معنى مع والمعنى القدرة المقرونة للارادة لها وجها ايضا لكنه بعيد من حيث اللفظ

وكذا ينفي تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي

كما عرفته مفصلا

وكذلك ينفي تعدد الخالق بالاشتراك التعاوني

كما عرفته مفصلا

وكذلك ينفي تعدد الخالق بالاشتراك التعاوني

كما عرفته مفصلا

وكذا ينفي تعدد الخالق بان يريد احدهما الوجود بقدرته

وظهر دعوا المكلفين اولا اى قبل كسائر التكاليف او قبل التكليف بالتوحيد من الاولين لما ان التكليف
بالتوحيد بحصر المعبود به يستلزم التكليف بالتوحيد من الاولين بدون العكس فان التوحيد بحصر
المعبود به يستلزم التوحيد من الاولين ولذلك كان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه رضى الله عنهم لم يكلفوا الكفار
الناس بالنظر والاستدلال فى اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده من
فى الله وصفاته على ما سبق فى بحث النظر وظاهر ان هذا لابنافى التكليف بالايمان تقليدا اذ الاقرار دليل على ذلك
فالتكليف بالاقرار مستلزم للتكليف بالايمان وكل هذا واضح ولا يلزم فى الالهى الشهادة بعدم الخلف
باقرارهما بمفهوم المعبود بالحق على ما عليه ائمة التفسير والبلاغة لا بمفهم واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية وان استلزم
الاول الثانى وفى غفل عن هذا قال ما قال فقال الله اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اى لا ينبغى
لكم العبادة لما تنحتونه بناء على الانكار التوبيخى فاذا دخلت على المضارع يفيد هذا المعنى وقوله والله
خلقكم وما تعملون دليل للانكار المذكور بناء على ان معمولهم اوصلة ما عملوه اى اصوره اما صورة جماد به
او صورة انسانية او ملكية او غيرها وكل ذلك مخلوق لله تع وان كان التسوية والتصوير منهم والمخلوق لكونه
غير قادر على جلب نفع او دفع ضر لا ينبغى العبادة له اذ لا بد للمعبود من قدرة على جلب نفع او دفع ضر للعابدين
فحاصل الاستدلال ان صوركم او صلة ما تعملونه فى الصور الحسنة مخلوقة لله تع وكل مخلوق لا ينبغى العبادة له
فكلمة ما فى قوله تع وما تعملون اما مصدرية كما رجحه بعضهم لعدم الاحتياج الى حذف الضمير لكن المراد بالعمل
هو الحاصل بالمصدر اعنى الهيئة المشاهدة لا المعنى المصدرى لانه امر اعتبارى لا يتعلق به الايجاد او موصولة
كما رجحه الاخرون فالامر ظاهر وان جعل المصدر بمعنى المفعول فعلى تقدير يكون فى الوجهين واحد وبالجملة
فالمراد هذه الاية بعد الاقتباس بالاية السابقة لانشائها على الاستدلال على صحة عدم تشريك الاصنام
التى عملوها ونحتوها بايديهم له تع فى العبادة وان كان الاية السابقة دالة على عدم صحة تشريك احد من الموجودات
له تع فى العبادة على ان الاية الثانية بانشارتها تشمله ايضا فالاستدلال على عدم صحة تشريك احد من الموجودات
له تع فى العبادة فاعلم هذا فان المصور لا ظهير له اى لا معين له سواء كان واجبا فيكون اعانته فى الايجاد وفى غيره
او ممكنا اما انه لا واجب معه فلما سيتوفر برهان التوحيد واما انه لا ممكن معه فلان الممكن لا يمكن
له الاعانة للواجب تع فى الايجاد وما يتوقف عليه لان تلك الاعانة بايجاد الواجب تع على انه لو كان تلك الاعانة
بايجاد الممكن لزم عجز الواجب تع عن ذلك ولا يقاس ما نحن فيه على حمل الحامل للمحتشبة كما سبق فلا يلتفت الى ما قيل
وبالجملة فقوله ولا ظهير له توضيح لمجموع قوله السابق لا شبيه له ولا تشريك له
حمل المحمول فى كلام المصنف على المعنى الاعم اللغوى الشامل للحلول فى المكان وللحصول بالصفة والحلول بالصفة فى الموصوف
اى الحلول المجوز للمحال الى المحل مع ان المعنى الاصطلاحى للحلول انما هو الثانى اعنى الحلول المحوج لان مراده الظاهر ان مراد
المصنف هذا الكلام رد النصارى كما هو المفهوم من المواقف فلو حمل على الحلول الاصطلاحى لا يتم رده لانهم قالوا
بحلول ذات

بحلول ذات الله تع او صفته في بدن المسيح اونفسه والظاهر ان الاحتمال الاول فرع قبول الشئ في المكان والثاني
وان كان الاحتمال الثاني فرع قبول الحلول الاصطلاحي فلا بد ان يحمل الحلول ههنا على المعنى الاعم حتى ينتظم المذكور
لا يقال ما سيأتي في قوله ولا في جزء منه عنه ح بناء على ان الجزء اعم في المكان ونسلب الاعم يستلزم نسلب
الاخص فلا بد ان يحمل الحلول على المعنى الاصطلاحي حتى لا يلزم الاستدراك لانا نقول هذا فرع قبول اغناء الثاني
عن الاول فليس قبله استدراك مع ان كلا من المكان والحيز من المفهومات المتغايرة ويجوز نسلب المفهومات المتغايرة
عن شئ واحد لا سيما في مثل هذا المقام فلتشر ههنا عن المكان والحيز الجزاء اعم في المكان منه فعطفه عليه
بناء على ان نسلب الاخص لا يستلزم نسلب الاعم فعلى هذا كان اللزوم عليه ان يقول اولا لا يطرء حلول الشئ
في المكان والحيز آلا ان يقال احاله ذلك على ما سيأتي في المصنف وذكره في الدليل لئلا يتوهم في اول الامر ان الجزء في
وتلك ان نقول استعمل الجزء ههنا مرادفا للمكان على ما هو المذهب للمتكلمين فان الجزء عندهم هو الفراغ المتوهم
الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده وكذا المكان نعم لو وجد جوهر فرد منفرد لكان له حيز فقط عندهم ايضا
ولا يأباه ضمير التثنية في قوله تكونهما اه اذ المعتبر والظاهر كاف في ذلك هذا فراده فالجسم انما ثبت على التقدير الثاني
انما هو لتعريض الاعراض القائمة بالاجسام وان كانت اعم منها ومن الجواهر على التقدير الاول وهي الجواهر الموجودة
فيها من النقاط والخطوط والسطوح الجوهرية لانها متحيزة وليست بمتمكنة بمتمكنة هذا والظاهر ان كلا منها وان
كان ثابتا عند المتكلمين لكنها غير موجودة بانفرادها فالظاهر تساوي الحيز للمكان فالمراد بالجسم انما ثبت
هي العوارض ففيه اشارة الى ان المراد بنفي الحلول في المكان نفي الحلول اصالة وهو ظاهر وتبعا ايضا كما في حلول الاعراض
فبالجملة لو كان الواجب حالا في المكان يلزم ان يكون جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد الموهوم
او المرهوم او عن السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي بناء على ان التمكن مستلزم للتحيز به
والا لزم بطلان قطعا واما الثاني فلا يستلزم الا احتياج لانه حلول الصفة عبارة عن الحصول على سبيل التبعية
وذلك يستلزم الاحتياج فتطلو المنافاة للوجوب الذاتي وحاصله ان الحلول على الوجه الثاني يستلزم الاحتياج المحال
ولو كان ذلك الحلول هو حلول مجرد في مجرد آخر وليس يوجد ههنا حلول الصفة اذ حاصل كلامه ههنا ان الحلول
اما حلول مجرد او حلول متحيز وظاهر ان ما كان خارجا عن الحلول المكاني يكون داخلا في الحلول المجوف كالمادة
المفروضة فتم لو قارنه التعليل فانه اذا حل في شئ لزم انقسامه بانقسام ذلك الشئ لورود المادة المذكورة عليه
لما اشار اليه المحقق الجديد فراده هذا لا ينفي لجوازه حالا في مجرد لكن لما بنى التعليل على لزوم الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي
فلو وجد الحلول في تلك المادة لا تدرج تلك المادة في التعليل المذكور ايضا ولا يتوهم في تخصيص الاحتياج الى الثاني عدم
عدم وجوده في الحلول المكاني لانا احتياج كل ممكن الى مكان ما ضروري وان لم يكن احتياجه الى معين ضروريا
وانما ذلك التخصيص لعدم وجود محذور الاول من الجسمية والجسمانية في الحلول المجوف فالحلول المكاني اشد فسادا
من الحلول المجوف هذا ولا تلتفت الى ترهات الناظرين ههنا والنصارى ذهبوا الى حلوله تع في عيسى عليه السلام

منهم النسطورية

فيه نوع تعريض للنسطوري

على ان ذلك المادة لعدم تدرج في الحلول المتحيز ايضا

لانه يجب في صورة الاتحاد وبطلانه ظاهر

بعض افراده

كذا في شرح التجريد والمراد حلول ذاته تع او صفته في بدن عيسى او نفسه فهذا الكلام محتمل للاحتمالات الاربعة
على ما يقتضي [illegible] نقله عن المواقف فقد حمل الش قول المص ولا يحل في غيره على معنى ولا يحل ذاته ولا صفته في
في غيره بدنه او نفسه فينطبق كلامه على الاحتمالات الاربعة الاول المذكورة في المواقف واما الاخيران فلمجرد توسيع
الدائرة وان لم يكن كل منهما مذهبا للنصارى فالقول بان كلام المص لا ينطبق الا على الاولين من الاحتمالات المذكورة
في المواقف فالتردد بين الستة بعد الجزم بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي ساقط لما عرفت من تناول كلام المص
للاحتمالات الاربعة وان الاخيرين لمجرد التوسيع على انه انما نقل ما في المواقف لتأييد مدعاه ولا يلزم من ذلك انطباقه
على الجميع او على الاكثر هذا قال في المواقف تأييد لمدعاه كما قررناه لكنه نقل منه ما يؤيد مدعاه من عدم الحلول
في غيره ولم ينقل منه عدم الاتحاد بالغير لكونه مدعى اخر اشير اليه بقوله الاتي ولا يتحد بغيره فلا يتوهم الخلل في النقل
عن المواقف بناء على ان النقل المذكور على قدر الكفاية ههنا وان كان كلام المواقف مشتملا على نفي الاتحاد ايضا
حيث قال ضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تع بالمسيح او حلول صفة ذاته فيه او حلول صفته فيه
كل ذلك اما ببدن عيسى او بنفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله تع قدرة على الخلق
والايجاد اولا ولكن خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها
باطلة الا الاخير انتهى فقد ترك الش احتمال الاتحاد في المنقول المذكور لعدم الكلام ههنا في الاتحاد نعم ما في المواقف
مخالف لما في شرح المقاصد حيث قال والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام المخالفين في الاصل ثمانية حلول ذات
الواجب او صفته في بدن عيسى او روحه وكذا الاتحاد يعني ان فيه احتمالات اربعة كالحلول فقد نقض صاحب
المواقف في صورة الاتحاد اثنين اعني اتحاد صفته مع بدن عيسى او روحه لكونه احتمالا غير معقول جدا اذ اتحاد الصفة
مع الذات يستلزم كون الصفة ذاتا او كون الذات صفة والكل خلاف المفروض على ان اتحاد صفة الذات مع المسيح
يستلزم اتحاد الذات مع المسيح فيكون ما في المواقف شاملا للكل ايضا فلا يرد على المص انه ترك بعض محتملات
كلام النصارى وهو اتحاد صفته مع المسيح او روحه واما التعرض للاخيرين فلمجرد التوسيع كما سبق ثم اقول قال
قال شارح المقاصد في تقرير مذهب النصارى ههنا اما النصارى فقد ذهبوا الى انه جوهر واحد له اقانيم ثلثة
هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس يعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وجعل الجوهر الواحد ثلثة اقانيم جهالة بينة او ميل الى ان الصفات عين الذات ثم قالوا ان الكلمة اعني اقنوم العلم
اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كاشراق الشمس
من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال
ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر ومنهم من قال تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن
وقيل [illegible] الكلمة قد تداخل الجسم فيصدر عنه خوارق العادات وقد يفارقه فيحله الالام والافات الى غير ذلك من
من الهذيانات [illegible] قيل والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وما عداه ظاهر في الاتحاد [illegible] فقولهم

كفوره

المتوهم هو الكلنبوره

المورد هو الكلنبوره

كلنبوره

بالاتحاد

بالاتحاد اكثر واغلب من قولهم بالحلول فلو نقل انه ماخ المواقف ثم احتمال الاتحاد والحلول جميعا او نقله بعد قول
المص ولا يتحد بغيره وجعل دو النصارى يجمع فيه الحلول والحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم الا
الآن يحمل الحلول في كلامه ههنا ولو فيما نقله عن المواقف على ما يعم الاتحاد هذا وليس ببعيد بل الظاهر من كلام
المص نفي الحلول المغاير للاتحاد ولذا اكتفى في تأييده بنقل ما بعض ما في المواقف ثم ان كلام شارح المقاصد قطعا
لا يقتضي كون قولهم بالاتحاد اكثر واغلب من قولهم بالحلول لان النصارى معترف بوجود عيسى عليه السلام
فبالضرورة يكون ما زعموه من الاتحاد حلولا اذ الاتحاد يقتضي ان لا يوجد ههنا غير الله على انه لا يلزم من قولهم
ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وندر عن بناسوته ان الموجود هنا هو الاتحاد وقد قرر في شرح المقاصد ههنا
ان النصارى زعموا ان القوم العلم قد انتقل من ذاته الى بدن عيسى عليه السلام فهذا صريح في انهم يزعمون الحلول ههنا
ايضا فالحق ان قولهم بالحلول اكثر واغلب من القول بالاتحاد فيحصل من هذا حمل كلام المص ههنا على ظاهره وامر
ببعض ما في المواقف وهو الموافق لما نقل من الانجيل بل يمكن ان يقال القول بالاتحاد اظهر عقلا ولذا تركه الشارح
في نقل ما في المواقف هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وكلها باطلة الاخير اما حلول الذات فلما عرفت
من لزوم كونه جسما واما حلول الصفة فلا يستلزمه انتقال الصفة من محل الى اخر والانتقال من خواص الاجسام على
المشهور على انه اذا انتقل الصفة من محل الى اخر يلزم ان لا يكون الصفة تلك الصفة هو لان الصفة من مشخصات المحل
السابق فاذا انتقلت منه الى محل اخر فلا بد ان تزول تلك الصفة فيلزم انعدامها مع ان المفروض انتقالها وبالجملة
فلو انتقلت الى المحل اخر يلزم انعدامها وكونها ذاتا قائمة بنفسه وهذا الوجه قائم عند المحل مع انها من مقتضيات ذات
الواجب فلا يجوز انتقالها بل لو انتقلت يلزم خلو الله تعالى عنها والكل محال ثم ان جميع اقسام الحلول يستلزم الاجتماع
المنافي للوجوب الذاتي كما سبق تحقيقه فقد بطل الاحتمالات الاربعة واما بطلان الخامس فلانه لا مؤثر
في الانبياء الا الله مع علمنا بالبرهان فلا يمكن للمخلوق ان يوجد بعض الانبياء الا ان يحل ذاته او صفته فيه وهو
وبهذا تبين ان الوجه الخامس ليس بمتبادر في الاتحاد بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب السهروردية
كما لم يكن ذلك الوجه اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فيه او غايته ما يوجد فيه اعطاء الله تعالى قدرة على الخلق
والايجاد وظاهر ان ذلك المعطى ليس على قدرته الله به حتى يكون ذلك الوجه اتحادا بخواص الالوهية
او بطريق الاشراق ولو كان كذلك الامر كما زعمه يلزم ان لا يكون ما زعمه السهروردية في افنوم العلم باطلا اولا دليل على
بطلانه مع ان العلم ليس بمؤثر حتى يكون منافيا بكون الله مؤثرا فقط فالحق ان الوجه الخامس مغاير للاتحاد و
الحلول مع بطلانه ايضا لما قررناه واما السادس فكلامه فيلسوفيا باطل من اصله الا انه لم يرد في الشرع اطلاق
على الله مع وعلى عيسى وبنيه واطلاق ابن الله على عيسى عليه السلام واسماء الله مع وكذا اسماء النبي عليه السلام نعرفه
محتاجة الى الاذن الشرعي وما نقل في الانجيل اه معارضة لعدم حصول ذلك مع في بدن عيسى عليه السلام
بانه مع لو لم يكن حالا في بدن عيسى عليه السلام لما وقع ذلك في الانجيل وقد وقع فيه عرفا حاصل الجواب انما كان ذلك

فصل الانجيل

هو ما نقل من الانجيل اي اصل الانجيل لا من فصل الانجيل
الذي بايدينا فان ذلك كذبة كلام المسيح فافهم منه

للحلول المنقول مخالفا لما اقتضاه البرهان القاطع وجب تأويله بان يجعل الاب استعارة تمثيلية
تشبيها لشان ربه معه بشان الاب مع الابن في كمال الاختصاص وبان يكون اطلاق الاب عليه
على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا على اطلاق الاب على المبدء بمعنى الرب هذا ان لم يكن
الاب في قبيل المشابهات واما ان لا فهو خارج عن الكل كسائر المشابهات فما ان يعترض عليه الا
وله السلف رحمهم الله او يأول بنا ويلات وذلك لان هذا المنقول على تقدير صحته من قبيل المشابهات وقد ثبت
ان العلماء رحمهم الله يأولونها بما علم من الدليل القاطع فلا بد ان يؤول المذكور بما ذكروه السابق
فقوله وانت تعلم اه جواب عما عساه يمكن ان يقال كيف يصح التأويل المذكور وحاصل الجواب ان غايته كونه من
المشابهات وقد اولها البعض بتأويلات صحيحة فكذا المنقول المذكور هذا وحقق قوله وانت تعلم اه فلو ما قالوا
في الجواب عن المعارضة والتسليم يستلزم استدراك التوجيه الاول جزما ان هذا التوجيه بشوبان التوجيه المذكور
الاول ليس على تقدير كونه من قبيل المشابهات وهو خلاف الواقع فالوجه ما اشرنا اليه فكذا يكون التوجيه الثاني
على تقدير كونه من المشابهات مع انه مبني على اصطلاح القدماء المعروف فيما بينهم فعلم هذا جاز لك ان تجعل قوله و
فلو ما بالنظر الى التوجيه الاول فقط وانتبه ظ وذهب غلاة الشيعة اه اشار به الى ان المقصد
رد هذه بضه كما قصد به رد النصارى ولم يذكر وغلاة المتصوفة ابضه على ما صرح به في المواقف ولم يذكر
مذهب غلاة المتصوفة لاشتراكهم مع غلاة الشيعة فيما ذهبوا اليه نعم بل هم اخبث منهم فلذا اكتفى بذكر
غلاة الشيعة ه قال في المواقف المخالفة عدم الحلول والاتحاد ثلث طوائف الاولى النصارى الغالية النصيرية
والاسماعيلية في غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد ومنهم من يكفر
الحلول والاتحاد اذ الكفر يشعر بالمغايرة ولكن لا نقول بتبدد المغايرة وهذا العذر ساقط فيجاء من ذلك انهم فلذا
اكتفى بذكر غلاة المتصوفة في هذا المقام هو لاشارته الى رد الطائفتين المذكورتين ايضه وان اكتفى بذكر واحد منهما
وانت تعلم ان الظهور غير الحلول اه اشارة الى ابطال مذهبهم بغير ما افاده البرهان القاطع بان مدعاهم
حلول الله تعالى في علي واولاده الكاملين وهذا مع بطلانه بالبرهان القاطع بناقضه ما قالوا فانه لا يمتنع ظهور
في الصور الجسمانية بتجريل في صورة دحية رضي الله عنه لانهم اذعنوا بحلول وصوروا بالظهور والظهور مغاير
للحلول لان في الظهور يكون الصورة الظاهرة صورة للظاهر لا للمظهر وليكن الحلول اذ الصورة الخ هذا
فيه صورة المحل لا صورة الحال فتصويرهم بذلك قرينة على انهم اردوا بالحلول الظهور ولا شك في بطلانه جدا
اذ يلزم ان يكون صورة علي مثلا صورة روحانية لله تع ويلزمه انكار وجود علي واولاده الكاملين وفساده بديهي
مع وجود صورهم بين الخلق بنوع مدبرة واكلهم وشربهم وغير ذلك من خواص الانسان وكذلك يحتاج الى
الصورة الروحانية بداهة فهؤلاء الغلاة اشنع فسادا من النصارى لانهم وان خالفوا مقتضى البرهان القاطع لكنهم
لم يخالفوا الواقع في الوجود الخارجي لاعترافهم بوجود عيسى عليه السلام ولا كذلك غلاة الشيعة وغلاة المتصوفة

فانهم

بالتأويل السابق

الى هذا عاد الضمير

كما في تصوير جبرئيل بصورة دحية

فان الصورة صورة روحانية

كما خالفوا مقتضى البرهان القاطع خالفوا الواقع في الوجود والاشارة الى ان ذلك مقصوده ههنا وصفهم
بالغلاة ودعا عليهم باللعنة ركبس مقصوده في هذا المقام توجيه مذهب تلك الغلاة بالظهور وكذا توجيه
مذهب غلاة المتصوفة بذلك الظهور بحيث لا يلزم فيه محذور عقلي كما توهمه الفاضل المحشي ثم
ثم اورد عليه بان بعض المتصوفة قائل بالحلول قطعا وبان هؤلاء الغلاة اوادوا بتلك الصور الصور الظاهرة
على واحد كصورة على واولاده لا الصور المرئية التي تراءى لبعض الاشخاص فتنظيرهم الى
ظهور جبرائيل في دحية فاسد فمذهبهم باطل وان اراد بذلك توجيه مذهب الفريقين بان مرادهم كون الموجود
مظاهر للتجليات مع كونه غير مرضي عنهم عند الصوفية ففيه ما فيه وغيرها غير صحيح لان ذلك لا يتم على مذهب غلاة
الشيعة انتهى وكل ذلك من ضيق العطن واساءة الظن بالمحقق وعدم فهم مراده وقد اشرنا الى تحرير مراده
بحيث لا يرد عليه شيء من الاوهام المذكورة فتدبر وبالله التوفيق قال المص ولا يقوم بذاته حادث اورده عقيب نفي
الحلول للاشارة الى ان الحلول في شيء امر يستلزم قيام الحوادث بذاته مع فساد هذا اللازم ودليل على نفي الحلول له
هذا ثم المراد بالحادث الموجود الخارجي اذ لا يطلق الحادث على المعدوم والامر الاعتباري فاذا في المواقف ههنا في تحرير
محل النزاع ما حاصله الحادث هو الموجود بعد العدم وآما ما لا وجود له ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له
حادث فثلثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته الا ابو الحسين من المعتزلة فقال يتجدد العالمية
فيه بتجدد المعلومات الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا في العقلية الثالث السلوب فما نسب
الى ما يستحيل اتصافه به الباري تع يمتنع تجددها كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان نفي
سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تع موجود مع كل حادث ويجوز عدمه فهو المعنى اذا عدم الحادث
فقد يتجدد له صفة سلب بعدما لم يكن اذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تع محل الحوادث اي الامور الموجودة
بعد عدمها فنفته الجمهور من العقلاء وقال المجوس كل حادث هو من صفة الكمال فاثم به تع والكرامية كل حادث يحتاج
اليه في الايجاد فقيل هو الاوادة وقيل هو قوله كن واتفقوا على ان ما يقوم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته
فهو الحوادث يسمى محدثا فرقا بينهما انتهى فظهر ان المراد بالحادث ههنا هو الموجود بعد العدم وعليه بنى الفاضل
تعليله فحكمه ما في قوله لان ما يقوم بذاته عبارة عن الحادث الموجود بعد العدم الصفة الحقيقية الموجودة اي
فلو كان ذلك القائم بذاته تع حادثا لكان خاليا عنه في الازل مع كونه صفة كمال فيلزم خلوه تع عن صفة
الكمال وذلك الخلو لكونه منافيا للوجوب الذاتي الموجب لخروج جميع الكمالات الى الفعل فنقص يستحيل عليه تع
وآورد عليه بقوله وهذا انما يتم اه حاصله انا لا نسلم ان كل ما يقوم بذاته تع من الصفات الحقيقية يجب ان يكون
صفة كمال حتى اذا خلا عنه في الازل يلزم الخلو في الازل عن الكمال فلم لا يجوز ان يكون له صفات حقيقية
لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها فح لا يلزم في الخلو عنها خلو عن صفة الكمال هذا ما قرر لاثبات بطلان
هذا السند لاتفاقهم على ان الصفات الحقيقية له تع صفات كمال قطعا وان مثله نقص يجب تنزيه الله تع عنه والتعبير بكلمة

ا ومثل الله وذكر الوجود م

ا ذا الدالة على التحقق بدل على ما ذكرنا فافهم

ظ ٢

ا ي الذي هو الظهور
بسبيل الاتحاد او الحلول

ا ي في الازل

ا ي الكمال

ا ي في الازل م

ا ي الصفة

ا ي الكمال

ا ي الصفة

ا ي الكمال

ا ي الصفة

ا ي الكمال

واورد عليه اي على هذا الدليل اه حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تع لا بد وان يكون
من صفة الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها في الازل لكن لا نم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا
لو امكن حصولها في الازل ولم يحصل لكنه مم لجواز ان يتصف الواجب تع بشروط معدة بان يكون كل سابق
منها شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروط الغير المتناهية فيكون كل صفة كمالا في وقتها لا قبله
ومثل هذا ليس بنقص اذ النقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع فغاية ما لزم
لزم ح الخلو عن كل فرد من الكمالات المتلاحقة الممتنع حصولها في الازل لا الخلو عن الكمال المشترك بين جميعها
بل يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده ازلا وابدا على قياس ما قاله الحكماء في الحركات الفلكية فاندفع ما قيل
في الجواب عنه بان خلو الذات عن كل فرد من الكمالات يستلزم عدم اتصافه تع ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو نقص
في حقه تع بل يجب اتصافه تع بكل كمال في جميع الاوقات والاحوال انتهى لان وجوب الاتصاف في جميع الاحوال
والاوقات مم خصوصا اذا كان حصول تلك الافراد في الازل ممتنعة كما ههنا مع ان الواجب ح هو الاتصاف بانه
بالكمال المشترك ليس الا وكذا ما قيل من انهم صرحوا بانه تع ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الكل المانع على انه اذا كان حصول
تلك الكمالات بطريق توقف بعضها على بعض كان صدورها عن الفاعل بالايجاب فلا يكون كل من الكمالات
المتوقعة حتى يكون هذا الكلام منافيا لذلك المنقول ~~على ان ذلك~~ وبهذا يندفع ما قيل ايضا من ان كلا من
القولين يتوجه ههنا اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته تع مستندة اليه تع بطريق الاختيار لامكان وجود
كل منها ح في وقت وجود الاخر ~~بل يمكن وجودها~~ وذلك لان هذا الكلام مبني على صدور تلك الكمالات
القائمة بذاته تع بطريق الايجاب فكل منها كمال وقت وجودها لا قبله ولا يمكن وجودها الا في وقته فلا بد
من ابطاله بادلة بطلان التسلسل كما يبطله الشـ واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد كان النوع حادثا قيل هذا
لا يحسم مادة الاشكال لان سند المورد لا ينحصر فيما ذكره من كون كل فرد حادثا لجواز ان يكون هنا فرد قديم
مشروط بعدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث يزول ذلك الفرد القديم وفرد اخر حادث باق الى الابد او غير باق
والقول بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم كما سبق فعلى هذا كما لا يتم الجواب الاتي ايضا من جريان التطبيق وغيره
اذ الفرد الحادث ح متناه في كل مرتبة وان لم تكن واقفة عند حد واقول لا يخفى ان مثل هذا لا يمكن في الصفات الحقيقية
الصادرة عن الذات الواجب تع بطريق الايجاب لكونها مقتضى الذات لا يمكن زوالها مع ان زوالها
نقص يجب تنزيه الله تع عنه على ان ذلك الحادث الذي كان عدمه شرطا لدوام ذلك الفرد القديم ان كان صادرا
عن الواجب تع بطريق الايجاب يلزم ان يكون قديما او مستندا اليه تع بشروط غير متناهية واستحالة الاول ظاهرة
والثاني خلاف فرض القائل فلا بد ان يكون صادرا عنه بالاختيار فيكون الواجب تع مختارا في بقاء ذلك الفرد
القديم ايضا اذ كونه مختارا ~~في المشروط يستلزم قطعا كونه~~ في الشرط يستلزم قطعا كونه مختارا في المشروط فيكون
ذلك الفرد القديم صادرا عن المختار وقد اتفقوا على امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار والحاصل ان ذلك

الفرد

كفوء م

كفوء

كلنبوء م

منهام

الفرد القديم ان كان صادرا عن الواجب بالاختيار فمع فساده في نفسه يكون خارجا عما نحن فيه وان كان صادرا
عنه بالايجاب فلا يمكن زواله بحدوث حادث اخر بعده الا بشروط غير متناهية فيجري برهان التطبيق وغيره
في تلك الشروط فيتم الجواب الاتي قطعا وعدم تمامية الجواب السابق ح غير مضر لانه فاسد في نفسه كما حكم به الشـ
فظهر من هذا البيان ان قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه تام في ذات الواجب تع وما يقتضيه ذاته من الصفات
الذاتية وغير تام في قدم الجواهر الممكنة على زعم الحكماء اذ يجوز ان يكون كل منها مشروطا بعدم ممكن حادث فاذا زال
الشرط زال المشروط ففائدة ما عندهم استناد ذلك الحادث الى الواجب تع بشروط متعاقبة غير متناهية وذلك ليس
بمح عندهم وان كان ذلك باطلا ايضا ببرهان التطبيق وغيره فاعلم هذا المقام قلت انت خبير بفساد ذلك
كما سلف من ان المراد من قدم النوع ان لا يزال فرد من الحادث وظاهر ان الافراد اذا كانت غير متناهية فلا شك في دوام
فرد ما من الازل الى الابد هذا ولا يخفى ان مجموع الافراد باسرها اذا كانت حادثة كما هو المفروض يكون المجموع حادثا
ايضا اذ لا يغاير حكم الكل في مثله حكم الاجزاء يشهد بذلك ما قرروه في برهان اثبات الواجب من انه اذا كان كل واحد
من الممكنات الاحاد الغير المتناهية ممكنا كان المجموع ممكنا والحق ان فرض حدوث الافراد يستلزم فرض حدوث الجميع
ولذا قال [illegible] في شرح المقاصد في تأييد الجواب المذكور من انه اذا كان في الازل خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
الحادث في الازل يلزم ان يكون الواجب ناقصا هذا والمراد من الصفة ههنا اه جواب عن سؤال اورده الكرامية
ونقل مثله عن الامام الرازي قال في شرح المقاصد نقلا عن الامام القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع
الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه باللسان اما الاشاعرة فلقولهم ان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه
بعد ما كان قادرا عليه وفاعلا له مبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة
فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يريد وجوده او عدمه والسامعية والبصرية لما يحدث من الاصوات
والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين منهم واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تع
اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية ~~وهم لا يقولون بوجود كل~~ انتهى وحاصل الجواب
ان ليس المراد من الحادث ما هو الاعم من الصفة الحقيقية بل المراد منه هو الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة
كالعلم والقدرة والارادة او لم يكن لها اضافة اصلا كالحيوة ولذا قالوا ههنا في تحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة
اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تع التغير في القسم الاول قطعا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما
القسم الثاني فيجوز فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه هذا قال شارح التجريد ههنا الادلة المذكورة
لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تع مطلقا من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء
انتهى فلعل تأخير الشـ تحرير محل النزاع الى هذا الموضع مع ان المناسب ان يشير اليه قبل الاستدلال عليه لاجل الاشارة
الى الجواب عن اعتراض شارح التجريد على الدليل المذكور بجريانه في النسب المتجددة كما يشير اليه بقوله لا يقال لانا نقول

ولو امكن زواله بزوال شرط فلا يمكن صح

واما الصفات الاضافيه سواء كانت افضل الاضافات كالقبليه والبعديه او اضافات الصفات
الحقيقيه ونرات الاضافات كتعلق العلم والقدرة والارادة والسلبيه والمراد بالسلبيه افضل السلوب او لا يتصور
التفصيل السابق فيها وانما قال في الجملة اذ لا يجوز التبدل والتغير في جميع الصفات الاضافيه والسلبيه اذ من الصفات
الاضافيه ما لا يجوز تجددها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا من جملة السلوب سلب الجسميه والجوهر ونظائرها
وقد سبق انه يستحيل التجدد في امثالها وذلك لان التبدل والتغير فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه
او تعلق الاضافه بعنى انها نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين فيما نحن فيه وهو طرف ما اضيف اليه فان البصر مثلا
يوجد وتتغير ذاته من العدم الى العدم فيحدث تعلق صفة البصر فيها ثم يتجدد ذلك التعلق ثم تتغير ذات البصر من العدم
الى الوجود لا في ذات المبصر ولا في صفة بصر وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره الا يرى ان المتبدل في المثال المذكور
هو المناسبة والمتناسبان اللذين اضيف اليهما المناسبة والمتناسبان لا نفس تلك النسبة الواقعة بين المتناسبين
والمتناسبان وان امكن تبدلهما وتغيرهما بالحركة الوضعيه في مكانهما لكنهما ما دام ساكنين لا يتغيران ولا يتبدل عنهما
يتصف بالتناسب والتناسبان بالاتصاف الاعتباري وذلك لا يقتضي التغير في ذاته فكذا فيما نحن فيه ايضا هو الاتصاف
ذاته وصفته الحقيقيه بالوصف الاعتباري ومثله لا يكون تغيرا وتبدلا قطعا هذا مراده وان غفل عنه واما ما قيل من
ان ما ذكره انما ينفع فيما اذا كانت الاضافه متأخرة مسببه عن تغير المضاف اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت
سببا منفذا لتغير المضاف اليه كتعلق القدرة بالتأثير وان جعل الارادة والقدرة بالتأثير الذي هو فعل الله تعالى
المعلل عن العلة التامة وتحقق احد النقيضين اعني الخالقيه بدون الاخر اعني المخلوقيه بأباه تمثيله بمخالفة زيد
مخالفته ولا يجدي ايضا حمل الحصر المذكور على الاضافة بالنسبة الى تغير شيء اخر غير المضاف اليه كتغير الزمان
قبل وجود المقدور العالم حتى يوجد التغير فيه فلا يحسم مادة الاشكال فلا مخلص الا بان يجعل الباء في قوله بتغير
ما اضيف اليه للمصاحبة لا للسببية والمعنى ان حدوث الاضافات مع حدوث المضاف اليه سواء كان الاول سببا للثاني
كما في تعلق القدرة او مسببا عنه كما في تعلق السمع والبصر اتفاقا فليس بشيء لان القدرة اذا تعلقت في الازل بوجود
فذلك التعلق انما هو بوجوده الذي لا يزال فليس التأثير موجودا في الازل حتى يلزم التخلف وتحقق احد النقيضين بدون الاخر
وهذا واضح وان خفي عليه ولا حاجة لدفعه الى حمل الحصر على الاضافة على ما زعمه بل الحصر المذكور اضافي بالنسبة الى تغير الذات
على ما هو صريح كلام الله ثم ان الله قد اعترف انفا بقوله في الجملة ان بعض الاضافات غير قابل للتغير والتبدل فالاسرع
على ان الظاهر ان للقدرة تعلقين ازلي وحادث ولا شك في تجدد التعلق التالف وكذا كل صفة التكوين الصفة عند من يثبتها
فالحق ان كلمة الباء في قوله بتغير ما اضيف اليه للمصاحبة لا لما ذكره بل لان الاضافة تقتضي المصاحبة قطعا
ومع ذلك لا يخلو عن السببية لحدوث الا التبدل والتغير في الصفات الاضافيه فان تغير المضاف اليه يسبب في الخارج تغير
الصفات الاضافيه فلا حاجة الى ما قاله اخرا من ان التأثير يكون فيه بين المتأثيرين متأخرا عن الطرفين قطعا فتصح السببية
المذكورة هكذا ينبغي ان يفهم والصفات الحقيقيه وهم ان تغير المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقيه دون الاضافات

* منها الكفوي حيث اورد على ان هذا ان التغير فيما اضيف اليه
الاتصاف بالتناسب وتغير فيه ايضا معدود تغيرا ولا يقبل التبدل قطعا
وتغير العلم والقدرة في الخارج والتغير فيما معدود تغيرا وتبدلا
أو الاتصاف بالتناسبين حيث زعم ان المضاف اليه
وتغير العلم والقدرة في الخارج ما لم يتغير المضاف
حاصل الله بان التغير المذكور تغير اعتباري
نائب غير متكرر في جانب المضاف اليه ولا يخفى انه ضائع بين الاضافات
هو جانب المضاف اليه ولا يخفى انه ضائع بين الاضافات
الا في جانب المضاف اليه ولا يخفى انه ضائع بين الاضافات

لا يقدر

لا يقال هذا الدليل جار اه اقول الدليل هو المذكور سابقا اعني قوله ما يقوم بذاته تع من صفات الكمال
فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان خاليا عنه في الازل فيلزم النقص وهو مح وحاصله ان ما يقوم بذاته تع من الحوادث
من صفات الكمال ولا شيء من صفات الكمال بما يجوز خلوه تع عنه في الازل ينتج ان ما يقوم به تع لا يجوز خلوه عنه
في الازل وهذا الحاصل جار في الاضافات والسلوب فيلزم عدم خلوه تع عنها في الازل فيلزم امتناع تجددها
مع انه خلاف الواقع ولعل هذا هو مراد ما قيل ههنا من ان الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها
في الازل وهو نقص سهو يعني ان الدليل هو ان ما يقوم بذاته من صفة الكمال فلو كانت حادثة يلزم الخلو وهو نقص
فكلمة ما الموصولة على عمومها من الموجود الخارجي وغيره والكون صفة كمال غير ملحوظ فيها فلا يلزم اتحاد الموضوع
بالمحمول قطعا ولا يكون الجواب الاتي من جانب المستدل مضرا له لان الاستدلال المذكور مبني على ان المراد بكلمة ما الموصولة
الموجود الخارجي ولما زعم الناقض عمومها من الموجود والمعدوم منعه المستدل ثانيا والعجب من بعضهم انه بعد ما رد
توجيه القائل المذكور بلزوم احد المحذورين اما اتحاد الموضوع بالمحمول واما كون مضرا الجواب الاتي مضرا للمستدل قال
ان الدليل المذكور هو انه لو كان شيء من الحوادث الموجودة قائما بذاته تع يلزم خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما
ازليا او لا يزاليا فخلاصته ان كل موجود قائم بذاته تع فهو صفة الكمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخلو الذات عنها في وقت ما
ازليا او لا يزاليا وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقض في جميع الاضافات والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة
بذات الله تع كخالقية زيد وايجاد العالم وكذا السلوب القائمة بذاته تع من صفة الكمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخلو الذات
عنه في وقت ما فلو صح الدليل يلزم امتناع تجددها انتهى ملخصا فانظر الى ما قرره حيث اخذ الموجود في الخلاصة
ثم اجرى الدليل الخلاصة المذكورة في السلوب والاضافات وهذا غير صحيح فالحق ان مدار جريان الدليل المذكور
على عموم ما الموصولة من الموجود وغيره ومدار الجواب على تخصيصها بالموجود الخارجي كما هو مراد المستدل فالوجه
ما اشرنا اليه لانا نقول لا نم جريان الدليل اه حاصله انا لا نم جريان الدليل المذكور في جميع الاضافات والسلوب
فان بعضها مثل ايجاد العالم وخالقية زيد وكذا عدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد ~~ولو صح في الاول تركه~~
~~لان الاولين~~ ليس من صفات الكمال فالمقدمة المذكورة في الدليل من ان ما يقوم بذاته تع من الحوادث من صفات الكمال
ممنوعة وانما يكون ما يقوم بذاته من صفات الكمال لو كان من الموجودات الخارجية والاضافات والسلوب المذكورة
من الامور الاعتبارية وترك هنا ما يتعلق بالسلوب لظهوره من الاول لان كون مثل ايجاد العالم وخالقية زيد
متجددة متغيرة يستلزم عدم كون عدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد متجددة متغيرة ايضا والحاصل ان الدليل
المذكور لا يجري في جميع السلوب والاضافات وان جرى في بعضها كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر
النقائص لكن تخلف الحكم فيما جرى مم على ما يشير اليه الشارح فغايته ان الشارح ترك ههنا السلوب وفيما سيأتي
بعض الاضافات الجاري فيه الدليل كتعلق العلم لظهور قياسه على مثل سلب الجسمية في الجريان وعدم التخلف
ولا حاجة في ذلك الى حمل كلامه في الموضعين على صنعة الاحتباك لان المذكور مغاير للمتروك وبالعكس ~~وفي مثله لا يوجد~~

على زعم الناقض

كالبنور

بقرينة قوله سابقا فيجوز التبدل والتغير فيها في الجملة فافهم

بناء على ان السلوب المذكورة هنا منجدة والاضافات المذكورة في الآية غير منجدة وفي مثله
لا يوجد صنف الاحتياط بل الوجه فيه ما ذكرناه نعم الاولى ان يقول لانم جريان الدليل فيها
فان مثل ايجاد العالم اما مثل ايجاد العالم مع عدم ايجاده فلا يجري الدليل فيها لعدم كونها من صفات الكمال
واما مثل تعلق العلم وسلب الجهة فالدليل جار فيها لكن حكم المدعى غير مختلف عنها لعدم خلو الذات عن
عنها في وقت لكن بعد وضوح المراد لا ينبغي ان يناقش بمثله خصوصا على مثل الف المحقق وبهذا البيان اند
اندفع ما قيل ايضا من ان الجواب المذكور غير جار في مادة الاشتراك اذ لا شبهة في كون تعلق الحادث للسمع والبصر
كمالا خصوصا على القول بان تعلقها تحادث في العالم وان انفهم من العلاوة الاتية ما يدفعه ومع ذلك فالاولى
في الجواب ان يقال لانم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات والسلوب ما ليس بكمال كالمخالفة وعدم المخالفة
وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم فلا يجري الدليل فيها ومنها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر بالموجود
وسلب الجهة ولا يجري في الاولين اذ لما امتنع حصولها لم يكن خلو الذات عنها نقصا في الازل نقصا ويجري
في الاخيرين ولا يتخلف حكم المدعى فيه انتهى اذ لا حاجة الى تخصيص الازل بالتفصيل لان هذا التفصيل مراد ان هنا كما عرفت
ثم ان كلامه انه هنا مبني على ان الكمال ما يكون موجودا خارجيا وما ليس كذلك فهو ليس بكمال فكما ان ايجاد العالم لنفسه
ليس بكمال كما يظهر من كلامه كذلك تعلق السمع والسلوب ليست بكمالات واما ما ذكره اخرا من ان جريان
في بعض السلوب غير مضر لعدم تخلف حكم المدعى فيه فهو كلام على سبيل التنزل في حاصل كلامه ان الدليل غير جار
في السلوب والاضافات ولو سلم جريانه في بعضها مما ليس بمنجدة فحكم المدعى غير متخلف فيه هكذا ينبغي ان يفهم

فان مثل ايجاد العالم الخ قد تقدم ان مثل ايجاد العالم لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الباري تع
اذ ما يتصف به الباري تع لا بد ان يكون من صفات الكمال اقول لانم ان ما يتصف به الباري تع لا بد ان يكون
من صفات الكمال وهل الكلام الا فيه بل انما يكون ذلك من صفات الكمال اذا كان موجودا واما اذا كان من الامور
الاعتبارية فليس بكمال ولا نقص لان كلا منهما من عوارض الموجود فلا حاجة في دفعه الى المعارضة فان قال لو لم يكن
من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لانه في الازل بل في كل زمان سابق على الايجاد للتمكن بامكان ايجاد
العالم قبل وجوده بالف سنة او ازيد وكذا يمكن خلق زيد قبل وجوده بالف سنة او ازيد كما اشار اليه الشارح
المحقق قلت في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك الخلو عنه في الازل مع جواز الاتصاف به فيه نقصا بالاتفاق وقد خلي عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب
الاتصاف به فيه نقصا بالاتفاق وقد خلي عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب
على ان كل ما ينصف به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى مردود لان المنع الذي اشرنا اليه كاف في دفعه
على ان المعارضة المذكورة توجب مقابلة باصل الدليل على ما ينبغي تبيين بكلام شارح المقاصد فلا يتم
ان يعود ويقول لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الباري تع بل لا بد في دفعه من المنع المذكور
هذا بل قد ندعي ان نترقى من منع كون مثل ايجاد العالم كمالا الى الاستدلال على عدم كونه كمالا بمعنى انا ندعي

عدم كونه

لانه مثله من كمالات الواجب تع

العارضة صفحة الحنبلي

كان

فجاز الشيء عند بالشيء خصه نقيض ولذا فسر بالنقيض

عدم كون مثل ايجاد العالم وخالقيته زيد كمالا اذ لو كان مثل كل منهما كما لا يخلو عنهما في الازل نقصا واللازم
بط بل الخلو عن مثل كل منهما كمال كما يظهر وذلك فما استشار ع فيه ونفرده بالقدم الزماني كما استأثر هو به ونفرد
بالقدم الذاتي فانه فيه متفرد بكل من القدم الذاتي والزماني فكماله فيه انما هو بالتفرد بهما فكيف يكون مثل ايجاد العالم
والصفات الذاتية له فيه داخل في التفرد بالقدم الزماني دون التفرد بالقدم الذاتي لانه عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير ليس الا هكذا ثم ان عدم الخالقية في الازل لا يزول بالخالقية فيما لا يزال لان المزايل به انما هو عدم الخالقية
مطلقا لا عدم الخالقية في الازل ولا يلزم من سلب المطلق سلب المقيد فهو نقيض يعدم الخالقية في الازل على
كل حال وان زال عدم خالقية المطلقة بخالقية زيد مثلا ووجهه ان سلب المطلق اخص من سلب المقيد ولا يلزم
من زوال الاخص زوال الاعم هذا وبهذا البيان ظهر فساد ما قيل في تقرير قوله بل قد تدعى اه فانه لو سلم ان مثل ايجاد
العالم من صفات الكمال في الجملة لكن لا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان الخلو عنه
في الازل كمال فكيف يكون الايجاد فيه كمالا انتهى وما قيل ايضا اذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا وانصف الواجب بها
ايضا لزم النقص في الامس وهكذا في اي فرض الانصاف لزم النقص قبله انتهى لان كلا منها مبني على كون
مثل ايجاد العالم وخالقية زيد من صفات الكمال واني يكون ذلك ولا يقول به اذ ايضا فافهم هذا على انه
يمكن ان الظاهر ان مراده انا لو سلمنا ان الخلو عن مثل ايجاد العالم في الازل ليس بكمال بناء على ان الكمال ما هو صفة
حقيقية وعدم ايجاد العالم في الازل ليس بصفة حقيقية فلا يلزم ان يكون ذلك الخلو بقسميه المذكورين نقصا
اذ لما كان وجود العالم في الازل ممتنعا فلا يكون ذلك الخلو عن عدم ايجاد العالم في الازل نقصا لعدم شمول
النقص وان لم يكن مثل عدم ايجاد العالم في الازل كمالا ولا نقصا فلا يكون مثل الايجاد والمذكور فيما لا يزال
كمالا ولا نقصا لان كلا من الكمال والنقص انما هو من صفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية فعلى هذا
يكون هذا الكلام ايضا نائيا بعد منع كون مثل ايجاد العالم من صفات الكمال كقوله بل قد تدعى اه كما قرروناه لكنه
لما امكن ان يورد على هذا القول بانه كيف يصح دعوى ان الخلو عنهما في الازل كمال اذ لا فرق بين عدم الايجاد
والايجاد وفيما لا يزال فاذا كان الاول كمالا يكون الثاني كذلك لا تنزل عنه وقال على انه يكون اه وحاصله كما عرفت
سلمنا ان الخلو المذكور ليس بكمال لكنه ليس بنقص ليكون الايجاد وفيما لا يزال ايضا كمالا ولا نقصا ثم انه ا
بس هذا الكلام فرارا من الورود بما اورده سابقا فان الدليل المذكور انما ينتج اذا لم يكن صفة لا كمالا ولا
ولا نقص في وجودها وعدمها بل مقصوده تحقيق المنع السابق كما اشرنا اليه واما ايراده السابق فقد دفع
فطعا بان المراد في الصفة ههنا هو الصفة الحقيقية ولا يوجد في الواجب صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها
وقد اشار الى هذا المعنى ههنا هناك بكلمة اذ الدالة على التحقق واما اذا كان فيه صفة لا كمال ولا نقص في وجودها
وعدمها فهي صفة اعتبارية نسبية كالايجاد والعالم وعدمه كما ظهر من تقرير هذا ولله در المحقق حيث انشأ وقضا
لا وفع ما اورده سابقا لكن لما كان هذا الكلام هادما للدعوى المذكورة المشبهة بالاستدلال والمذكور صدق بالامكان

وعلى الله التكلان

وبهذا التقرير ظهر اندفاع ما قيل في التقرير بعني لو سلم ان مثل ايجاد العالم فيما لا يزال كما ذكر في بيان الدليل فهو مما
اذا لم يراد فيه مقدمة المستدل والخلو عن صفة الكمال في الازل نقص مع امكان الاتصاف به في الازل وظاهر ان الاتصاف
في الازل بايجاد العالم ممتنع فالمقدمة المذكورة حين الجريان ممنوعة ثم اورد المعلق عليه بان الصفات الحادثة التي
جاز عدم اتصافها به مع ثبوتها كذلك في كونها ممتنعة في الازل فيكون كل منهما كمالا كايجاد العالم فلا يتم الدليل لجواز
علم الخصم فالوجه ان مراده انا لا نسلم امتناع كون ايجاد العالم كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو
عنه في الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال لا نقص ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص لعدم امكان
وجود العالم في الازل فلا يرد على هذا التقرير شيء الا ان فيه اشارة الى ورود ما اورده سابقا ولذا صدر
بالامكان انتهى ملخصا ولا يخفى ما فيه من الاضطراب والفساد اذ كيف يتصور للمجيب ههنا تسليم ان مثل ايجاد
العالم كمال ودفع النقض بالتجدد المزبور ثم لو فرضنا صحته فلا يمكن للخصم قياس سائر الحوادث بمثل ايجاد العالم
لان ايجاد العالم في الازل ممتنع بمقتضى البراهين القطعية ولا كذلك سائر الحوادث بعد وجود العالم فانها منوطة
بارادة الله تعالى فقط ثم ما اختاره في التقرير لا يخلو من انتقض وعدم الارتباط الاضطراب والانحراف
وفي عدم ارتباط هذا التفريع بقوله بل قد ندعي فالحق في توجيه هذا الكلام ما وجهنا ذكرناه بحيث يندفع به
البراءة السابقة لكن لما كان مبنيا على عدم تسليم عدم كون الخلو في الازل عن ايجاد العالم كما لا صدر بالامكان
وعلى الله التكلان وامّا ما قيل فانه صدر بالامكان لئلا يشارع الاضعف فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي
كون ايجاده فيه اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذا لقدم انما تؤثر على وفق
الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به وبنى عليه رد دليل الفلاسفة
على قدم العالم اهـ فليس بشيء لان غايته ما صرح به انه هناك كون تعلق الارادة بوجود العالم فيما لا يزال ازليا
متمما لوجود علة التامة تعلقه بوجوده اللا يزال سواء كان كافيا في ذلك ام لا فلا جرم احتاج الى تعلق حادث كما حققناه آنفا
وان تفطن به هناك اولم يكن كافيا واحتاج الى تعلق آخر حادث على ان يكون التعلق الاول مخصصا للتعلق الثاني
كما اختاره المصنف في المواقف وفي البين انه لا يلزم من ذلك كون الايجاد ازليا ان ضعف الايجاد الازلي كون وجود العالم
لان كون الايجاد ازليا يستلزم كون الموجودات ازلية ولا يصح بمثله انه كيف وهو بصدد رد دليل الفلاسفة
وان اراد القائل ان كون الايجاد ازليا كون تعلق الارادة ازليا مع عدم استلزام مساعدة لزومه بل مع عدم مساعدة
لفظ الايجاد عليه يكون خارجا عما كان كلام انه فيه من الاوصاف الاعتبارية المتجددة اذ الايجاد الاولي بهذا المعنى
غير صالح للتبديل كتعلق العلم والقدرة الازلي فالوجه في رده التصدير بالامكان ما حققناه فتدبر وبالله التوفيق
وما يقال اه معارضة لقوله فلا يكون عدم ايجاده في الازل اه واثبات لكون عدم الايجاد في الازل
نقصا بان بقاء امكان كل ممكن لازم لما هيته حادثا كان او قديما والا لزم الانقلاب فلم ارتفاع الامكان الى الواجب
او الوجوب وهو باطل قطعا فيكون امكان العالم ازليا وازلية الامكان تستلزم امكان الازلية اي امكان ان يوجد في الازل
فيكون العالم

على الخصم ان الخلو عن الايجاد في الازل ليس بكمال ولا نقص والمقصود ان العالم ليس بكمال وفي البين قطعا فلم يخف ان منشأ ذلك مما ذكرنا هنا وانتفاع الآباء ذكرناها وآخرى لم يتعرض لها هنا نعم في فعلية هذا غبار ما لا يخفى لانها نشأ فاكيف وفيها ما لا يخفى على المتأمل العارف بالحكمة

المخلص زعم ان الحادث لا يجب ان يكون مسبوقا بالعدم الزماني بل يكفي فيه سبق العدم الذاتي وهو ان يكون الشيء في حد ذاته بحيث يجوز عليه العدم وان وجد بالغير وهذا المعنى متحقق في الحوادث التي لا تزال وان كان وجودها بالنظر الى علتها التامة واجبا بالغير وهذا المعنى متحقق في الايجاد الازلي ايضا لان الايجاد الازلي ايضا ممكن بالنظر الى ذاته وان كان واجبا بالغير بالنظر الى علته التامة وهي ارادته الازلية المتعلقة بايجاد العالم فيما لا يزال وهذا المعنى كاف في صحة تعلق الارادة الحادثة بايجاد العالم فيما لا يزال ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بايجاد العالم فيما لا يزال في وقت حادث معين وهذا هو الذي اشار اليه المصنف في المواقف بقوله وفي البين انه لا يلزم من ذلك كون الايجاد ازليا ان ضعف الايجاد الازلي كون وجود العالم لان كون الايجاد ازليا يستلزم كون الموجودات ازلية ولا يصح بمثله انه كيف وهو بصدد رد دليل الفلاسفة وان اراد القائل ان كون الايجاد ازليا كون تعلق الارادة ازليا مع عدم استلزام مساعدة لزومه بل مع عدم مساعدة لفظ الايجاد عليه يكون خارجا عما كان كلام انه فيه من الاوصاف الاعتبارية المتجددة اذ الايجاد الاولي بهذا المعنى غير صالح للتبديل كتعلق العلم والقدرة الازلي فالوجه في رده التصدير بالامكان ما حققناه فتدبر وبالله التوفيق

وما يقال اه معارضة لقوله فلا يكون عدم ايجاده في الازل اه واثبات لكون عدم الايجاد في الازل نقصا بان بقاء امكان كل ممكن لازم لما هيته حادثا كان او قديما والا لزم الانقلاب فلم ارتفاع الامكان الى الواجب او الوجوب وهو باطل قطعا فيكون امكان العالم ازليا وازلية الامكان تستلزم امكان الازلية اي امكان ان يوجد في الازل فيكون العالم

فيكون العالم ممكن الوجود في الازل فيكون عدم الايجاد في الازل مع امكان الايجاد فيه نقصا وقوله ليس بشئ جوب
عنه بمنع الاستلزام المذكور متندا بجواز ان يكون امكان وجود الممكن بالنسبة الى وجوده اللايزالي لا بالنسبة الى الوجود
الازلي فيكون ممكن الحدوث ممتنع القدم فازلية الامكان لا تستلزم امكان ان يوجد في الازل ولفوق المنع المذكور عبر عنه
بقوله ليس بشئ وهذا مبني على ما ذهب اليه القوم فان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وأعترض عليه
شارح المواقف بعد تقرير دليل القوم على ذلك بان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو ما نعا من قبول
الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان
الازلية فتعين فيما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى واعترض عليه ايضا في امور ذكر العلوم
بما حاصله ان الظرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها اعني قوله
في شئ ان كان ظرفا لعدم المنع كان معناه لا يمنع في شئ منها فيكون هذا عين ازلية الامكان لا امكان الازلية
مع ان مقصوده بيان وجود الثاني وان كان ظرفا للوجود كان معناه لم يمنع من اتصافه بالوجود الذي في الازل
وهل الكلام الا فيه فيكون عين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب ثم نسلم ان وجوده في كل من اجزاء الازل
ممكن لكن يجوز ان يكون ذلك الوجود الممكن هو الوجود اللايزالي فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا اقول
واقول تؤيد ما قرره ان الامكان وان كان لازما لماهية كل ممكن لكن الوجود غير لازم لها لان ماهية لا تقتضي
شيئا من الوجود والعدم ولذا اتفقوا على ان الوجود زائد على ماهية الممكن فاش في الخارج فمجرد ازلية الامكان لا تقتضي
امكان الازلية ولا تستلزم التساوي بينهما فتوجد وجوده الممكن لكن لا يلزم ان يكون في الازل وبسبر ان مقتضي
الماهية لا ينخلف عنها بخلاف ما لم يكن كذلك وبهذا اندفع ما اورد على الشارح في شرحه المذكور فان الظرف المذكور
اذا كان ظرفا للوجود لا يكون هو المتنازع فيه ازلا بينه في ان وجوده في كل حد من حدود الزمان الغير المتناهية
ممكن ولئن اذا كان ظرفا للمنع ولم يمنع عن الوجود في شئ من اجزاء الازل امكن الازلية لا بدلا فقط بل ومعا
ايضا امكن الازلية ولا نشاز اليه تعرض السيد بالمعية انتهى وذلك لان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة
فلزوم ان وجوده في كل حد من حدود الزمان ممكن ولا نسلم انه اذا لم يمنع في شئ من اجزاء الازل امكن الازلية بل
غايته لا امكان الازلية وبالجملة فالامكان لازم لماهية الممكن فازلية الماهية تستلزم ازلية امكانها اللازم
لها ولا كذلك الوجود الحاصل من الفاعل فلو امكن ازلية الوجود في الازل لم يلزم النشأ المحال والمستلزم للمحال
هو وجود الممكن في الازل لا امكانه ووجود الممكن في الازل مستلزم لعدم امكانه ولا كذلك امكان ازلية الامكان
اذ لا يلزم منه شئ فالحق ههنا مع القوم وان رجحنا جانب الشريف في مبحث الحدوث على ان الشارح ههنا ما منع
بكفه قطعا ما انشرنا اليه ثم ان الفاضل المحشي لما تبع بما ذكر واراد تقرير الدليل على خلاف تقريرات الشارح

في اجزاء الازل في الاتصاف بالوجود في الجملة
وتقدم الازل فيها لا بدلا فقط
المورد هو الكاتب
وكذا الكفوي م

خدوس
ضبط م

ان الممكن كما لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم كذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا بل الوجود
انما يحصل له من امر خارج هو تاثير الفاعل فان كان ذلك التاثير فيه بالايجاب بلا شرط كان ذلك الممكن ازليا
قديما كصفات الواجب لئلا يتخلف عنه الاثر او بشرط او بالاختيار كان حادثا هو فهو ذاته قابل لجميع
الوجود والتاثير فيه فهو قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فاذا لم يشأ ممكنا فانيا وان اشتغل عنه
بسبب الغير ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لعدم قابليته للوجود لما مر وح تفرد الخلق
عن الايجاد في الاول مع امكان ان يوجد فيه لازم الكمال الذاتي الذي هو القدرة ولا لزم الكمال ليس بنقص بل هو
كمال ايضا فعلم هذا تقرير البرهان ان يقال لا شئ من الصفات الكمالات الحقيقية بحادث والا لزم خلو الذات عنها
في الاول قبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الاول بطريق صدورها عن الذات بالايجاب والخلو عنها مع
امكان الاتصاف بها نقص لا يقال هذا جار في بعض الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات
لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تاثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف بها في الاول ولا قبل تاثير القدرة
فلا يجري فيها الدليل واما الجواب في الاضافات الكمالية الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تاثير القدرة كتعلق العلم والقدرة
والارادة بالنسبة اليها بالتاثير في الاول وسلب الجسمية وغيرها من النقايص فلم يكن تخلف الحكم فيها مع فقد الامكان وجود
ويقرب الى هذا ما ذكره المولى الجامي قدس سره من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله مع كماله ازليا منفيا كما سلف كوجوده
ووحدته وحيوته وغير ذلك من الصفات التي هي كمالات اسما ثابتا معروفا على الظاهر فان كمال الاسماء بظهور آثارها انتهى ثم
قال وبهذا البيان اندفع ما اورده النساج للتجريد حيث قال لو تمت الادلة المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التفكيك
في صفاته تع مطلقا اي سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او سلبا وتخصيص الدعوى مع عدم الامور
خطأ انتهى وكان غرضه ههنا دفع هذا الايراد ايضا لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل حيث لزم من عدم كون
الاضافة كمالا مع ان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كمالا لائقا وكذا كون تعلق العلم والسمع والبصر صفة كمال
مما لا يقبل المنع انتهى ملخصا مع بعض توضيح منا ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان عدم امكان وجود العالم في الاول فلم لا يجوز ان يكون
ما هيته الممكنة مع الوجود الازلي لا يستلزم امكانه المحض فقط ويكون ازلية الامكان مستلزما لامكان الازلية اول الكلام واما ثانيا فلان غاية تقرير الدليل
فلا يلزم ان لا يلزم اكمال كمال فلم لا يجوز ان لا يكون ذلك اللازم كمالا اولا نقصا واما ثالثا فلان غاية تقرير
هو تخصيصه بالصفات الحقيقية الذاتية فبعد هذا لا يرد عليه الا ما يراد المذكور حتى يحتاج الى الجواب على ان غاية تقرير
هو بيان ان الصفات الذاتية ليست بحادثة وليس هذا محل بيانه ومثل هذا التقرير يحتج بما هو غلط فاحش منهم واما ما ذكره
فلان الكمال ما يكمل به الشئ من الصفة الامر الموجود على ما اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون ولم يسمع من احد منهم اطلاق
الكمال على الامور الاعتبارية والاضافية على ما ينبه به تتبعهم وتتبعهم وقد جاوز هذا القائل عن هذا حتى اطلق
على الصفات السلبية واما خامسا فلان ما استدل به المولى الجامي لا يؤيد ما ذكره جدا فانه جعل الاتقان والاحكام في
كمالات الصفات الالهية لا كمالات للواجب على ما هو المدعى ولم يجعل نفس الامور الاضافية كمالا اصلا للواجب ولا للصفات

ولا للصفات والاسماء فالحق واما سادسا فلان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كمالا على تقدير تسليمه
انما هو كمال للعباد لا كمال للواجب تع اذ لا فائدة في ذلك يرجع الى الله تع بل تلك المنافع عائدة اليهم على
ان الحق ان ذلك الايجاد تفضلي لا كمال له تع وقد قال الله تع ان الله لغني عن العالمين فكيف يتوهم عاقل
ان الله تع يستغني عن كمالاته فالحق ان الامور الاضافية والسلبية ليست بكمالات ولا نقايص ولذلك
ثبت التجدد والتغير فيها ولو في الجملة وان اعتراض الشارح الجديد على الادلة مندفع عنها بما اشار اليه
على ما حققناه ههنا فلا تلتفت اهوائهم بعد ما جاءك من الهدى وخذ ما اتيناك وكن من الشاكرين قال المص
ولا يتحد بغيره ~~وانما فصل بين نفي الحلول~~ اقول لعل تأخيره عن نفي قيام الحادث بذاته تع مع ان المناسب ان يجمع
بين نفي الحلول ونفي الاتحاد كما في المواقف اشارة الى ان الحلول لا يخلو عن القيام ولذا اكتفى في المواقف ههنا
بنفي الاتحاد عنه بالمعنى الاول اشارة الى ان الاتحاد بكل من المعنيين الاخيرين لا يخلو عن الحلول وان فصله
تحقيقا للمقام ومن لم يفهم حقيقة الحال قال ما قال ~~الاول~~ الاتحاد يطلق على ثلثة اتحاد والاتحاد الحقيقي
انما هو النحو الاول ~~والمطلق~~ وفي كل من الاخيرين لا يوجد الاتحاد حقيقة بل الاتحاد فيه بطريق المجاز صرح به
شارح المواقف وغيره الاول ان يصير الشيء بعينه اي بتشخصه الخاص به شيئا اخر اي موجودا من غير
ان يزول عنه شيء من ذاته او من صفاته كما في الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الماء هواء يزول عنه الصورة
المائية وهو ظ وكذا اذا صار الابيض اسود يزول عنه صفة البياض ويفيض عليه صفة السواد فقوله
من غير ان يزول عنه شيء وان كان متبادرا في زوال الجزء لكنه لكونه احترازا عن الاتحاد بالمعنى الثالث يحتاج الى
التعميم لكن قوله او ينضم اليه شيء على ظاهر المتبادر من كون المراد من الشيء هو الجزء فان ذلك لاخراج الاتحاد
بالمعنى الثاني اعني انضمام شيء الى شيء كما في انضمام الماء الى التراب وظاهر ان المنضم يكون جزءا من المجموع قال شارح
المواقف والاتحاد بهذا المعنى هو الاتحاد الحقيقي وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد
وعمرو مثلا فيتحدان بان يكون زيد عمروا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان
حاصلا قبله والثاني وثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا غيره كعمرو فح يكون قبل
الاتحاد واحد ~~وبعده~~ اخر وبعده امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده انتهى وما قيل من ان ههنا احتمالا ثالثا هو احرى
بالاتحاد منهما وهو ان يكون هناك شيئان فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما عين الاخر
ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا اخر فليس بشيء جدا لان الشيء الحاصل بعد الاتحاد ان لم يكن حاصلا قبله فهو
الوجه الثاني للشريف وان كان حاصلا قبله فهو الوجه الاول للشريف ايضا والا فهو اتحاد الشيء بنفسه والكلام
ههنا في اتحاد الشيئين وان اراد الاتحاد بالمعنى الثاني والثالث ففساده اظهر هذا وقوله عنه واليه في التعريف
الظاهر فيه عنهما واليهما ولعله قصد الارجاع باعتبار كل واحد من الشيئين كذا قيل والظاهر رجوع الضميرين
الى الشيء الاول الصائر اذ الانضمام والزوال مناسب له فلا حاجة فيه الى ارتكاب خلاف الظاهر فافهم

كفوء م

كنبوء م

وهذا ح مطلقا سواء كان في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد الممكنين او في
في اتحاد المختلفين وسواء كان الممكن من الجواهر المجردة او من الاجسام او من الاعراض او من الصفات البعد
لان اتحاد الموجودين مطلقا ح لان المتحدين ان بقيا بعد الاتحاد في الوجود فهما اثنان لا واحد
فلا اتحاد بين الموجودين وان فنيا اي عند الاتحاد فهما بعد الاتحاد معدومان فلا اتحاد بين الموجودين ايضا
كما هو المدعى وان اتحدا في العدم وان فنى احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد بين الموجودين ايضا بل هو فناء لا
وبقاء للاخر وهو ليس في الاتحاد على الذي هو المدعى وظاهر انه لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا
لكان الشيء الواحد معدوما وموجودا معا وهو خطا ثم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه يزول
وصف الوجود او العدم ثم ان المراد بالموجودين المتحدين ههنا اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او
او يكون احدهما في الخارج والاخر في الذهن لان مدار عدم الاتحاد هاهنا كون هويتيهما جزئيتين والجزئية
ظاهرة للماهية والجزئية قد تكون بالنظر الى الخارج وقد تكون بالنظر بناء على ان الى الذهن بناء على ان
الماهية الكلية في حيث حصولها في الذهن وهي وتشخصها بتشخصه جزئية قطعا والى هذا اشار صاحب
المواقف وشارحه حيث قالا هذا الحكم اي عدم اتحاد الاثنين بديهي حكم ضروري فان الاختلاف والتغاير
بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله بفني ان
التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه
في نفسه ربما يراد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهوية بعد الاتحاد وصف امر اخر غيرها فلا اتحاد
بينهما بل قد عدما وحدث هناك امر ثالث وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد الموجود
بالمعدوم بداهة والا لكان موجودا ومعدوما وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعد اثنان
مغايران كما كانا قبله كذلك فلا اتحاد والغرض في هذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بعد التطرق
المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري
فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا يعني لانا نمنع انهما لو كانا
بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل واحد منهما موجودا متحدا
بموجود اخر اثنين فقد جعلوا الحكم بامتناع اتحاد الاثنين بديهيا وما ذكرناه هو ههنا تنبيها عليه هذا
وجعل شارح المقاصد كلا منهما وجها مستقلا للحكم المذكور واورد عليه حيث قال الاتحاد المذكور ههنا
ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واخرى فالاختلاف في
بينهما ذاتي لا يقبل زواله اذ لكل شيء خصوصيته ما هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء
وأعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس بواضح في الدعوى اذ ربما يمنع الاثنينية
في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال ويورد اتحاد الاثنين الناقص ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين
فهما

فهما اثنان لا واحد وآلا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شئ
منهما كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا
اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين
كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شئ منهما موجودا فكان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا
اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين
فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لا
لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع ايضا معترضا على الدليل بعد
التحرير المذكور بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فالملازمة المذكورة ممنوعة
ايضا فلم يمكن التفصي عن المنع المذكور الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال
تنبيه بزيادة بيان وتفصيل فانت خبير بجلاء دعوى الضرورة في محل النزاع وبيان امتناع اتحاد الوجودين
ليس بواضح فامتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق انتهى وانا نقول بتوفيق الله تعالى في دفع هذا المنع الاخير بحيث
يظهر ايضا اندفاع المنع السابق ليس المراد بالوجود الذي هو نفس الوجودين الاولين على ما زعمه المانع هو الوجود
المطلق الذي هو بالنظر الى ذات الموجود حتى يتصور مثل ذلك ويمنع الملازمة بل المراد بالوجود الوجود
الخاص المنتزع للاثار الخارجية بحسب العقلاء وعادة عند الانشاء بل بحسب الوجود هو ما عبارة
عن الهوية الجزئية المنتزعة لتلك الاثار وظاهر ان الهويتين مختلفتان والهويات مختلفة بالذات و
وكذا اثارها الخارجية متخالفة متناقضة فلو فرضنا انفكاك تلك الاثار عنها فلا شك في تخالف الهويات
بالذات فعلى هذا فلو كانا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين يكون ذلك الواحد
اعدا ما لهما وحدوث ثالث والا لزم اجتماع الامور المتناقضة والاثار المتخالفة وهذا واضح لزوما وفسادا
فظهر انهما بعد الاتحاد لو كانا موجودين لكان لكل منهما بوجود خاص وهوية خاصة فيكونان اثنين لا واحدا
بداهة فعلى هذا فيندفع المنع المذكور قطعا وانما انتباه المانع من حمل الوجود على الوجود المطلق بالنظر الى ذاته وليس الكلام
فيه على ما قرر في المصادرة اولا فتدبر لو اتحد الجسم الاسود والجسم الابيض مع وجود هما الخاصين وهويتهما
وهويتهما الجزئيتين لزم اتحاد السواد والبياض ذاتا ووجودا بل يلزم اتحاد اثارهما من تفرق البصر للبياض
وعدم تفرق البصر للسواد واللازم بط بداهة لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يترتب عليه التفرق
واما ان يترتب عليه عدم التفرق واما ان يترتب عليه الحالة المتوسطة فعلى الاولين يكون فناء لاحدهما
وبقاء للآخر ان كان المترتب بعد الاتحاد عين اثره احدهما وان كان مثله كان فناء لهما وحدوث ثالث وعلى
الثالث يلزم فناؤهما وحدوث ثالث ايضا فظهر مما مر [illegible]

ولو كانا موجودين بوجود واحد هو نفس احد الاولين
فيكون فناء لاحدهما هو مثل احد الاولين او نفس احد الاولين
بوجود واحد هو مثل احد الاولين او نفس احد الاولين
الاولين كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث ص

فهو ان يقال لو اتحد الجسم الابيض والاسود وكان موجودين بوجود واحد هو نفس الوجود بن الاولين لكان
هذا الواحد قبل الاتحاد اثنين وحدوث ثالث فظهر انهما لو كانا موجودين كانا اثنين بداهة والى مثل هذا
الدفع اشار شارح المواقف حيث قال يفهم ان التغاير بين الاثنين فرضا مقتضى ذاتهما اى هو بينهما وان
وان نازع فيه الخصم المعاند هذا ولما كان دفع المنع بهذا التقرير غير ظاهر لكون الوجود ظاهرا في الوجود
بالنظر الى ذات الموجود عدل الشارح الجديد للتجريد عن الوجود الى التشخص فقال في تقرير الدليل المذكور
انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا
اثنين لواحدا اذ الفرض ان كل واحد تشخص بتشخص امتاز به عن الاخر فهما تشخصا متمايزان لواحد وان
وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال تشخصه فيكون هذا فناء
لاحدهما وفناء للاخر اوفناء لهما وحدوث ثالث ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما
بعد الاتحاد تشخصان تشخص هو نفس التشخص الاولي لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به
احد الاثنين عن الاخر وهذا تشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما انتهى يعني لو كان التشخص
الثالث نفس التشخصين الاولين لكان هذا فناء لهما وحدوث ثالث فالمنع المذكور ساقط جدا ومن
الغرائب ان بعضهم لما لم يقف على وجه عدول الشارح الجديد عن تقرير الدليل المذكور بالوجود الى التقرير بالتشخص لدفع المنع المذكور كما عرفت انفا بين سهولة ذكرا اولا كلاما طويلا لدفع المنع المذكور بما خرفا مما ذكره الشارح الجديد ثم استغرب عما ذكره ذلك الشارح في صدد العدول في الوجود الى التشخص وبحق والحق ان ذلك البعض حقيق بان يستغرب عنه لان ما قرره الشارح الجديد مع وجازته اظهر مما قرر به مع ركاكته عدم وقوفه على وجه العدول والتغيير وذلك لان الغرض ههنا الزام الخصم المعاند وما عين ادخل في ذلك والله الموفق لما هنالك واما ما اورده ان المحقق هناك عليه من ان للمانع ان يقول نختار احد الاثنين
او في حواشي الجديد م
غير الاخر كان لازما لاثنينية الشخص لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوضع كما ان امتياز ظهر
في الوجودين بامر خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما بصفة الوضع فعلم هذا
فيجوز اتحاد الشخصين ايضا كالوجودين بان يكون الشخص المعين مما يعرضه الكثرة تارة والوضع اخرى
كالوجود انتهى فمدفوع بما حققناه في صون احد الوجودين او لا يجوز على احد اتحاد الوجودين الخاصين المستتبعين
للاثنينية فضلا عن اتحاد الوجودين بوجود واحد خاص بزعم علية ان يجيب بكون الموجود المذكور موجودا واحدا
ويوجون فانما يجوز بالنظر الى الوجود المطلق فعلم هذا قدم ورود هذا المنع في صون العدول الى التشخص
لوجوه اولى فكيف يتصور اتحاد الشخصين كما تصور ذلك في الوجودين والشخص المعين لا يتصور له
عروض الكثرة تارة والوضع اخرى وانما يتصور ذلك اذا كان ذلك الشخص نوعيا واما اذا كان شخصيا
على ما هو المتكلم فيه فلو كان نفس الشخصين الاولين لكان هذا فناء لهما وحدوث ثالث فالمنع

الشخص الواحد م

هذا وما نقطن له المحقق لما ذكره الشارح الجديد فاما بعد ما اورد عليه يمكن تلخيص الدليل بحيث يندفع عنه
الشكوك بان يقال ان اتحاد بقاء الاثنينية يلزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع
كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها
وذلك لانكرم بل اثنينية في بعض الاشياء وليس هذا الاتحاد الذي نحيله انتهى يعني ان اتحدا مع بقاء هويتهما
اي ان اتحد تشخصاهما لزم اجتماع النقيضين فحينئذ ان تشخصا تشخصا اثنانا او غير فاثنين
وان ارتفع تانك الهويتان فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض ... بعد الاتحاد
وان اتحد ذاتاهما بطريان الوحدة عليهما فذلك غير مح فعلم هذا فان المراد في الدليل ان يبقيا اي المتحدان بتشخصهما
فحينئذ
فحينئذ
فحينئذ

النبرد الاول الدفع نبدلا في ذات الشئ وجوهره والنبدل الثاني التدريجي نبدلا في عرضه فالاول في جوهره او عرضه
ولم يقل في ذاته او وصفه ليشمل ذات الواجب نحو وصفاته اشارة الى ان الاسناد المذكور
لا ينصور في الواجب ووصفاته والمراد في حقه تعالى الذي يظهر من كلامه انه عمل الانحاد المنفي ههنا على
على ما يعم المعاني الثلثة اعني ما يطلق عليه الانحاد حقيقة كما في المعنى الاول او مجازا كما في الاخيرين ولعله عمم
لشمل ما يعم المعاني الثلثة لا يجدي مع ان المصرح بالنفي ازا خصصاه بالمعنى الاول لاجل تحقيق المقام فان الانحاد
باي معنى كان لا ينصور في الواجب تعالى للتناقض بينهما كما نرجم كيف والانحاد بالمعنيين الاخيرين لا يخلو عن الحلول
الحلول نفي المعنيين الاخيرين واضافة نفي الحلول في كلامها وقد اشار الشيخ المحقق الى ذلك الدخول بجعل الحلول
سابقا اعم من الحلول الاصطلاحي لكنه وان عمم سابقا مع دخول نفي الانحاد بالمعنيين الاخيرين فيه فقد عمم
الانحاد المنفي ههنا ايضا لاجل تحقيق المقام وكل ذلك لاجل الفصل ههنا بقوله ولا يقوم بذاته حادث وآما في
المواقف والمقاصد فلم يقع الفصل بينهما فلذا حملا الانحاد المنفي هناك على الانحاد بالمعنى الاول لا سيما وقع فيها
نفي الانحاد مقدما على نفي الحلول هذا فالحري للعاقل ان يطلب لكلام اخيه محملا صحيحا ويفهم تغايرا بينهما
فما قرن المتوهم في قبيل التغشية لا في قبيل التخصيص واما قيل في انه ان حمل الغيرية كلام المص على الغير المصطلح عند الاشاعرة
فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نفي المعنى الاول والثالث لان الغير بالنسبة الى المعنى الثاني ليس بمنفصل مع عموم الدليل
لانه ينفي امتناع اتحاده بما يباين الذات وبما لا يباينه في صفاته وان حمل على الغير اللغوي فيشمل ليشمل صفاته مع
نفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته مع انضمام صفاته اليه مع حقيقته واخص منحصلة موجودة في الخارج
ولا تخلص الا بان يحمل الغيرية في كلامه على المعنى المصطلح ويجاب نفي اتحاده مع صفاته بالمعنى الاول والثالث على التباينة
مع قرينة عموم الدليل وح يظهر اخلال كلامه الا تبعه فليس بشئ بل مبني على مسلمة ضلاله القديم حيث جعل سابقا
الحقيقة الواجبة المنحصلة اعم من الحقيقة والاعتبارية سواء كان تلك الحقيقة مغايرة للاجزاء ولا وقد عرفت
ان المراد في الحقيقة الواجبة ما هو الموجود المغاير لها للاجزاء المترتب عليه الآثار الخارجية وظاهر ان ذلك غير متصور
في مجموع الواجب مع صفاته اذ المجموع ههنا ليس مغايرا للواجب مع ولا لها صفاته كما لا يخفى على فطنه او في ناقل
في نقول المراد بالغيرية كلام المص الغير اللغوي سواء كان غيرا اصطلاحيا او لا فيشمل الغير المباين والذي لم يكن
مباينا فعلم ضرورة تخصيص لا في المدعى ولا في الدليل والعجب من هذا القائل ان الانحاد بكل من المعنيين الاخيرين لا يخلو
عن الحلول كيف يتصور الانحاد بالمعنى الثاني في الواجب مع وصفاته ولعمري ان مقصود هذا القائل ليس تخليص المقال
بل الترفع بين العوام والجهال والعض من الخيط المتعال اما الاول فلما مر وايضا يلزم ان يكون الواجب مركبا
او بالعكس لامتناع قصر الواجب واما الثاني اه حاصله انه لو كان الواجب مع متحدا بغير بهذا المعنى فاما
ان يكون بينهما حلول اصطلاحي بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او لا فعلى الثاني لا يكون بينهما المجموع حقيقة واضحة
منحصلة كما هو المدعى لان ذلك موقوف على الحلول الاصطلاحي وعلى الاول فاما ان يكون الواجب مع حالا في ذات

الغير

لعل هذا الحلول الاصطلاحي شامل للحلول الكائن في العرض في محل هو عرض في محل او العرض في الجوهر

في ذلك الغير وهو مناف للوجوب الذاتي فيكون محالا قطعا او محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيكون الحال عرضا بناء
على ان المحل اذا كان محتاجا الى الحال يكون الحال جوهرا ايضا كما صنع المحل المحمول الى الحال الذي هو الصورة
الجوهرية الحالة فيه واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من مجموع المحل والعرض الحال فيه حقيقة واحدة متحيزة
متحصلة اولا يتصور امتزاج العرض بموضوعه قيل وان حصل هنا وما قيل من انه اراد بالحلول الحلول الاصطلاحي
كما هو صريح كلامه فاراد بالحقيقة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان المدعى نفي مطلق الاتحاد بالغير
الثاني سواء كان الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقية كالشجر او اعتبارية كالطين والبيت وان خص الغير الثاني
بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملكية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالحس بطريق الامتزاج كالتحم بالدم
فيبقى عليه وهو السابع ايضا اذ المراد بالحقيقة الواحدة الحقيقة الواحدة مع الامتزاج بحيث يترتب عليها الآثار
كانت حقيقة جوهرية او عرضية وان المراد بالمدعى نفي مطلق الاتحاد بالغير الثاني فيدخل فيه رد الملكية ايضا هذا
فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما اي من مجموع المعروض والعارض حقيقة واحدة امتزاجية متحصلة بحيث
يترتب عليها آثارها بل المجموع امر اعتباري ليس مغايرا لاحاده كالعسكر وهذا ليس من الاتحاد في شيء
ولم يقف المراد ههنا فلا الصواب حذف قوله فلا يحصل منهما وان فيكاد يدل واللازم بط انتهى وكان عرضا اذ لما كان
المراد من الغير الغير المباين له كان ذلك الغير قبل الحلول جوهرا او عرضا قائما بشيء من الممكنات فان كان جوهرا يلزم
انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوعه الى موضوع آخر وهو خطأ البطلان
وهذا هو الاخلال الذي اشرنا اليه وآبيضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب فتأمل وافهم
هذا نتيجة ما افسد سابقا حيث لم يقف على المراد من الحقيقة الواحدة في المقام الثاني وخصصه بما عدا الواجب
وصفاته فافهم هذا الكلام ههنا وقد عرفت فساده مبناه بحيث لم ينبو بنبهة في مراداتك ههنا وعرفنا ايضا ان الغير
ههنا شامل ايضا لصفات الواجب وان المدعى ههنا شامل لنفي الاتحاد في الواجب مع صفاته ايضا وان الحلول
وان كان شاملا لصفات الواجب لمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لكنه لا يتصور فيها الاتحاد بالمعنى الثاني ايضا
وسر ان الحلول الذي تضمنه المعنى الاخير حلول معنى وان سلم كونه اعم من الحلول المعنى والاصطلاحي
فمدار الاتحاد بالمعنى المعنى على الامتزاج وهو غير متصور في الواجب وصفاته وكم من عائب قولا صحيحا وهم
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولا يلتفت الى ترهات الاوهام والله يعصمك المتفضل المنعام

انه اراد على الشق الاول من الشق الثاني اعني قوله وهو لا ستغنائه الواجب وامتناع اه ملا وحاصله
انا لا نم اسناد ذكره الواجب حالا في الاخر قوله وامتناع حلول المستغني اه نم وانما يكون ذلك حلول المستغني
محالا اذا اقتضى ذلك الحلول احتياجه الى الاخر وهو ممنوع لجواز ان لا يكون الواجب مع ذلك الغير محلا للجزء الصوري
بل حصل من المجموع حقيقة واحدة من غير احتياج الاجزاء بعضها الى بعض الآبري اه العناصر الممتزجة كل الحلول
كل في مجموعها صون نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة واحدة هي احد المراتب الثلثة هذا وهذا الله

في ذلك الغير ... فيكون الحال عرضا ... حقيقة واحدة ... ههنا ... انه اراد ... الحلول الاصطلاحي ... كما هو صريح كلامه ... الحقيقة الواحدة ... الثاني ... بالحقيقة الحاصلة ... جوهرية او عرضية ... ولذا لم ينقل ههنا فيكون الحال صفة او نقل الواجب ... لاعراضها ... مع حلول بعضها في بعض

التقرير هو المناسب لقوله سلمنا ان الواجب هو المحل اه اذ حاصله انا لا نم عدم استحالة كون الواجب هو الحال
في الاخر سلمنا تلك الاستحالة وان الواجب هو المحل اه لكن كثير من الناظرين حملوه على الايراد على الشق الاول
بانا لا نم اذا لم يكن احدهما حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل
حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر الممتزجة مع عدم حلول شيء منها في الاخر حل في مجموعها صورة نوعية جوهرية
فحصل هناك حقيقة واحدة هي احد المواليد الثلثة وانت خبير بانه مع بعده من سياق كلام الشارح على ما اشرنا اليه بعيد
في نفسه اذ انكار الحلول بين العناصر الممتزجة غير صحيح اذ لا يتصور امتزاج الاجزاء بدون الحلول بينها كما لا يخفى
واما ما قيل ذلك السند بط لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد اخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شان
المجردات على ما نص عليه الشيخ الرئيس ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات فليس بشيء لان الكلام
ههنا على تقدير وجوده لا ان مثل هذا المركب موجود نعم يكون ما ذكره الشيخ دليلا اخر لنفي الاتحاد وله
والكلام ههنا في هذا الدليل ثم ان القائل لم يقنع بهذا الهذيان وقال بعده نعم يرد على الشق الاول ان تركب النفس
المجردة مع البدن اتحاد بانضمام وليس بينهما حلول لا حلول الصفة في الموصوف ولا حلول الشيء في المكان مع عدم كون النفس
محلا للصورة النوعية الحالة في الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بان تركب الواجب تعالى مع عيسى كتركب النفس مع
البدن انتهى ولا يخفى ما فيه من الشناعة اذ لا يتصور انضمام النفس الى البدن فكيف يوجد هنا اتحاد بل غاية ما يكون
هناك تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف والعجب منه انه قرر اولا استحالة الاجتماع بين المجردات
وبينها وبين الماديات ثم تكلم بهذا الهذيان ولم يزعم احد من النصارى ان الواجب تعالى مع عيسى كالنفس مع البدن
ودعوى الاحتياج والانفعال ان جواب عن الايراد المذكور بابطال السند بان يقال لا شك انه اذا حل فيهما
صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى ذلك الشيء الاخر وبالعكس وانفعال كل منهما عن الاخر على ما هو شان
المركبات الحقيقية لاحتياج الاجزاء بعضها الى بعض اخر فيها الا يرى ان صور المواليد الثلثة انما فاضت على الـ
العناصر بعد امتزاج بعضها الى بعض وحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة بكسر كل منها سورة كيفية الاخر وانفعال بعضها عن الاخر وظاهر ان ذلك مستلزم لاحتياج
البعض الى البعض بل المستلزم لحلول البعض في البعض ولا وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى غير مسلمة ولو
وان كانت مسلمة في انفعال الاجزاء للمواليد الثلثة لجواز ان يكون بعض المركبات كما فيما نحن فيه مما لا يوجد الاحتياج بين
اجزائها فاندفع ما قالوا من ان هذا المنع ان كان بالنظر الى اجزاء المواليد فخلاف الواقع وان كان بالنظر الى ما نحن فيه
فهو اول الكلام وما قيل في تقرير المنع بل الاحتياج غير مسلم في شيء من المواد اذ المحتاج هو الصورة الحالة في الاجزاء
فاسد اذ الصورة انما فاضت على تلك العناصر بالاحتياج بينها على انه لا شك في الاحتياج بعد فيضان الصورة
وهذا بديهي وان انكره لكن لا نم انه لا يحصل اه منع للمقدمة القائلة بانه اذا كان عرضا فلا يحصل حقيقة اه
وقد اشرنا الى ان هذه المقدمة مطلوب المستدل اذ الدليل المذكور لا يتم الا بها فما قيل من انه منع مقدمة غير ملتزمة

منهم الكفوي والكلنبوي م

كلنبوي م

كلنبوي م

كلنبوي م

ههنا

ههنا وان التزمه المستدل مبني على وهمه السابق وقد بيناه فتذكر وادعوا اي الاشراقيون ان الاجسام
مركبة من الصور الامتدادية اي الصور الجسمية الممتدة في الجهات الثلث والاعراض القائمة بها اي المختصة بنوع
ذلك الجسم اذ المنوع عندهم هو الصورة العرضية المختصة بذلك النوع كصورة السرير وهم انكروا
تركب الجسم من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية كما هو مذهب المشائين ثم ان الاشراقيين لما زعموا
اتصال الجسم وعدم تركبه من الاجزاء خصهم بالذكر ههنا لان الكلام ههنا في كون الشيء الواحد موضوعا للعرض
والا فالمتكلمون يزعمون ايضا ان الصور النوعية صور عرضية مع انكارهم اتصال الجسم ومقداره بل
بل مطلق الكم وزعمهم ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فلا وأما الثالث فلان التغير الجوهري انما يكون
بزوال جزء من ذاته ولا جزء له تع ولوضوحه ترك بيان استحالته والتغير العرضي بزوال صفة وحصول اخرى
وهو مح في حقه تع لما مر من عدم التبدل في صفاته تع هذا وتلك ان نقول التغير الجوهري يستلزم التبدل في
صفاته تع ايضا فيكون قوله لما مر تعليلا لكل منهما وتلك ان نقول اذا لم يجز التبدل في صفاته فعدم تبدله في ذاته
اولى هذا قيل ولاجل ان نفي الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تع وسطه المص بين نفي الحلول
ونفي الاتحاد واندفع عنه ما اسلفناه ومنه ظهر وجه تعميم الاتحاد من المعنى الحقيقي واقول بل لاجل ان الا
الاتحاد بكل من المعنيين الاخيرين موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته وسطه المص بينهما ولذا عمم الاتحاد ههنا
الى المعاني الثلثة وقد اشرنا الى ان عدم قيام الحوادث بذاته دليل على نفي الحلول اللغوي الاعم من الحلول الاصطلاحي
فلذا وسط بينهما وان مقصوده ههنا انما هو تحقيق عدم وجود الاتحاد مطلقا في الواجب تع فاعلم هذا
اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل ~~سواء كان جزءا او لا يتجزى او جسما او مجردا لان~~ او هو المتحيز ان كلمة او
للتخيير في التعبير يعني ان الجوهر باي تعريف من التعريفين عرف يكون ممكنا اما الاول فظ واما الثاني فلان التحيز
من خواص الممكن المادي فلا يكون الواجب تع جوهرا والا لكان ممكنا او متحيزا والكل مح فظهر ان التعريف
الاول على مذاق الفلاسفة ~~والثاني على~~ لشموله المجردات والثاني على مذاق المتكلمين لعدم شموله لها ومنه يظهر
ان الفلاسفة ايضا لا يطلقون الجوهر عليه تع ~~فمن حمل كلمة او ههنا على تقسيم الحد ثم حملها على الشك في ان~~
~~حقيقة الجوهر عند المتكلمين احد المعنيين المذكورين فقد غفل عما اشرنا اليه فلا تغفل هذا~~ واما اذا اريد بالجوهر
القائم بذاته والموجود لا في موضوع ~~والقابل للصفة~~ والذات والحقيقة فانما يمتنع اطلاقه عليه تع لا من جهة
جهة العقل بل من جهة عدم ورود الشرع بذلك الاطلاق مع تبادر الفهم الى الممكن والمتحيز
لان العرض محتاج الى المحل المقوم له ان بني هذا التعليل على مسلك الفلاسفة من ان الموضوع من مشخصات العرض
الحال فيه فالامر ظاهر لان العرض المعين محتاج الى المحل المعين المشخص له وان بني على مذهب المتكلمين من ان الموضوع
ليس من مشخصات العرض وان العرض يجوز انتقاله من محل الى محل ولو دفعيا فيحمل المحل على محل ما اذ احتياج العرض
الى محل ما قطعي كذا قيل وفيه ان الجوهر محتاج الى محل ما ايضا وان كان مستغنيا عن محل معين فالحق ان العرض
المعين محتاج الى محل معين ~~لان تعين العرض~~ عند الكل لان تعين العرض انما يكون بتعين المحل وقد قال التفتازاني

كلنبوي م

لكن هذا اذا اريد بالمحل الموضوع كما في تعريف العرض
واما اذا اريد به ما هو اعم منه فكلا التعريفين
للمتكلمين لان التعريف الاول على تقدير كون
المحل اعم لا يشمل الصورة الجوهرية
الحالة في الهيولى
كلنبوي م
هذه المعاني الثلثة للجوهر مما اشار اليه الامام في الملخص
وقد يطلق الجوهر على القابل للصفة واطلاق الجوهر بهذا
المعنى عليه تع ممتنع عند الفلاسفة عقلا وعند المتكلمين
شرعا فافهم منه

كلنبوي م

في الموضوع م

في شرح العقايد معنى وجود العرض هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه
وانما لم يتعرض بالحدوث ههنا مع انه اشار فيما سبق لحدوث العرض لوضوحه ولعدم الفائدة في ذلك اذ
اذ مآله الى ان الواجب تع ليس بحادث ولا معنى له ولو اريد ح ان الواجب تع لا يقوم به العرض الحادث فهو داخل في
في قوله ولا يقوم به حادث ومن لم يتفطن بذلك قال انما لم يتعرض بالحدوث ههنا للاشارة الى ان المراد بالعرض
ههنا مطلق الصفة سواء كانت قديمة حادثة او قديمة انتهى على انه يكون المعنى ح ان الواجب تع ليس بصفة قائمة
به تع ولا يخفى كونه هذيانا اذ لا يتصور عقلا كون الواجب تع صفة القائمة به تع حتى ينفيه فالحق ان العرض
ههنا بمعنى الممكن الموجود في الموضوع هذا قال المص ولا في حيز ولا في جهة ولا يشار اليه بهنا وهناك هذا
من قبيل التصريح بما علم ضمنا من تفسير الجوهر بالمتحيز بالذات اذ قد فسر المص في المواقف المتحيز بالذات بانه
بما يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك فلو حمل فعلى هذا يكون الجوهر ذا حيز وجهة واشارة
لكنهم اعتادوا في امثال هذا المقام على التصريح بما علم بالالتزام كما لا يخفى على اولي الافهام امرد اجرد
اي لا لحية ولا شارب له جعد قطط اي شعره جعد خلاف المسترسل قطط شديد الجعودة وانت خبير
بان الشعر الممدوح انما هو المتوسط بين الجعودة والسبوطة فكل من الجعودة والسبوطة غير ممدوح الا ان يقولوا
الا ان يقولوا ذلك في شعر اللحية ونحن قلنا انه اجرد امرد والجعد القطط ممدوح في شعر الرأس لكن الصورة
الامردية الاجردية كثيرا ما يخلو عن الوقار والسكينة فلم يرتضيها البعض الاخر منهم وقال انه تع في صورة او
تناسب العز والوقار وهم اوائل الشيخوخة فقالوا هو تع شيخ اشمط الرأس واللحية والشمط بفتحتين
بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشمط وقوم شمطان كاسود وسودان كذا في الصحاح فما قيل
اشمط بضم الهمزة والميم غلط واطيط العرش صوته والرحل بفتح الراء وسكون الحاء المهملة ما يحمل على الدابة
يركب عليه مثل السرج وغيره وظاهر ان ذلك الرحل اذا كان جديدا يصوت والبلكفة مأخوذة من بلا كيف
كالبسملة والحمدلة وهؤلاء اي المستترون بالبلكفة لا يكفرون لانهم وان اثبتوا للواجب تع
الجسمية والجسمانية لكنهم نفوا عنه خواص الاجسام والجسمانية فكانهم اعترفوا بما دل عليه بعض الظواهر من المتشابهات
وبعجزهم عن الاطلاع على حقايقها هذا وانت خبير بان هذا مذهب السلف رحمهم الله تع وهم لم يقولوا
بمقالات هؤلاء المستترين ولم يرد في الشرع اطلاق الجسم وغيره مما اثبتوه لله تع فهؤلاء وان لم يكونوا
كافرين لكنهم على شناعة من الامر وللاشارة الى ما ذكرنا وصفهم بالتستر فظهر من هذا ان من قال ههنا في
بيان هؤلاء المستترين ولذا قال صاحب الامالي ورب العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن واتصال لم يصب قطعا
لان مقصود صاحب الامالي اختيار مذهب السلف من عدم تأويل المتشابهات كما اتفق شراحه على ذلك فكيف يليق لله ح
في هذا المقام الاطالة للسلف الصالحين فالحق ان المستترين بالبلكفة طائفة اخرى من المجسمة فافهم ورأيت في
في بعض تصانيف ابن تيمية رحمه الله اه فكانه لم يجوز وجود المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه الحاكم بان كل موجود
فهو متحيز

ونحقيق هذا المقام ان الامور السلوبية عن الواجب تع لا بد ان تكون امورا مباينة له تع اذ لا معنى لسلب ما لم يكن كذلك عنه تع منه

كفو م

هنبو م

فهو منجز وفي وجهه وغير ذلك مع ان اثبات ذلك في الاحكام الوجهية الكاذبة على ما يقتضيه البراهين القطعية فهؤلاء
نشأوا بعد السلف الصالحين واخطؤا طريقهم الى غاية ما يكون منهم عدم تأويل المتشابهات كما نقل عن الامام
احمد بن حنبل الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب كما سبق الاشارة اليه عن صاحب الامالي فهؤلاء
احدثوا بعدهم ما احدثوا ولذا سلك المتأخرون في علم الدين طريق تأويل المتشابهات دفعا لمظان الفرق الى
الضلالة عن طريق الهدى والايقان لكن بعض اصحاب الحديث من متأخري المحدثين لم يرض بهذا القول
اي القول باءة الفوق قبل الدعاء بل قال قبله الدعاء هو بينه قبل الصلوة وصرح بان الفوق جهة
الله مع حقيقة من غير تجوز وليس ذلك قبله الدعاء فعلهم اخذوا ذلك مما نقل عن بعض الفقهاء بان رفع البصر
الى السماء وقت الدعاء مكروه هذا والظاهر ان سبب تلك الكراهة انما هو ايهام اثبات جهة الفوق لله تع
فهربوا من السحاب ووقعوا تحت العذاب فهؤلاء حملوا مثل قوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع تعرج الملئكة والروح
اليه ومثل قوله عليه السلام ينزل ربنا تبارك وتعالى طريقة الى السماء الدنيا على ظواهرها ولم يجعلوها من المتشابهات
ولم يؤولوها تأويلات صحيحة حفظنا الله تع وانت تعلم انه بعد قيام البرهان اي منا ومن غيرنا على
انه عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز التبدل عليه تع اذ قد ثبت بالبرهان انه تع عالم بجميع المعلومات فلا يجوز
عليه الجهل ببعضها وكلها ولا النسيان المؤدي الى الجهل ايضا وثبت ايضا انه لا يقوم بذاته حادث والا لزم
~~لزم النقص في الازل وفيما لا يزال بناء على ان زوال صفة وحدوث اخرى يستلزم النقص في الازل وفيما لا يزال~~
فلا يجوز عليه عدم العلم ببعضها وكلها ولا النسيان المؤدي الى ذلك فيما لا يزال والا لزم تبدل علمه القديم الله
الشامل لجميع المعلومات فيلزم زوال القديم قيام الحوادث بذاته تع وقد ثبت هذان الحكمان سابقا بالبراهين
ثبت امتناع الجهل عليه تع فلا حاجة الى سلبه عنه تع هنا فاندفع ما قيل فان المصنف يقيم عليهما برهانا
في هذه الرسالة انتهى اذ القيام المذكور لا يلزم ان يكون في المصنف هذا وقيل في تفسير قوله بعد قيام البرهان اه
بعد ذكره ما قام البرهان عليه في الحكمين اه ولا يخفى ما فيه فالوجه ما اشرنا اليه واندفع ايضا ما قيل من انه لا
يلزم من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقة بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول
لجواز ان يزول بعض ولا يحدث بعد زواله صفة اخرى ابدا فاحتاج الى النسيان بأو بعدها انتهى وذلك
لان النسيان حادث فزيد منع ايضا بقوله ولا يقوم بذاته حادث على ان التبدل المذكور في سمات النقص
وقد نفاه المصنف بقوله منزه عن جميع سمات النقص هذا فكيف يجوز ان يزول بعض ولا يحدث بعد زواله
صفة اخرى ابدا فالحق ان عدم قيام الحوادث به تع كناية عن كونه كمالا انه تع ابدية كما كانت ازلية
واما الكذب فقد قيل من جوز الخلف في الوعيد يلزمه بجواز الخلف الكذب عليه وقد اشار اليه المصنف في
شرح العقايد حيث قال وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تع ثم قال والخلف
على خلافه تع وهو نيز بل للقول قال الله تع ما يبدل القول لدي فاندفع ما قيل فان جواز الخلف في الوعيد

والسؤال عنه م

انه لا يجوز على التبدل بناء على ه

فائدة تبدل ه

كفوي م

كلبنوي م

كلبنوي م

يذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب اذ قد يكون الكذب مباحا بل واجبا فيما يتوقف عليه اندفاع
الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا لو لم يكن فيه منفعة اصلا واما اذا كان فيه منفعة كما في خلف الوعيد الخ فلا يكون نقصا
كما ان من اوعد يريد بان يقتله غدا ظلما فلا شك ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه
انتهى وذلك لان هذا غاية التوجيه في كون الخلف في الوعيد كرما لكنه انما يتصور في خلف الوعيد من العباد
والكلام ههنا في خلف الوعيد من الله تع جل جلاله وما ذكره لا يتصور فيه قطعا على انا نقول الكذب حرام
في جميع الاديان وفي جميع الاوقات نعم بمقتضى قاعدة ان الضرورات تبيح المحظورات يجوز الكذب بل
بل يلزم في بعض الاحيان ولا يقتضي ذلك كونه مباحا في نفسه ~~او واجبا~~ فضلا عن كونه واجبا
ومن ثمه اي ومن اجل ان ~~الخبر~~ الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل كذب
الله تع المنافقين فيما وعدوه من الامور الاستقبالية الاتية منهم لعدم مطابقة تلك الامور للواقع
ولعدم قصدهم مطابقتها له حيث قال الله تع الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من
اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ولئن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم
لكاذبون فسجل عليهم بالكذب في الخروج معهم اذا اخرجوا وعدم الاطاعة لاحد في شانهم والنصرة لهم
اذا قوتلوا مع ان كلها امور استقبالية بشهادة الصيغة وان الاستقبالية فلو كان ~~الصدق~~ والكذب
بالنظر الى الماضي لكان التسجيل المذكور مشكلا هذا واعلم ان المراد بالصدق والكذب ههنا ما هو صفة
المتكلم اعني الاعلام عن الشيء على ما هو به في الواقع او لا على ما هو به لا ما هو صفة الكلام اعني مطابقة
حكمه للواقع وعدم مطابقته للواقع بعينه وذلك لانه نفى عنه تع كذبه وجهله وظاهر ان ذلك هو
القائم بالمتكلم لا ما هو صفة الكلام لكن لما كان الصدقان ~~كالكذبين~~ متلازمين كالكذبين شرع
الى دفع ما يتصور الكذب في كلامه تع من النصوص المتعارضة باحد الوجهين الآتيين فالوجه في دفعه
اي دفع لزوم تجويز الكذب عليه تع في تجويز خلف الوعيد اي الوجه الصحيح في دفع هذا النقص ان آيات
الوعيد مثل قوله تع ان الفجار لفي جحيم الشامل للكفار وللعصاة من المؤمنين ومثل قوله تع ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وغير ذلك مشروطة بشروط اي مقيدة بقيود مخصصة لعموم تلك الآيات
معلومة اي تلك القيود المخصصة من الآيات والاحاديث الدالة على مغفرة العصاة من المؤمنين ومثل قوله تع
ان الله تع يغفر الذنوب جميعا ومثل قوله تع ان الله تع لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من
منها اي من تلك الشروط المخصصة ~~عدم العفو~~ الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم العفو فيكون معنى قوله تع مثلا
ان الفجار لفي جحيم ان اصروا على الفجور ولم يتوبوا عنها او ان شاء الله تع عذابه ولم يعف عنه وكذا معنى
قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ان لم يتب عنه او ان لم يشاء الله تع عفوه فيكون تلك الآيات الدالة
على وعيد العصاة في قوة الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور ولا دليل على من الآيات والاحاديث
على

حيث قال تع بعد هذه الآية لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون صدق الله

ومثل قوله تع ولم يصروا على ما فعلوا الآية

على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفار هذا وانت خبير بان مغفرة اهل الكبائر من المؤمنين لا تتوقف على
غير مشروط بتوبتهم عند اهل السنة والجماعة بل ذلك الشرط عند المعتزلة فلعل مرادك انما هو بيان انه ١١
انه لا خلف في وعيد الله تع ههنا عند الفريقين وان اوهم ظاهر النصوص ذلك الخلف بل تلك النصوص تخصصه
باحد هذين القيدين فعلى هذا فلا بد ان يأول ففوله ومنها العفو محتمل لوجهين الاول ان يكون النصوص
الواردة في وعد العصاة مخصصة لعموم النصوص الواردة في عقابهم والثاني ان يكون تلك النصوص مقيدة ١١
بمشيئة الله تع بقرينة النصوص الواردة في العفو وكل من الوجهين جواب مستقل لاهل السنة والجماعة بنهد به النظر الى شرح العقايد للتفتازاني وحواشيه الجلبية هذا تم حاصل هذا الجواب الترضي ان النصوص الواردة في وعيد العصاة والنصوص الواردة في عفوهم عصاة المؤمنين فعارضت في عصاة المؤمنين ولما كان تاريخ النزول مجهولا حكمنا بالتعارض فكان النصوص بمقارنة النصوص الثانية للنصوص الاولى فكان النصوص العامة مخصصة تلك النصوص المغيرة والنصوص الدالة على العفو وانما حملنا على النصوص على المقارنة اذ لو كان النصوص الدالة على العفو متأخرة لكان ذلك نسخا مع انه التخصيص بيان لا نسخ ولذا قالوا التخصيص قصر العام على بعض متناوله بكلام مستقل موصول حقيقة وحكما او حكما للجهل بالتاريخ كما اشرنا اليه هذا ولا تلتفت الى من زخرف بعضهم هنا من ان هذا ليس من حمل المطلق على المقيد

ويمكن ان يقال المراد منها اي من النصوص الواردة الشاملة للكفار والعصاة انشاء الوعيد والتهديد فيكون النصوص الخاصة الواردة في عقاب الكفار كافية في عقابهم فلا يرد انه اذا كان المراد بها انشاء الوعيد يلزم عدم عقاب الكفار ثم ان هذا التوجيه مجرد احتمال عقلي على ما يشير اليه تصديره بالامكان لكنه ومع ذلك فهو كاف في دفع لزوم الخلف في الوعيد ومثل هذا الاحتمال سابغ بينهم بجهة ١١ باحتمال التخريجة وقد قالوا احتمال التخريجة كاف في احتمال المجاز ولذا نرى المفسرين يحملون المعاني الحقيقية والمجازية كل نقول النصوص الواردة في العفو تكون قرينة على ان المراد بالنصوص العامة التهديد والوعيد والا لزم ١١ التعارض ويمكن رفع ذلك التعارض بالحمل على التخصيص على ما هو المختار بقي احتمال كون النصوص الواردة في العفو قرينة على احتمال ان يراد من النصوص العامة انشاء التهديد فلا يرد ما قيل من ان حمل الجمل الاخبارية على الانشاء مجاز يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها كما في مثال مقاومة اسعد الصبي للاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك فتنبه فائدة الخبر اسهل لان المقصود ههنا احتمال المجاز الكافي ههنا لا قطعه واما قولهم امتناع المجاز عند امكان الحقيقة فمبني على الامتناع النظر الامري والامكان في نفس الامر يعنون ان القطع بالمجاز ممتنع عند امكان الحقيقة على ما يدل عليه قولهم الاخر مهما امكن الحقيقة لا يصار الى المجاز والكلام ههنا في احتمال المجاز على ما حققناه لكنه لكونه خلاف الظاهر جدا صدق بالامكان وعلم الله تكلف لا حقيقة الاخبار كما في المثال الاتي الا نبين بقرينة حال المتكلم اذ حال المتكلم في المثال الاول قرينة على انه لا يقصد به الاخبار عن المقاومة المذكورة واذ لا فائدة فيه بل مقصوده انما هو انشاء النعي منها وكذا الحال في المثال الاتي

قم الكفار والمؤمنين ص

طبنوم

طبنوم

المثال الثاني وان كان نسبة كلامه المثالين خارج فطابقه تلك النسبة اولا فطابقه لان وجود تلك النسبة الخارجية في نفسها لا يكفي فيكون الكلام خبرا حقيقة بل لا بد مع ذلك من ان يقصد المتكلم مطابقة تلك النسبة او عدم مطابقتها للواقع هذا ما اشار اليه السفناقي في شرح التلخيص فيندفع ما قيل من ان كلام المثالين المذكورين خارج فطابقه النسبة اولا فطابقه فيكون خبرا حقيقة فعلى هذا يكون كل خبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له في نفس الامر لكن هذا على خلاف قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب وقد حققت في شرح التهذيب ان جميع الاخبار موضوعة للصدق الواقع فالمتكلم بالخبر يكون حكايته للواقع فما لا وقد حققت في شرح التهذيب ان المراد بالصدق والكذب ان يجوزهما العقل بالنظر الى مفهومه مع قطع النظر عما في الواقع وبمثاله على النسبة التي هي حكاية عن امر واقع فان شان الحكاية ان يتصف بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف النسب الانشائية والتصورات فانها ليست حكاية عن امر واقع فلا يجري فيها الصدق والكذب في قصد المتكلم الثاني ايضا ان جميع الاخبار موضوعة للواقع وان المتكلم بالخبر حكاية للواقع كما مر فقولك فلان قصد المطابقة فيها في المثالين المذكورين لا حكاية فيهما للواقع لان الحكاية تستلزم قصد المطابقة وقد عرفت عدم قصد المطابقة فيها وقد قالوا معقول الخبر هو الصدق والكذب جميع الاخبار فحيث اللفظ لا بد وان لا يدل الا على الصدق واما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمل الصدق والكذب ليس المراد ان كلا منهما مدلوله بل المراد انه يحتمله فحيث هو هو بناء على جواز تخلف المدلولات عن دوالها هذا على المخالفة بينهما وعندي انه لا مخالفة بينهما لان الانشاء انما لا يكون الخبر حكاية للواقع اذ لا بد للخبر فرواقع ليمتاز بسببه وبين الانشاء غايته ان الخبر عن عبارة عن ان يكون المتكلم بحيث يقصد مطابقة النسبة الحاصلة في ذهنه للواقع وفرق بين انه لا يلزم في ذلك ان يكون الخبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم كما توهمه ذلك وبعض البعض بل اللازم ان يكون الخبر موضوعا للواقع فحيث يحيث يقصد المتكلم مطابقة النسبة الحاصلة في ذهنه لذلك الواقع فذلك القصد متعلق بالمتكلم لا بنفس الكلام الخبري وهو الذي حققته ايضا وانا نزيد بيانا ههنا في حواشي السلكوتية المطولة هذا ثم ان الشيخ وقع بما حققته هناك في بحث الفاضل المعروف بالخبيصي الاصم الغالط المشهور المعروف بالجذر الاصم وهو ان قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام ان كان صادقا يلزم ان يكون كاذبا وان كان كاذبا يلزم ان يكون صادقا واما ما كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وحاصل ما اشار اليه في الدفع ان هذا الكلام ليس صادقا ولا كاذبا لانه ليس خبرا اذ لا حكاية فيه ولا بد للخبر ان يكون حكاية عن امر واقع لكن اورد عليه انه لو لم يكن خبرا لكان انشاء، ضرورة انه مركب تام مع انه ليس داخلا في شيء من اقسام الانشاء الا ان يلتزم دخوله في التنبيه او نقول ان مثله ليس بكلام حقيقة ككلام النائم والشاك واجيب ايضا عن تلك المغالطة بان هذا القول في قوة قولنا كلامي هذا كاذب صادق فيها

هذا الجواب ماخوذ مما اشار اليه شارح المقاصد في بحث الحس والفتح وقوله العلامة ههنا بعد الجواب بمثله فكيف الصواب عندك ما نشأ عن الغفلة عن الجواب والاغراق بالفتح فحذا الانشاء منه

وهو الكاذبي حيث قرر الكلام اولا على ما ذكر انشاء ثم صرح بما خفي انه انشاء وتبع في ذلك الفاضل الساكاني في هذا الخبيصي ما وضح الحق ان الخبيصي لما لم يتضح له المطلب حق الوضوح حاول ان يسخم ما وضح انشاء فحيث لم يتسخم ما وضح انشاء حاول ان يسخم ما لم يتضح لم يتضح له المطلب حق الوضوح حتى يتسخم ما وضح انشاء فحيث لم يت

فهذا كله مان احدهما خبر الاخر هل وكا استحالة ان يكون احد المذهبين صادقا والاخر كاذبا هذا ولم يرض المحقق بهذا الجواب وناز ع هذا الفاضل في رسالة مستقلة وذهب المحاكمة تقريرات متعددة واجوبة الكتب المذهبية وقد اشرنا الى بعضها في المقالة قال المص وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة اقول مرئية الله تعالى لهم من الاحكام الصفات الاضافية المتجددة له تع فذكرها واثباتها ليس من اثبات الصفات السلبية فقوله وهو مرئي للمؤمنين اه معطوف على قوله وهو منزه عن سمات النقص واشار به الى ان المرئية ليست من سمات النقص كما زعمه المعتزلة فتوسط هذا الكلام بين الصفات السلبية غير مضر لانها مثل الصفات السلبية في كونها فائدة بديعة فلا وجه لما قيل فان محل هذه المسئلة وكذا ما بعدها في قوله ما تناه اه يقبل قوله والله تع ملائكته هم ذوو اجنحة ولا حاجة الى التاويل بانه تع ليس بمرئي وله معطل واندفع ما قيل ايضا فان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة اذ في الظاهر ان يقال ويراه المؤمنون لكنه عدل الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوعها وقوع الرؤية تكذيبا للمنكرين اياها هذا على انا نقول لا بأس في كونه معطوفا على قوله ولا يصح عليه الحركة او على قوله سابقا فلا تنبيه له ويكون داخلا تحت التفريع اذ المقصود ههنا بيان ما ليس من سمات النقص سواء كان في الصفات السلبية او في الاضافية مع انه يحتمل ان يكون الرد عقيبا قوله ولا يصح عليه الحركة لدفع ما يمكن ان يتوهم من انكم جوزتم كونه تع مرئيا يوم القيمة وذلك يقتضي صحة الحركة عليه فاورد هذا الكلام جوابا له وحاصله ان تلك الرؤية لكونها من غير مواجهة ومقابلة لا تقتضي صحة الحركة عليه تع حد هذا وهذا الكلام قاطع لجزم الفاضل المذكور هذا

اي بيان حقيقة مذهبهم لا انه بيان فاضل مخفف هضما بالنسبة الى المفوض ا ه

لقوله تع انا الله وكون ه م

ويخفيه اي يخفي مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك قام اي حاصل ووصول تام لا يمنع العلم العقلي لان العلم التام انما يكون بالكنه وذا غير ممكن او ممكن غير واقع والانكشاف البليغ اي البالغ الى مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كانت تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها فوق بعض يحصل بحسب ذلك الانكشاف البليغ عقيب فتح البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية وهي غير العلم بالكنه لان ما نراه لا نعرف كنهه ومع ذلك فالانكشاف الحاصل في الرؤية فوق الانكشاف في العلم هذا وهواي ذلك الادراك التام في رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحاذاة اي المقابلة والقرب المتعدل الوسط لان القرب المحض والبعد المفرط يمنعان الحصول وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر سواء كان ذلك المخروطي مصمتا او مركبا من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي في البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر او خطا واحدا مستقيما فاذا انتهى الى المبصر تحرك

على سبيطه في جهتي طوله وعرضه حركته في غاية السرعة وبتجلي بحركته هيئة محفوظة على الاقوال المنقلة للرطوبة
هكذا ينبغي ان يقرء والانطباع اي هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية ثم منها الى
ملتقى العصبين الذي هو المسمى بمجمع النورين ومنه الى الحس المشترك وكما ذهب اليه الطبيعيون ولم يرد والدليل
انتفاء العرض الذي هو الصوت بل الفيضان بطريق الاعداد والاستعداد ولم يتفت هونا الى المذهب الثالث
الذي هو تكيف الهواء المشف فيما بين الرائي وبين المبصر بكيفية الشعاع الذي في البصر وبكونه بذلك الشرائط
لكونه مذهبا ضعيفا ليس هذا محل بيان ضعفه وفي حق الله تعالى في الاخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك
الانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لانا نقول لو سلمنا انها شرائط عقلية في هذه النشاة فلا نسلم
انها شرائط ايضا في النشاة الاخرى لان الرؤيتين متخالفتان ماهية وهوية فيجوز اختلافهما في الشرائط
واللوازم وهذا هو المراد في الرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام
والاعراض لا بمعنى خلوها وخلو الرائي ايضا عن جميع الحالات والصفات لانها رؤية قلبية وليس الكلام فيها
لا يقال في جانب الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع في الرؤية اي الرؤية المشروطة بالشرائط المذكورة لا في
الرؤية المخالفة لها بالخفية كما زعمتم فان الرؤية المخالفة هي المسمى عندكم علما بالانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري فلا نزاع بيننا وبينكم لانا نقول ذلك التحاكم فرع تناقض الخصمين لان الرؤية
المخالفة لها بالخفية التي انتهاها الاشاعرة انما تكون بالبصر ايضا عندهم ولا كذلك عند المعتزلة فانها
عبارة عن العلم الضروري فحاصل النزاع ان الرؤية المخالفة بالخفية لرؤية الاجسام كما في الاخرة هل تكون
بالبصر كما ذهب اليه الاشاعرة او لا كما ذهب اليه المعتزلة وامّا ما قيل من انه على مذهب الشيخ الاشعري فرؤية
الاعراض نخرج من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل بعقيب فتح البصر نوعا مغايرا لنوع العلم
المسمى بالابصار فان الكلام مخالفة وهو قادر على كل ممكن فقد يدفع التخالف بالهوية مع ان هذه الفائل
مساق هذا الكلام لدفع التخالف فالحق ان يكتفى في اول الامر بان يقال ان الرؤية بدون الشرائط المذكورة
ممكن وهو نوع قادر على كل ممكن فيخلقها بدون الشرائط هذا على مذهب الاشعري بل عند
وانباعه بعقلي بل نقول ان تلك الشرائط عند الاشعري وانباعه شروط عادية واسباب اعتيادية فيجوز
الابصار بدونها في الدنيا فضلا عن الاخرة فكان ما سبق من تسليم انها شروط شرائط عقلية وهذا
اضراب عنه بل وعادانها اسباب عادية عندهم ولذا جوزوا رؤية اعمى العصبين بلن بافتح المشرق
بقه اندلس اي بعوضها واندلس بلن بافتح المغرب وجوزوا رؤية الطعوم والروائح والاصوات
وقالوا وانما لا يرى امثال ذلك بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها لا بناء على امتناع رؤيتها
فعلى هذا يكون فتح البصر قرينا العاض من الاسباب العادية ايضا واستدلوا على جواز الرؤية اي على

فيجاوزن صفاتها

الفائل تتلازم الفصدم

امكانها الرؤية

على امكان نفاذ الواقع اذ المناظرة بين الفريقين انما هي في الامكان الواقعي واما امكان الرؤية بمعنى ان العقل
اذا خلي ونفسه لم يحكم بالامتناع فهو وان كان ثابتا لكن لم يقع المناظرة بين الفريقين فيه وان لم يعترف
الخصم به بعضه وان كان الخصم قائلا به ايضه قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على اولا الوقوع
لانها تفيد الامكان ايضه لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان
اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عليه
الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال
دون المناظرة والاحتجاج فان قبل المعول عليه في ادلة الامكان ايضه سمعي لان احدى مقدمتيه
وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية تتوقف على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون
العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل في وقوعه انتهى وقد اشار في شرح العقايد الى الاصل المذكور
حيث قال في تفسير قول النسفي ورؤيته الله جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك فمن ادعى الامتناع فعليه البيان ثم قال وقد استدل اهل الحق اه وعرض
المجهود بذلك فحينئذ لم يكتفوا به لان مثل ذلك كاف في العقل بالظاهر ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان
الا ترى انهم اكتفوا بمثله في بيان امور الاخرة حيث قالوا ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق
ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتا فعلم هذا لا يرد عليه ما اورده الجمالي فان مثله امكان ذهني لا
نزاع للخصم فيه لان كلامنا ثم في مقام النظر والاستدلال في حد ذاته كما اشار اليه في شرح
المقاصد لا في مقام المناظرة والاحتجاج حتى يكون اعتراف الخصم به مضرا لما قبل نصرة للجمالي فان
ذلك المقام ايضه مقام المناظرة والاحتجاج ولذا اضاف الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ليس شيء
بل هو مخالف لما شرحه صاحب المقاصد ليصح شرح المقاصد ولطور شرح العقايد فقد يمكن ان يقال للجمالي
ان يقول كل مسئلة كلامية لا بد ان تكون مبنية على منازعة مع الخصم فلا معنى لاثبات جواز الرؤية بمعنى
الامكان الذهني اذ لا نزاع للخصم في ذلك بل لا بد ان يحمل ذلك الامكان على الامكان الواقعي هذا
فتدبر في هذا المقام فانه حقيق بالاهتمام

الاول ان سؤال موسى الرؤية اه واعترض المعتزلة على هذا
الدليل الاول اما الاول ان موسى عليه السلام طلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري وهذا
للعلاف والجبائي واكثر البصريين الثاني للكعبي والبغداديين انه لو سلم انه طلب الرؤية لكن لا نسلم انه طلب رؤيته
الله بل طلب رؤية آية قال الآبي على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك واجاب عنه
الاشاعرة بان كلا منهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله لن ترانى
لانه انما ينفي الرؤية الله مع باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم برؤيته
سمع كلامه وجعل نبيا جبه ويخاطبه واختص من غيره بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وانه كما لا

بوجوه

بمعنى ان حمل قوله ورؤيته الله مع جائز في العقل
على الجواز الذهني والامكان الذهني بمعنى عدم الحكم
بالامتناع بعد تصور الطرفين فالخلاف في
ان العقل هل يحكم بالامتناع او لا يحكم
فما يفرض الخصم به كذلك ليس في محل النزاع
فلا يصح الاستدلال بالآية على الخصم بل
للخصم ان يستدل بها على ما ادعاه من
الجواز الذهني فرجعا بالآخرة الى النزاع
في ان العقل هل يحكم بالامتناع الذهني
بعد تصور الطرفين او لا يحكم
فتدبر

الجبل اعظم آية فكيف يستقيم نفي رؤية الآية وايضا الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح
تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنص بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد
لامام الحرمين الثالث للجاحظ واتباعه انما سأل الرؤية لاجل قومه حيث قالوا لو نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فسأل موسى عليه السلام الرؤية ليعلموا امتناعه كما علمه هو واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها
بالنسبة اليهم بطريق الاولى واجاب عنه الاشاعرة بان هذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ادهم ينظرون اليك
فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل
واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم
التعنت والالزام على موسى لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم
قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرت من الاهوال والاحوال وان كانوا
كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والمعتزلة تحيروا
ههنا فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار
موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب عن الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم
لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا
بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو
قدره هذا وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين
عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم
تصديق موسى في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا
فيخبروا للسائلين وظاهر انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فكيف من السبعين اولى
فيكون السؤال المذكور لاجلهم كما زعمه المعتزلة عبثا قطعا على انه وقع في بعض الروايات ان السبعين المختارين
هم القائلون لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا بعد ما امنوا وكانوا من خيار القوم
فيكون السؤال لاجلهم عبثا اذ لا يتصور منهم تصديق موسى في الاخبار عن الله تعالى بامتناع الرؤية الرابع
انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل مع النقل كما في طلب ابراهيم عليه السلام
ان يريه كيفية احياء الموتى وقد قرر ان اليقين قابل للتفاوت شدة وضعفا واجيب بان هذا لا ينبغي ان يكون
بطريق طلب المح الموهم لجهله بما يعرفه احاد المعتزلة ولو كان الامر كما زعموه لطلب اظهار الدليل السمعي الدال
على الامتناع لا نفس الرؤية المستحيلة اذ لا يليق بهم طلب المح لان ذلك موهم لجهلهم باستحالته ومن
وحاشاهم عن ذلك الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر
العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال

هذا كلام اورده الخيالي ههنا ولم يفهم السالكون مراده فاوردناه ههنا على مراده منه

او خطرت

او خطرت ببالہ وکان ناظرا فیہا طالبا للحق تاھتہ فاجزاء علم السؤال لنبی لہ جلالۃ الخ او علم امتناع الرؤیۃ
لکنہ سئالہا ج والسؤال صغیرۃ یجوز صدورھا عن الانبیا علیہم السلام وآجیب عنہ بان جھلھم انما ھو
بما یجوز علیہ وما لا یجوز ورودہ احاد المقلدۃ ودونہم فحصل طرفا من العلم ھی البدعۃ الشنعاء والطریقۃ
الھوجاء التی لا یسلکہا احد من العقلاء ولا یجوز صدور الصغیرۃ عنہم عمدا بعد البعثۃ عند اھل الحق
علی ما سیجیء السؤال المذکور مع العلم بالامتناع ھو صغیرۃ ثم بل الظاھر انہ کبیرۃ لا یجوز صدورھا
عن الانبیاء بعد البعثۃ بالاتفاق ھکذا ینبغی ان یقرر ھذا المقام ثم نقول توجیہ ھذہ الاعتراضات الخ علی
فاقول الناظر انا لا نسلم انہ علیہ السلام طلب الرؤیۃ بل العلم الضروری او رؤیۃ ابنہ وعلامتہ ولو سلم فلا نسلم
لزوم الجہل او العبث لجواز ان یکون لغرض ارشاد العوام او زیادۃ اطمینان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالۃ
جہل موسی علیہ السلام بمثل ھذہ المسائل ولو سلم فیجوز السؤال منہ بطریق ارتکاب بعض الصغائر ھذا ح
فعلیک بتطبیق الاجوبۃ السابقۃ والدلائل الماوی فاذا عرفت ھذا فنقول لان العاقل فضلہ عن النبی لا یطلب
الخ اہ انتقل من الجواب عن الاعتراض الرابع کما قررناہ وقولہ ولا یجر للتقول باستحالتہ اہ انتقال الی الجواب
عن الاعتراض الخامس وحاصلہ ان ما یجوز علی اللہ وما لا یجوز علیہ من الامور التعلیقیۃ والجاھل ببعض ما لا یجوز
لا یصلح للنبوۃ فقصر کلامہ انک علی الانتقال الی الجواب عن الاعتراض الخامس تقصیر فتامل ولا تکن من القاصرین
الثانی انہ لم علق الرؤیۃ اہ حاصلہ ان الرؤیۃ معلقۃ علی استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممکن فی نفسہ
ینبغی فی غیر المتعارف ان الرؤیۃ معلقۃ علی الامر الممکن ونضم الیہا قولنا والمعلق بالامر الممکن ممکن ینتج
فی المتعارف ان الرؤیۃ ممکنۃ ~~واعترض علیہ~~ المقدمۃ بوجوہ واعترض المقدمۃ علیہ بوجوہ احدھا
انا لا نسلم انہ علق الرؤیۃ علی استقرار الجبل مطلقا او حال السکون لیکون ممکنا بل علی استقرار عقیب النظر
بدلالۃ الفاء وھو حالۃ نزلزل واندکاک ولا نسلم استقرار الجبل حال الحرکۃ وآجیب عنہ بان الاستقرار حال الحرکۃ ممکن
بان یحصل بدل الحرکۃ السکون او الامکان الذاتی لا بزوال وانما المحال اجتماع الحرکۃ والسکون وردبانا نجاب
بانہ علقہا علی استقرار الجبل من حیث ھو من غیر تقیید وھو ممکن فی نفسہ قطعا وردّ بانہ واقع فی الدنیا
فیلزم وقوع الرؤیۃ فیہا اللھم الا ان یقال اراد انہ علقہا علی استقرار الجبل من حیث ھو لکن فی المستقبل وعقیب
النظر بدلالۃ الفاء وان فلا یرد السکون السابق واللاحق فانہ قبل وجود الشرط لا یستلزم وجود
وجود المشروط قلنا ذلک فی الشرط بمعنی ما یتوقف علیہ الشیء لا فی الشرط التعلیقی الذی یستلزم فیہ
وجود الملزوم وجود اللازم والکلام ھھنا فی الشرط التعلیقی ھذا وثانیہا ان لیس المقصد ھھنا الا بیان
امکان الرؤیۃ او امتناعہا بالغیر بیان انہا لم تقع لعدم وقوع المعلق علیہ وردّ بان المدعی ھھنا لزوم
الامکان قصدا ولم یقصد وقد ثبت ذلک وقالوا انہ لما لم یوجد الشرط لم یوجد المشروط وھو الرؤیۃ
فی المستقبل فانتفت ابدا نساری الازمنۃ وکانت محالۃ وھذا فی غایۃ الوھن وثالثہا ان التعلیق بالجواز انما یدل

المقصد ھو التنبیہ علی ان الاستقرار من الافعال الاختیاریۃ
اذ لا شک ان الاستقرار حال الحرکۃ بان یوجد بدل الحرکۃ السکون ولو حال السکون الطبیعی فی وقت النجاء کما یکون فی ضروری الاضاءۃ لا یکون ولا یتحقق ولو کان
ان یکون الفعل حال الحرکۃ والسکون فلا یلزم اجتماع الحرکۃ والسکون فلا یلزم الخلف فلا یکون
فلا یلزم اجتماع الحرکۃ والسکون فلا یلزم الخلف فلا یکون
بانہ تقیید واضافۃ لا دلیل علیہ بل الظاھر خلافہ اہ

ھ ۱۲

على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن
وجود المشروط بشهادة اهل القرائن كما في هذه الاية فلا ورد بان الاية على الاطماع ادل منها على الاقناط
هذا خلاصة ما في شرح المقاصد بقي ههنا كلام وهو ان المولى الجنابي اورد على قوله والمعلق بالممكن ممكن بانه يصح ان يقال
ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه كما لو قيل ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تع مع
ان عدم المعلول الاول ممكن وعدم الواجب تع ممتنع ولما ورد عليه انه اذا كان الملزوم ممكنا واللازم ممتنعا
كما ههنا يلزم انتفاء الملازمة بينهما اشار الى دفعه وقال والسر فيه اي في عدم امكان كون الملزوم ممكنا و
واللازم ممتنعا ان الارتباط بينهما اي بين الملزوم واللازم بحسب الوقوع فمعنى القول المذكور ان وقع عدم
المعلول الاول وقع عدم الواجب تع ولا شك في اللزوم الواقعي بين وقوع عدم المعلول الاول وبين وقوع
الواجب تع بناء على ان انتفاء المعلول يستلزم انتفاء العلة لا بحسب الامكان اذ ليس معنى القول المذكور ان امكن
عدم المعلول الاول امكن عدم الواجب تع اذ لا لزوم بين الامكانين قطعا هذا وظاهر ان الكلام ههنا في الوقوع
لا في الامكان فالمقدمة المذكورة ممنوعة بالسند المزبور وجوابه ان المراد بالممكن ههنا هو الممكن الصرف الذي
لا يشوبه شائبة الامتناع ~~ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن يكون ممكنا قطعا~~ وظاهر ان المعلق ههنا
هو استقرار الجبل وهو ممكن صرف لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير ~~غايته انه تعلقت ارادته الازلية به من الفاعل~~
المختار والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم الاستقرار في وقت التجلي لا يقدح في امكانه
الصرف لان تعلق الارادة به في ذلك الوقت بالاختيار لا بالايجاب وذلك لا ينافي كونه تع فاعلا
مختارا في الاستقرار ايضا فلا امتناع فيه اصلا ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن ثابت اذ المح لا يثبت
على شيء من التقادير الممكنة اي الصرفة فاندفع الايراد المذكور قطعا ومن هذا البيان يظهر معنى قولهم الممكن
لا يستلزم المح اذ معناه ان الممكن من حيث انه ممكن صرف لا يستلزم المح اذ لا علاقة بينهما حتى يوجد الاستلزام
بينهما واما اذا كان الممكن ممتنعا بالغير فذلك الممكن يكون مستلزما للمح فيكون المستلزم للمح هو الممتنع بالغير
الذي هو المحال ايضا كما في المثال السابق اعني قولنا ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تع اذ لا شك ان عدم
المعلول الاول وان كان ممكنا لكنه ممتنع بالغير فالاستلزام انما هو بين المحالين هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
ولا يلتفت الى خرافات الاوهام وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى ان الحكم في القضية الشرطية انما هو في الجزاء
والشرط قيد له كما ذهب اليه الشافعية وقد اختاره الشيخ والظاهر ما ذهب اليه الحنفية من ان الحكم في الشرطية انما هو
بين الشرط والجزاء لزوما او اتفاقا كما هو عند المنطقيين وقد اختاره الشريف العلامة وقد اخترناه في تعاليقنا
والجواهر كالطول والعرض والعمق هذه عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن عند الفلاسفة
عبارة عن الخطوط العرضية القائمة بالجسم ولذا قالوا بالمقدار وانواعه من الخط والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين
عبارة عن الخطوط الجوهرية ولذا انكروا المقدار وانواعه بل مطلق ~~فالتمثيل المذكور مبني على مذهبهم~~ الكم فالمقدار

عندهم

فلا حاجة الى تقدير برد ليلهم عليه والانتصار بردّه كما فعله الناظر وتمام

عندهم عبارة عن الجواهر المنتظمة على سمت واحد ولا شك ان الامر كذلك لم يقل كالطويل والعريض تنصبها
على مذهبهم بانه الطول والعرض عبارة عن الجواهر بسراء ثم ليلهم على ذلك اولا فلا بد من علة مشتركة
بينهما بل في نفس مشتركة يكون هذا المتعلق الاولى لما كان المتبادر في العلة هو مصحح الرؤية اى المؤثر فيها على ما فهمه ..... في صحة الرؤية م
الاكثرون وح يرد عليه ان تلك العلة يجوز ان يكون هو الحدوث او الامكان لان كلا منهما امر اعتبارى فلا
يصلح وان صحة رؤية الجواهر وتماثل صحة رؤيته للاعراض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل
كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحيوان بالناطق والضاحك فلا يلزم
ان يكون له علة مشتركة اضرب في العلة المشتركة الى المتعلق الاول للرؤية يعنى ان مرادهم بالعلة المشتركة ههنا
ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات لانه هو المقتضى للرؤية وبالمرئى ثانيا وبالعرض فما افاده ابن زيد فانا نريد له
منه اولا هوية ما دون خصوصيته جوهرية او انسانية او غير ذلك فكونه مرئيا لاجل هويته الموجودة لا لاجل
سائر الخصوصيات في الجوهرية او العرضية للقطع بانا قد نرى شيئا في بعيد ونشك في انه هوية ما من غير
ان نشك في كونه جوهرا او عرضا فعلم من هذا ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة بين الموجودات باسرها وتلك
الهوية المشتركة عبارة عن الكون في الاعيان بمعنى الحاصل بالمصدر فلا يرد عليه ما اورده الجبائى تبعا للشارح
المواقف فان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فلا يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصية الموجودة او ليس
المراد من هو الهوية المشتركة ههنا هو الهوية بشرط عدم التعيين شيء في الخصوصيات لانه في قبيل الماهية
المجردة ولا وجود لها في الخارج قطعا بل المراد هو الهوية لا بشرط التعيين اعنى الكون في الاعيان فعابه
كون الهوية المذكورة مبهمة والابهام لا ينافى الوجود الخارجى كما حققه الفاضل السيالكوتى في الهيولى ثم مفهوم الهوية
المطلقة امر اعتبارى لكن الكلام ههنا فيما صدق عليه تلك الهوية المطلقة لا بشرط التعيين فلا يرد عليه
ذلك الايراد واما ما اشار اليه الشريف في ذيل ذلك الايراد فان المدرك في الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة
الانسانية ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها كما هو فان مراتب الادراك متفاوتة قوة وضعفا فالادراك المؤدى
الى الالتباس عائد الى الادراك لا الى المدرك وما اشار اليه شارح المقاصد بعضه فانه على هذا يكون المرئى في كل شيء
وجوده وقد قال الامام الرازى في نهاية العقول فاصحابنا فما التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف
المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نزاع فيها بل الوجود علة لان يكون الحقيقة المخصوصة مرئية
انتهى فمدفوع بان ادراك الادراك يستلزم ادراك المدرك اذ لا شك ان الادراك المتعلق بالرؤية انما يتعلق بالوجود
واما كونه جوهرا او عرضا او متحيزا او غير ذلك فخارج عن تعلق الرؤية اذ المقام ههنا انما هو في صحة الرؤية
وذلك حاصل بوجود المرئى والخصوصيات لا مدخل لها في صحة الرؤية وعلى هذا يندفع ما اشار اليه شارح
المقاصد والامام اذ لا معنى لقول بان الوجود الذى هو امر الاعتبار به مرئى بل المدعى صحة رؤية الهوية
الموجودة من غير اعتبار خصوصيته وظاهر ان الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد انما تتعلق بهوية الموجودة البعيدة ... وهذا الرد كاف في هذا المقام كما يجيء على اولى الانعام ص

وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان اه واما الوجود بشرط الحدوث او الامكان فداخلة في الشق
الثاني او الثالث وكذا الوجود بشرط التنجز المطلق بالذات او بالعرض لان المتنجز حادث او ممكن وكذا الوجوب
بالغير الحادث او الممكن داخل في احدهما واما الماهية والعلية والمعلولية وغيرها فمن الامور العامة لاعتبارية
لا تصح ان تكون علة ومتعلقا للرؤية واما نقض الدليل بصحي الملمو سية بانه جار فيها مع تخلف فيلزم ان لا يكون
الواجب مع صحيح الملموسية كما يصح رؤيته مع تخلف حكم المدعى عنه او لا يصح كونه ملموسا فقد فات المقاصد
اما النقض بصحي الملموسية فقوي وان ضعف هذا الدليل جدا انتهى لكن لخرد فضاه في المعالي بان عدم المانع
معتبرة الدليل عند بعض الائمة فعلى هذا فالمراد من الدليل ان متعلق الرؤية اما الوجود او الحدوث او الامكان
والاربع والاخيران لا يكونان متعلق الرؤية فتعين الوجود فهو غير مانع ههنا وذلك الوجود مشترك بين الواجب
وغيره فهو غير مانع فيصح ان يرى فحيث تخلف علة الصحي مع عدم المانع وظاهر ان هذا الدليل غير جار في صحي ملموسية
لان هنا مانعا فان الوجود مشترك بين ملموسية الواجب وملموسية الممكنات وبالجملة فالوجود والمترتب على
الملموسية لا يكون مشتركا بين جميع الموجودات بخلاف الوجود والمترتب على المرئية الغير الملحوظة فيها الخصوصيات
على ما حققناه فالدليل المذكور غير جار فيها ونسلم الجريان فالتخلف المذكور ههنا لمانع فلا يلزم فساد الدليل
فالنقض بصحي الملموسية غير قوي وان ادعوا قوته وبالله التوفيق

والاخيران اي الامكان والحدوث
عدميان اه اما الامكان فلانه امر اعتباري وايضا لو علقت الرؤية بالامكان لصحت رؤية المعدومات
لانه شرط عليه الامكان بنحو من خواص الممكن الموجود لا بقيد في الصحي المطلوبة ههنا فانهم وان
جعلوا عدم الحدوث غير مقدور بل عدما صرفا فلا مدخل للعدم في العلية وايضا ربما يكون الحدوث متعلقا عند
بعض انتهاء الاجزاء كما في الحركة بمعنى القطع فانها لا تكون حادثة الا عند انتهاء اجزائها المفروضة وكذا حال
سائر الامور الغير القارة فان التعسر وكذا حال سائر الامور المتعاقبة لان حدوثها بانقضاء اجزائها فكيف يكون
حدوثه مطلقا علة لصحي الرؤية بخلاف الوجود فانه لا يتصور فيه شائبة العدم نوجه

وهو اي الوجود
مشترك بين الواجب اي مشترك لفظا اي الاشتراك المعنوي مع ان وجود الممكن عينه على مذهب الشيخ
المستدل بهذا الدليل يجعل جميع الموجودات واجبا وممكنا فالواجب والممكن متماثلة الحقيقة لكون الوجود
اي حاق كونه مشتركا معنويا طبيعة نوعية منفقة الحقيقة وهو خلاف الواقع فالاشتراك المذكور اشتراك
لفظي مع ان الماهيات الممكنة غير متناهية فكيف يصح الوضع لفظ الوجود بازاء تلك
الامور الغير المتناهية على ما هو شان الاشتراك اللفظي الا ان يقال انه مبني على مذهب الشيخ فان واضع
اللغات هو الله مع وضع مع لفظ الوجود بازائها بوضع واحد اجمالي منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قيل
بمثله في علمه الاجمالي الشامل وليس ذلك من قبيل وضع العام للموضوع له الخاص كما في وضع الحروف والضمائر لان ذلك
بواسطة امر كلي اجمالي لا يلزم فيه ملاحظة الخصوصيات بخلاف ما نحن فيه فان الخصوصيات ملحوظة ههنا وتوا اجمالا

والظاهر

والظاهر ان مراد الشيخ ههنا ان الوجود ههنا كالمشترك اللفظي في عدم الوضع للقدر المشترك بين الجزئيات
وبالجملة فالمراد من الوجود ههنا المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث
التعين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرا او عرضا وهي مشترك بين الواجب والممكنات فاشتراك
مطلق الوجود لا ينافي عدم اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو وجود كل شيء خاص فلا يرد عليه
ما اورده بقوله وانت تعلم اه وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ ا
اذ يلزم من القول بالاشتراك كون جميع الاشياء متفقة الحقيقة لكون الوجود طبيعة نوعية وقد عرفت
اندفاعه بانه انما يلزم من الاشتراك المعنوي ومن اشتراك الوجود الخاص واما اذا كان الاشتراك
لفظيا لمطلق الوجود كما هو المراد ههنا فلا يلزم ذلك وستعرف ان تأويل صاحب المواقف هو مراد
الشيخ ههنا يؤول الى هذا ايضا واوله صاحب المواقف اه وارتضاه ايضا شارح المقاصد
حيث قال الاعتراض يرد ههنا على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود
هو كون الشيء له هوية ما فاشتراكه ضروري ثم حاصل القول بالمنافاة منع اشتراك الوجود بناء على
مذهب الشيخ من ان وجود كل شيء عينه وحاصل التأويل ان ليس مقصود الشيخ من ذلك نفي اشتراك
الوجود بمعنى الكون في الاعيان لانه ضروري لا ينبغي نفيه بل مقصوده رد ما زعمه المتكلمون من ان الوجود
عرض زائد على ماهية الممكن قائم بها كسائر الاعراض القائمة بمحالها على ان يكون في الخارج هويتان
يقوم احديهما بالاخرى اذ لا دليل على ذلك بل باطل فمراده من ان وجود كل شيء عينه نفي تعدد الهوية
هنا على ما زعموه فعدم تعدد الهوية لازم للعينية فذكر الملزوم واراد اللازم وذلك ان نقول من قبيل
ذكر الاخص وارادة الاعم بناء على ان العينية اخص من عدم تعدد الهوية بناء على ان عدم تعدد الهوية
يكون بان يكون الوجود من الامور الاعتبارية ولا يوجد العينية ح لكن الظاهر ما قررناه اولا وبالجملة فليس
مراد الشيخ من العينية ان ههنا وجودا وماهية وان احدهما عين الاخر اذ لا يقول بمثله من له ادنى تأمل
بل مراده ما ذكرناه من الاتحاد في الخارج وان تغايرا في العقل فاندفع الايرادان لشارح المواقف عليه
الاول ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم كون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج
لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بينهما بان يكون الوجود من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية الثاني
انه لو كان وجود كل شيء عينه لم يكن لاحد شك في كون الوجود موجودا كما لا يشك في كون السواد موجودا
انتهى اما اندفاع الثاني فظ واما اندفاع الاول فلان المراد بالعينية ههنا هو الاتحاد الخارجي وعدم تعدد
الهوية في الخارج لا ان هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يرد عليه ما اورده هذا و
واما ما قيل يتجه عليه ان غاية ذلك اشتراك الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان وهو امر اعتباري لا موجود
خارجي يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان فمدفوع بان المراد من كون الوجود مرئيا كون مبدأ انتزاعه مرئيا

هذا توجيه الكلينوري فتدبر بما فيه فظهر وجهه مما قررناه في دفع البحث الاول للشريف فانتظر منه

في الخارج

كلنوري

دون مبدإ انتزاع الحدوث والامكان فانا نرى الهويات في حيث كونها موجودة لا في حيث كونها حادثة
او ممكنة والا لزم الجزم لنا حين نشاهد ذا العالم بحدوثه وامكانه وليس كذلك وكذلك نرى الشبح البعيد
في حيث كونه موجودا لا في حيث كونه جسما او جوهرا او جسما او انسانا والا لزم الجزم باحد هذه
الاشياء والواقع يكذبه وكله ظاهر فعلم هذا فتلخيص الدليل المذكور انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض
ولا نشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهرا او عرضا مثلا وكذا سائر الخصوصيات الى دليل فظهر
ان المرئي هو الهوية المشتركة بينهما ولا ينافي انتباهنا كون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضا ليكون الاول
مكتسبا كما قاله الامام الرازي ثم ان تلك الهوية كما كانت مشتركة بين الممكنات مشتركة ايضا بين الواجب والممكن
لانا نراهما في حيث كونهما موجودة لا في حيث كون احدهما واجبا والآخر ممكنا والحاصل ان الكون في الاعيان بمعنى
الحاصل بالمصدر وهو الذي يقابله بالشيء التركي وآثر مشترك بين الواجب الممكن وآما ما قيل من ان كون الهوية
المرئي هو نية مشتركة ممنوع وجواز ان يكون الاجمال هنا راجعا الى الادراك لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية
الجوهر او العرض او الوجود بشرط التجرد المطلق وانتفاء الواسطة في الانتباه لا بوجب انتفاء الواسطة في الثبوت
وكذا يرد النقض بصحة المعلومية انتهى فيه اما اولا فلان اجمال الادراك يستلزم اجمال المدرك وهل رأيت
احدا يزعم العلم بالانسان المتيقن بالعلم الاجمالي وهاهنا قد تم فالحق ان هذا المنع ضعيف وان صدر عن
الشريف العلامة وآما ثانيا فلان الفرق الظاهر بين المرئية وبين المعلومية منع جريان الدليل المذكور في صحة
المعلومية على ما حققناه في صدر البحث فالحق ان علة صحة المعلومية التي هي الوجود لا يكون مشتركا بين الواجب
والممكن اذ هنا مانع من الاشتراك دون المرئية فالنقض المذكور بصحة المعلومية غير قوي وان صدر ذلك عن شارح
المقاصد فتدبر في هذا المقام اذ قد استصعبه اقوام بعدا قوام والحديث على انه لا يجدي
في غاية البعد لما يرد عليه ما اشار اليه شارح المواقف من البحث على هذا التاويل فقد اشرنا اليه وفيه ايضا
ولما يرد عليه ايضا فان غايته كون مطلق الوجود مشتركا بين الموجودات ولا يحصل المطلوب ههنا وقد اشرنا الى الرد فيه
ايضا فتدبر والمقصود ههنا انما هو توجيه ما نقل عن صاحب المذهب فلا يليق اسناد ما تحقق اباه وعلى
وقبل جواب اخر يدل لحمل التاويل المذكور على ان يكون التاويل المذكور تحقيقيا وهذا التوجيه للامدي
والقائل هو الآمدي حيث قال ان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كما هو الواضح
وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكر نموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب
كون الملزم معتقدا لما تمسك به كذا في شرح المواقف ثم قال ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف بناء على ان
المقصود ههنا هو الاستدلال على المدعى لا الزام الخصم اشار الى جواب منع على التاويل المبني على ان مراد الشيخ هذا
وقد ثبت وقوع الرؤية اه اشار من الاثبات وقوع الرؤية في الاخرة بعد ما اشار الى الامكان وفرعها قوله بالاولى
فهو معطوف على قوله واستدلوا على جوازه قال شارح المواقف قال الآمدي اجمعت الامة فلم اصحابنا على ان ما رؤي

طبوع ٢

ثم اقول هذا لا غبار عليه ان اريد بالاجمال ما ينتفي عليه ما ذكره والا فالمراد بكون المرئي في المحاذاة والمقابلة
لا بخصوص الاضافة وشروطها واما ما ذكره من ان الظاهر ان المرئي مع خصوصيته
فلا يمنع الصحة المطلقة هنا صدر ملة

في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا بعني بعدما انقطعوا عليه وخرجوا عنها الاخرة
فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا وان لم تكن رؤيه حقيقة ولا خلاف بينهم انه لم يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا
لذوي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته انتهى اقول الرؤيه في المنام حكيت عن كثير من السلف ولا نسلم انها نوع
منها هن يكون بالقلب دون العين فعلى هذا يحمل ما ينقل عن المشايخ من رؤيتهم اياه نعم نحن نراقبهم لانها
من قبيل المشاهدة بالقلب قطعا والنظر يستعمل بمعنى الانتظار باحد الوجوه الاربعة المذكورة
قطعا اذا كان متعديا بنفسه يكون بمعنى الانتظار ومتى كان متعديا بفي يكون بمعنى التفكر ومتى كان متعديا
باللام يكون بمعنى الرأفة ومتى كان متعديا بالى يكون بمعنى الرؤيه والنظر في الاية المذكورة مستعملة بالى فيكون
بمعنى الرؤية والمقصود ههنا انما هو الشق الاخير لكن لما كان النزاع بينهما وبين المعتزلة في كون النظر بمعنى
الرؤية او الانتظار حيث جوزوا الثاني لزمهم بالضرورة تجويز كون المتعدي بنفسه بمعنى الرؤية وتجويز كون النظر
بمعنى الانتظار غير متعد بنفسه بل بكلمة الى اما لزوم التجويز الثاني لهم فظاهر واما لزوم التجويز الاول لهم
فلانه مقصود هو ههنا انما هو منع دلالة الاية على المدعى المذكور على المدعى وذلك لا يتم الا بمنع كلتا المقدمتين
او لو سلموا الشرطية الاولى المتضمنة لحصر معنى الانتظار على المتعدي بنفسه على ما يقتضيه المقابلة لا يتم المنع المذكور
فانهم الدليل المذكور الذي هو الشق الاخير موقوف على اتمام الشرطية الاولى ولذا احتاج الماتن ههنا
واما الشقان المتوسطان فلزيادة الايضاح والانكشاف والحاصل ان كلا من الشرطية الاولى والثانية بمقتضى
المقابلة بينهما تقتضي انحصار المعنى تام الثاني على المتقدم فكل منهما ثابت عندهم عند المعتزلة
وبذلك اشار الى ان الرد بهما وذه الشرطية الاولى من جانب المعتزلة ايضا بقوله وقد نظر كما سيبينه الماتن فان اراد المراد
من هذه الشرطيات انفسها لا عكوسها فقد غفل عن التخصيص الذي افاده الشرطيات بمقتضى المقابلة
ثم نقول حاصل الاستدلال المشار اليه بالشق الاخير هو ان النظر في الاية موصول بالى وكل ما هو كذلك فهو
بمعنى الرؤية ينتج ان النظر في الاية بمعنى الرؤية واعترض المعتزلة عليه بمنع الكبرى ـ ولما كان الكبرى المذكور
ثابتة بالاستقراء وكان منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد غير مقبول اشير الى شاهد وا بقوله الذي لا ينفع
بقول الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حب الغمام حيث كانوا في البيداء الظماء الى العطاش
ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اي الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن باكفلاح اي منتظرات اثابته بالفلاح والظفر واجاب الاشاعرة عن ذلك
بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد اذ المراد في الاول اي يرون هلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه
ونحن نقول به ولا يمنع حمل النظر المطلق في الصدة المذكورة في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال
وانما الممنوع حمل الموصول بالى على معنى الرؤية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات الى جنة ربها وهي الفلاح و

في الوقف ولذا نرفع اليه الايدي في الدعاء أو ناظرات الى آثار الله مع ما في الضرب والطعن الصادرين من الملوكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر كذا في الواقف وشرحه وبهذا وقف على ركاكة تقرير بعضهم هيهنا وفيه نظر وتأمل او الظاهر انه مع تكرر النظر السعدي بمعنى الانتظار كيف وقد ذكر صاحب الكشاف والبيضاوي في معنى الآية المذكورة ثم انظروا الينا فانهم اذا نظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فتنقبض بنورييهم ايديهم اي المؤمنين هذا وظاهر ان هذه الاستضاءة لا تختص بموقف دون موقف فمن خصصه بموقف كحشرهم في النار على نحو قولهم اذا فيضوا علينا فقد وقف في المقام عن الفهم بل هذا الخطاب اظهر في وقت جواز هم الصراط والمحشر لكن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقوله وتأمل جواب عنه بان انظاهر ان النظر هيهنا بمعنى الانتظار يدل عليه قوله تع نقتبس من نوركم اذ لا اقتباس انما يلزم الانتظار لا الرؤية وتأويل الاقتباس بما يناسب الرؤية بعيد جدا ولذا قدم العلامتان في الآية معنى الانتظار على معنى الرؤية وقيل في وجه التأمل ان النظر باي معنى كان يستلزم الانتظار فالانتظار ملحوظ هيهنا على طريق التضمين وكونه متعديا لا ينافي التضمين اذ قد يضمن اللازم المتعدي كما قيل في قوله فاستبضع الصراط على معنى جاوزوا انتهى وليس بشئ لان ذلك لا يقتضي كون النظر في الآية بمعنى الانتظار على ما هو مقصود المستدل بل غايته كون الانتظار ملحوظا هيهنا فالوجه ما اشرنا اليه وقيل وجه النظر والتأمل ان النظر في الآية لو كان بمعنى الانتظار لكان ذلك امرا للمؤمنين بالانتظار والانتظار لكونه غما وهما لا يناسب للمؤمنين وليس بشئ ايضا اذ لا يلزم من امرهم امتثالهم به بل لا يمتثلون به اذ دباد الغم عليهم على ما يقتضيه سبب الآية انما يقبل ارجعوا وراءكم الآية هذا ويحتمل ان يكون في نظر وتأمل انازع الى منع المقدمة والجواب عنه على ما فصلناه انفا وقد اشرنا الى ان الشرطية الاولى لها مدخل في الاستدلال واما الاختصاص بيوم المعدم والنار فيها مقصود بمقتضى المقابلة فعلم هذا يعلم ان المقدمة لا تم انه اذا كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه بل يكون متعديا بالى كما في النبي المذكور من الجواب كالجواب السابق وقد مر الى هذا التفتيش هيهنا كثير من الناظرين وما قيل لعلهم ظنوا ان المراد هيهنا بعكس الشرطيات المذكورة وذلك ظن فاسد اسمى فلا ينبغي حمل قوله وفيه نظر وتأمل على اعتراض المقدمة وجوابه الا ان نشاعر عنه نبني على النظر الفاسد اذ الشرطيات المذكورة بمقتضى المقابلة متساوية الطرفين فمعنى الشرطية الاولى متى كان متعديا بنفسه يكون بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية ومعنى الشرطية الثانية متى كان متعديا بالى يكون بمعنى الرؤية لا بمعنى الانتظار ويلزمهما قطعا متى كان بمعنى الانتظار ويكون متعديا بنفسه او بالى كما زعمه المقدمة ومتى كان بمعنى الرؤية يكون متعديا بالى كما ذهب اليه اهل السنة ولذا قوله هذا الامر انشاء والبناء هيهنا ايضا على ما هو عادته ومن غفل عن خفيف المحاكمة فر ما قال فانى يكون له الوصول على مراد المولى الجليل والتوفيق للتكبير المتقابل وليس بمعنى الانتظار واما ان الجواب عن ايراد المقدمة هيهنا الاول منع الصغرى السابقة بان يقال لانم ان النظر في الآية موصول بالى وانما يكون كذلك لو كان كذا في فيها حرف جر وهو لم يذكر

بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء فيكون النظر متعديا بنفسه فيكون بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمة ربها كما فى قول
الشاعر لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اى نعمة والثانى بمنع الكبرى بان يقال سلمنا ان كلمة الى
فى الاية حرف جر لكن لا نم ان كل ما هو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية لجواز ان يكون ح بمعنى الانتظار كما فى البيتين السابقين
وقد اشار الشارح سابقا الى جواب الثانى خاصة كما قررناه فى قوله وفيه نظر وتامل واشار ههنا الى جوابهما معا وهو ان غاية ما
ما ذكرتم كون النظر فى الاية بمعنى الانتظار وذلك مما يليق الحمل عليه لان الانتظار كما قيل موت احمر وقد قيل الانتظار
اشد من النار فلا يناسب مقام التبشير وما يقال من انه يجوز ان لا يخلق الله تع غما فى الاخرة على طريق خرق العادة
لانها دار خرق العادة وايضا الانتظار عند القطع بحصول المطلوب لا يورث الغم فمدفوع بان التبشير بالجنة والانذار
بالنار مبنى على العادة اذ يجوز خلق النعمة فى النار والنقمة فى الجنة وبان الانتظار يورث الاضطراب ولو كان
حصول المطلوب ولذا كان نيل الشئ بعد طلبه الذ واما السنة فلقوله تع انكم سترون ربكم الحديث وهو
مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة كذا فى شرح العقايد للتفتازانى ولعل الشهرة فيه بلغت حد التواتر
والعمدة فيه اه يشير الى ما ذكره المص فى المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد
قطعا بل ظنا مع ان المطلب يقينى لا يثبت بالدليل الظنى فالمعتمد ههنا هو اجماع الامة على قبل ظهور المبتدعين
على وقوع الرؤية فى الاخرة وظاهر ان الاجماع على الوقوع مستلزم لجوازها قطعا ضرورة امتناع وقوع
المحال فيفيد اليقين فى الجواز بلا حاجة الى قيل وقال لكن هذا ان صح دعوى الاجماع على الجواز نعم ان كان الجواز من الاحكام
الشرعية كالوقوع يصح تلك الدعوى قطعا هذا احتج المنكرون اى للوقوع وللامكان بهذه
الاية معارضة للوقوع وللامكان اما الاول فلان الادراك المنسوب الى البصر بمعنى الرؤية لا بمعنى العلم لانه مجاز
ولا داعى له وظاهر ان ذلك الادراك نفى عن كل بصر فيكون المعنى لا يدركه شئ من البصر واما الثانى فى جميع الاوقات
اذ لا مخصص له بوقت دون وقت فيفيد عدم الوقوع فى الدنيا والاخرة واما الثانى فلانه تع مدح نفسه بعدم
المرئية وظاهر ان ما به التمدح يجب ان يكون من صفات الكمال فيكون عدم المرئية كمالا والمرئية نقصا
يجب تنزيه الله تع عنها اذ لو كانت المرئية كمالا لا يجوز سلبها عنه تع فلو امكن الرؤية لامكن النقص تع الله عن ذلك
الاول اه حاصله ان مدار الاستدلال على كون الادراك هو الرؤية مطلقا وهو مم بل الادراك هو
الرؤية مع الاحاطة بجميع جوانب المرئى وظاهر ان الرؤية بهذا المعنى اخص من مطلق الرؤية ولا يلزم من نفى الاخص
نفى الاعم فاللازم من الاية انما هو عدم وقوع رؤيته على وجه الاحاطة بجميع الجوانب لا عدم وقوع رؤيته
مطلقا فلا يتم تقريب دليلهم والظاهر من الجوانب الحسية لا الجوانب الحسية فقط لانها هى القابلة للاحاطة
والمؤدية الى الوصول التام والانكشاف البليغ واما الاحاطة بالجوانب المعنوية فمن قبيل العلم ثم ان حمل الادراك
على هذا المعنى يناسب معناه اللغوى يقال ادركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام الغاية اى بلغ وا
ويناسب ايضا سياق الاية اعنى قوله وهو يدرك الابصار اى يدرك كل بصر على وجه الاحاطة نعم ههنا على وجه الاكتناه

هذه المناسبة معنوية فافهم

سواء كان فى الثانى حقيقة عرفية او مجازا صح

حسن چلبى فى حاشية المواقف م

فاكتناهه تع من العباد ممتنع او غير واقع بخلاف ما عدا الاكتناه صح

توبيخ بالكلينورم

ايضا اذ لا بد من الفرق بين ادراك المخلوق وادراك الخالق ومن غفل عن هذا قال ما قال م صح

كلينورم

الثاني اه حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه في الاخرة دون الكفار فيجوز ان يكون
الاية محمولة على رفع الايجاب الكلي ~~على معنى لا يدركه الا جميع الابصار~~ بان يعتبر الاستغراق في جانب المنفي
فيكون المعنى ليس كل بصر يدركه وان ادركه بعضه كالمؤمنين لا في جانب النفي فيكون المعنى ح كل بصر لا يدركه ... كما في قوله تع
فيكون ح سلبا كليا اذ الثاني وان كان محتملا ايضا لكن الاول محتمل ايضا د بل هو الظاهر فلا يتم الاستدلال
على المطلوب الذي هو السلب الكلي كما زعمه المعتزلة وههنا جواب اخر ايضا وهو حمل اللام على العهد الذهني وعلى
الجنس المتحقق في ضمن بعض الافراد فيكون المعنى لا يدركه بعض الابصار وذلك لا ينفي ادراك البعض الاخر
كالمؤمنين بناء على ما قيل من ان نفي المقيد راجع الى قيده فلا يتم استدلالهم ايضا قيل هذا وان ذكره المص في المواقف
لكنه لكونه منظورا فيه لم يلتفت اليه الشارح وهذا ليس بشيء لان استدلالهم ههنا موقوف على كون الابصار للاستغراق
اذ لو كان اللام فيه للعهد الذهني يكون القضية سالبة جزئية وهذا القائل معترف بعدم تمام استدلالهم على تقدير كون
القضية رفع الايجاب الكلي المحتمل للسلب الكلي والسلب الجزئي فعدم تماميته عند كون القضية سلبا جزئيا اولى
والحق ان الشارح ادرج هذا الاحتمال في هذا الوجه لانه لا يكون القضية رفع الايجاب الكلي الا بحمل لام الابصار على
الاستغراق فكانه قال ان هذه القضية رفع الايجاب الكلي بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا وانما لم يقل
ههنا لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلي كما قال في الجواب الثالث
لان طبيعة البحث يقتضي تقديم ما يتعلق بالابصار على ما يتعلق بالادراك ولذلك لم يتنزل من الاول الى
الثاني اشارة الى ذلك فلا نم عمومها في الاوقات في الدنيا والاخرة فانها سالبة مطلقة يحصل مضمونها
ولو في بعض الاوقات لا دائمة او ضرورية قائلة بان لا شيء من الابصار بمدرك له تع بالضرورة او ما دامت موجودة
اي في جميع اوقات وجود الموضوع كما زعمه المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان والقول بانها دائمة بشهادة صيغة
صيغة المضارع الدالة على ~~الاستمرار التجددي~~ استمرار نفي الرؤية ليس بشيء لان الكلام صيغة المضارع انما تفيد
الاستمرار التجددي كما قيل في قوله تع الله يستهزئ بهم دون الاستمرار الدوامي الذي ~~هو المطلوب~~ ههنا على ان
ذلك مبني على كون الصيغة المذكورة لاستمرار النفي والظاهر انها لنفي الاستمرار فلا يكون القضية المذكورة
سالبة كلية دائمة هذا وههنا جواب رابع اشار اليه المص في المواقف وهو انا سلمنا ان الاية الكريمة عامة في الاوقات
ايضا فالمنفي هو رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية المبصرين لجواز ان يكون النفي نفيا
للرؤية بالجارحة من غير مواجهة وانطباع هذا واصل الجواب ههنا ان المنفي هو ادراك البصر ولا نزاع فيه والمتنازع
ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر اذ جميع الاشياء كذلك فلا جهة لتخصيصه به تع
فلا تمدح في ذلك ولا فائدة اصلا ولذلك اوله المص بما ذكره تصحيحا لما نسب الى الاشعري بقدر الامكان واعلم ان
ترتيب هذه المباحث بان يقال لا نم ان الابصار للاستغراق ولو سلم فلا نم انه للسلب الكلي ولو سلم فالمنفي انما هو الرؤية
على وجه الاحاطة ولو سلم فلا نم العموم في الاشخاص ولو سلم فلا نم العموم في الاوقات ولو سلم فيجوز ان يكون المنفي هو الرؤية

بالجارحة

كلينوي م

اشار اليه التفتازاني في ارضه في شرح العقايد م

فيه تعريض للكلينوي م

كلينوي م

مواجهة وانطباعا فلا يلزم منه نفي الرؤية بالجارحة صح

ذكره شارح المقاصد م

بالجارحة بطريق الانطباع والمواجهة وعلى كل من التقادير المذكورة لا يتم الاستدلال المذكور وما قيل من انه
جواب عن الاستدلال بالاية الكريمة على نفي امكان الرؤية وحاصل الجواب المشار اليه بقوله بل هو حجة
عليهم المعارضة بالقلب بان يقال انه تع تمدح بكونه لا يرى وكل من تمدح بكونه لا يرى فهو ممكن الرؤية
اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفسه كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء واورد عليه الخيالي بان المعدوم
انما لا يمدح بعدم رؤيته لكونه مقدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات لا تمدح بعدم رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص
~~ولا كذلك عدم~~ والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه ~~اذ قد~~ اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واي
واتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تع فلم لا يجوز ان يكون الرؤية ممتنعة مع ورود التمدح بنفيها ايضا وجوابه
ان لامتناع الشيء وامكانه مدخلا في عدم التمدح بنفيه والتمدح بعدمه وعدم مدح الاصوات والروائح
لاجل بعدم رؤيتها لاجل التعزز في العقول ومجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن بجواز رؤيتها
الا الراسخون من العلماء بخلاف رؤيته تع فان جوازها كان مشهورا بين الامم الى ظهور المخالف المبتدع وما ورد
من مدحه تع بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد والصاحبة فمبني على ما تقرر في الاوهام من ان كل حي صانع معبود فله
صاحبة وولد وخدم ومعاون على ما يشير اليه قوله تع وجعلوا لله شركاء الجن وبالجملة لما كان الاصوات
والروائح ممتنعة الرؤية عندهم لم تمدح بعدم رؤيتها ولما كان رؤية الله تع جائزة عندهم وكان اتخاذ الولد والصاحبة
وغيرهما واقعة عند الكفرة وقع التمدح بعدم الرؤية وبنفي اتخاذ الولد والشريك ونحوهما والحق ان النفي
يقتضي امكان المنفي اما في ذاته كنفي الرؤية واما في زعم الزاعم كنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناع كل منهما
في نفس الامر هذا وما قيل في رد الخيالي من ان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعزز والاحتجاب
مع امكان الرؤية كما في الملوك فمن قبيل العود الى اول الكلام اذ يرد عليه المنع المذكور ايضا فالوجه ما فصلناه
ولنا ههنا مزيد كلام في المعالي ولان عدم رؤيته في الدنيا اه عطف على قوله بل هو حجة عليهم اشارة
الى منع الدليل المذكور بعد المعارضة عليه وليس عطفا على قوله لانه امتنعت اه اذ لا يصلح هذا الكلام للحجية
ولانه يأبى عنه الكفاية المذكورة ويأبى عنه قوله فلا ينافيه اه وهو ظاهر وحاصله انه ان اريد من قوله
انه يمدح بكونه لا يرى انه يمدح بكونه لا يرى في جميع الاوقات اي في الدنيا والاخرة فمم لان عدم رؤيته تع في الدنيا
مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح وان اريد انه يمدح بكونه لا يرى في الدنيا فمسلم لكن لا
لا يلزم من ذلك امتناع رؤيته في جميع الاوقات على ما هو مقصودهم بل لا ينافي ذلك وقوع رؤيته في الاخرة
فضلا عن امتناعها ولم يتعرض لكفاية نفي الرؤية مع الاحاطة ولا لكفاية نفي رؤية الكل ولا لكفاية نفي
رؤية بعض الاشخاص لان هذا الكلام على تقدير تسليم الكل يعني لو سلم انه يمدح بكونه لا يرى على
وجه الاحاطة لجميع الاشخاص فلا نم انه يمدح بكونه لا يرى في جميع الاوقات فهذا كلام عليهم بالنظر الى انتهاء الباحث

كلينوم

اشارة الى رد الكفوي م

السابقة

قوله مع كونه اقرب الخ معناه انه مع لا يرى في الدنيا مع كونه اقرب اليهم قربا معنويا اذ مطلق القرب لا يستلزم الرؤية ولا يقتضي الرؤية ههنا القرب المكاني اذ من الجائز رؤيته تعالى منزها عن المكان والجهة فافهم فان هذا القول انما يترتب الكفاية المذكورة لو حمل القرب على القرب المكاني وهو غير صحيح بل نبني ورد وحمل الوريد عرق وهما وريدان هما عرقان في جانبي العنق واصله الى القلب لواحظ المأكول فيهما او نوع احدهما يخاف على الآكل من التلف والله الحفيظ

قوله مع لموسى عليه السلام اظهر حجة برأسها للمعتزلة لكن الله جعله جوابا للسؤال المقدر على قوله سابقا فلا نم عدمها في الاوقات وعلم قوله ههنا ولان عدم رؤيته في الدنيا فيما مر فلا ينافي وقوع رؤيته في الاخرة بان يقال ان بعض الايات يفسر بعضا ولما كان كلمة لن في هذه الاية للتأبيد وكانت هذه الاية على ان قوله لا يدركه الابصار عام لجميع الاوقات فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع وعلى ان تمدح بكونه لا يرى في الدنيا والاخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل عدم الامكان وتقدير الجواب في كليهما ظاهر

بل للتأكيد اقول لعل موسى عليه السلام ظن انه يحصل له الرؤية بطريق خرق العادة كسائر الخوارق فسألها مع ربه وان علم امتناع وقوعها في الدنيا بحسب العادة فلا يلزمه عدم العلم بعدم الوقوع ولا الرد فيه على انه لا بأس بان يحصل له العلم بعدم الوقوع في الدنيا بعد السؤال وسياق هذه الاية اعني قوله ولكن انظر الى الجبل الخ لا يقتضي امتناعا ما لوقوع الرؤية مطلقا كما توهم بل غايته عدم تحقق الرؤية مع تحقق الجبل للتجلي المذكور حتى كان مذكورا سواء خلق الله مع فيه حيوة او لا على اختلاف في المفسرين وظاهر ان ذلك لا ينافي وقوع الرؤية في الاخرة حين دكوا بنيته وافيه فيري الباقي بالباقي وبهذا اندفع اوهام بعض الناظرين

وبهذا اي لكون لن للتأكيد يقيد بابدا كما في الاية لا يقيد نفي الرؤية بالدنيا كما توهم بل يعم الدنيا والاخرة او يجوز ان يكون ذلك التأبيد المؤكد بالنظر الى الدنيا فقط الا يرى الى قوله تع ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم حيث ورد لفظ لن مؤكدا بقوله ابدا مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للتخلص من عذاب النار هذا واما تقييد عدم الرؤية بالدنيا والغاية ههنا فمما لا مدخل لها ههنا ولا ينبغي ان يتوهم بالكلام عليه بل هو اشتغال بما لا يعني وبالله التوفيق قال المص

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا حديث مرفوع اقتبسه المص تمهيدا لمباحث الحسن والقبح فهو جملة انشائية وجعله خبرا بعد خبر لقوله وهو مرة للمرئيين بعد وثانيا ايضا الاظهار لمقام الاضمار وجعله للاقتباس لا يساعد النحو وكلمة ما فيه للعموم والمعنى ما شاء الله وجوده كان ووجد وما لم يشأ وجوده لم يكن ولم يوجد فالضمير المذكور بقوله فالكفر والمعاصي بالنظر الى كون كل من الكفر والبعض

في الامور

الهامش

هامش: هو هو

هامش: ان كتبه اما يحصل العلم الخ وفي بعض النسخ بالامور والنسخ في الامر النسخ صح

هامش: فضلا عما لا يكون في الامر النسخ صح

هامش: كمسئلة الرؤية صح

هامش: هو هو

هامش: الجاري على هذا الهامش هو هو

في الامور الوجودية او بالنظر الى دواعيها الوجودية ويحتمل ان يكون المعنى ما نشاء ايقاعه تحقيقه وتكوينه
في وجودات المعدومات وعدمات الموجودات تحقيق وما لم ينشأ تحققه في وجودات وعدمات لم يتحقق
وعلى هذا فلا اشكال في التفريع الآتي وهو الاوفق لتعلق الارادة بما احد جانبي الفعل والترك وقوله دليل
على انه مع مريد للكائنات وذلك الدليل كما اشار اليه الخ بعكس نقيض الجملة الثانية على طريقة القدماء وكذلك
قوله ودليل على انه غير مريد لما لم يكن كايمان الكافر وطاعة العاصي بعكس نقيض الجملة الاولى على ما
اشار اليه المصنف في المواقف فكأنه عكس هاتين الجملتين ليحصل بذلك رد المعتزلة فيما ذهبوا اليه من كون الكفر والمعاصي غير مراد الله مع وكون ايمان الكافر وطاعة العاصي مراد الله مع الفصلة الثانية للاولى والفصلة الاولى للثانية في نحو لما كان الكون الكفر والعاصي بارادته مستلزما لعدم كون ايمان الكافر وطاعة العاصي غير مراد
والا لزم اجتماع الضدين اعني الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهو باطل قطعا اكتفى المصنف بتفريع
بما يتفرع على عكس نقيض الجملة الثانية اعني قوله فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته انتقل الى ان ذلك مستلزم
لكون ايمان الكافر وطاعة العاصي غير مراد ولله تعالى الى ما ذكرنا اكتفى انه ههنا ببيان عكس نقيض الجملة
الثانية على ما بقضيه تفريع المصنف ثم اشار الى ان الكائن مراد وغير الكائن غير مراد تنبيها على انه لا حاجة
الى بيان ان ما لم يكن غير مراد لان ذلك لازم لكون الكائن مرادا اذ لو كان غير الكائن مرادا كايمان الكافر وطاعة العاصي مرادا ايضا اي كالكفر والمعصية لزم اجتماع الضدين هذا ان غفل عن هذا البيان ثم انكر
اعترض على انه بان الاولى لك ان يبني عكس نقيض كل من الجملتين ليحصل بذلك رد المعتزلة في المسلكين
كما في المواقف وشرحه ثم وجهه بان ما قصر البيان على احد النقيضين لبطلان ظاهر تفريع المصنف
بالكفر والمعصية المرادين ثم عمم الخلق والارادة في الوجود والعدم ليشمل الجانبين وبهم رد كل من الدليلين
صالح يكون المقصود في بيان ذلك لا في التفريع الواضح في البين فلم يقف على ما حققناه ولم يطلع
على مراد المصنف كما اوضحناه بحيث لم يبق حاجة الى المصباح لذي العينين ثم اما اخذ الخلق في التفريع فلان
فلله تعالى ان ارادة الله لا تتخلف عن مراده وانه اذا اراد شيئا يخلقه البتة الا يرى الى قوله عليه السلام
ما نشاء الله كان هذا وهذا كالمستغنى عنه بناء على ان المراد منه ان الكفر والعاصي في حيث انفسهما
يتخلف وارادته متعلقة بهما وانه تفريع على عكس نقيض الجملة الثانية على ما اشار اليه الخ وحققناه
بل هو بظاهره تفريع على عكس مستوى الجملة الاولى المثبت بعكس نقيض الجملة الثانية فافهم ما قيل من انه
تفريع على مجموع الجملتين وان معنى قوله فالكفر الخ فالكفر والعاصي يتخلف وارادته وجودا وعدما فلا استغناء
عنه انتهى لانه مبني على وهم السابق وقد عرفت اضمحلاله وانما قال كالمستغنى عنه اذ يمكن ان يكون
ان يوجد فائدة في ايراده ههنا وهي رد البعض من اصحابنا فانهم بعد ما اتفقوا على جواز اسناد جميع الاشياء
اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى
الكائنات البديع م

كالمستغنى عنه اذ لم يجب ان يتخلف ارادته
ان يتعلق بايمان الكافر وطاعة
ان سماعهم كون ايمان الكافر وطاعة العاصي غير مراد له تعالى
مراد الله تعالى
ان التعبير
لا ينفي بانتفاء
فالوجه ما اشرنا

كالمستغنى عنه
قد عرفت ما فيه فتذكر

لا بها مه لكفر وهو كون الكفر والفسق مأمورا بهما لما ذهب اليه بعض العلماء فراد الامر نفس الارادة وهو
وعند الالتباس يجب التوقف فمراد الطلاق الى التوقيف والاعلام ولا توقيف ثمه اى فى الاسناد فتصدد وذلك
كما يصح بالاجماع السكوتى والنص ان يقال الله مع خالق كل شئ ولا يصح ان يقال خالق القردة والخنازير
مع كونها مخلوقة لله مع كونها مخلوقة لله مع انفاقا كذا فى المواقف وشرحه فى الجواب المذكور اشار الى
رد ذلك البعض فمراد ان الاطلاق الثانى موهم للنقص قطعا فلا يجوز ذلك الاطلاق واما الاطلاق
الاول فلا نقص فيه اصلا واما كون الامر نفس الارادة فمذهب باطل لا ينتفت الى النقض الموهم فمراد الشارح
على مثل ذلك المذهب فلا محذور فى ان يقال الكفر والمعاصى مراد الله مع وانه مع خالق الكفر والمعاصى فلا شان
لذلك القائل قال الف وهذا كالمستغنى عنه ولم يقل مستغنى عنه هكذا بنون ان بفتح فانه قد مر انه مع
خالق الاشياء بالقدرة ومعلوم ان الخلق بالقدرة متوقفة على الارادة فيكون جميع الاشياء مرادا له وهذا ان
الكلام مبنى على ظاهر التبويع فلا يرد عليه ان الاولى ان يقول قد مر انه مع خالق الاشياء ومريد للكائنات واما اخذ
الخلق فى كلام المصنف فقد عرفت انه اشارة الى ان ما شاء الله كان فافهم خلوفا للمعتزلة فانهم قيدوا
المأثور بفعل العباد وخصصوه بافعالهم وقالوا معناه ما شاء الله منهم فما فعلوه مع كان وما لم يشأ
منهم لم يكن وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق هذا المأثور ورد
وتلقيهم اياه بالقبول وايرادهم اياه فى معرض التعظيم لهم واعلاء شانه الكريم كذا فى المواقف وشرحه
قال المص ولا يرضاه عطف على قوله فالكفر والمعاصى بخلقه اه ويحتمل ان يكون حالا عن الضمير المستكن فى
الظرف المستقر اعنى قوله بخلقه اه او المفعول كائنا ان بخلقه اه ويحتمل ان يكون حالا عن المبتدأ على مذهب من
يجوز فالظاهر ان يقال ولا يرضاها الا انه وحد الضمير على اعتبار الشأن ويدل بكل واحد او الضمير راجع
الى الكفر والمعاصى مقيسة عليه او بالعكس وقوله مع ولا يرضى لعباده الكفر يدل بعبارته على عدم الرضاء
بالكفر وباشارته على عدم الرضا بالمعاصى وهذا اولى من القول بانه يدل بدلالته على عدم الرضى بالمعصية
وهذا ايضا قد مر فى قوله مريد لجميع الكائنات بناء على انه لا يلزم من الارادة الرضاء لتغايرهما
قطعا لكن هذا على تقدير تبويعه انما علم التزاما فالتصريح به لا يخلو عن الفائدة قال المص غنى لا يحتاج الى شئ
فى ذاته اى غير مفتقر الى شئ على سبيل كان علة الماهية وهى الماهية والصورية او علة الوجود وهى
الفاعلية والغائية بقوله اه ذاته مع بسيط حقيقى واى وجوده فى ذاته مع بل هو عين ذاته وفى صفاته لكن
لحقيقة لانها صادرة عنه بالايجاب فهو يحتاج تلك الصفات فى ظهور آثارها الى الممكنات لكن ذلك
لا يقتضى احتياج الذات وآما المنسوب اليه صفات الصفات الاضافية والسلوبية فالبارى مع غير منفكة
عنها مع المضاف اليه والمسلوب كما تقدم مع الشئ فى بعض نصابه لكن ذلك الاحتياج عائد الى تلك الاضافات
والسلوب لا الى البارى مع كما اشرنا اليه وقيل الاحتياج ههنا انما هو فى السلوب والاضافات الحادثة كانعدامات

الحادثة

على ان التقييد بقوله ولا يرضى لعباده الكفر والفسق
يفهم منه كون الكفر والفسق مما لم يعد بها قطعا منه ص

كما مر

كما مر

الحاوية واما الازلية فيكفيها التحقق المضافة اليه والمسلوب في الوجود العلمي ففايته ذلك احتياج بعض
الصفات الازلية الى بعض فرمنها وهو العلم انه وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك الارتكاب بل ذلك الاحتياج
في جميع الصور راجع الى الصفات والله غني عن العالمين فكر المص ولا حاكم عليه نع هذا هو المنفي عليه عند
اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه بوجوب بعض الاشياء عليه ونفيه والله
ويزعمون ايضا ان للعقل ولاية الامر والنهي وايضا انه نع انما امر بكذا ونهى عن كذا لان ذلك الامر الشيء لا ينفك
بالمأمورية والشيء الآخر لا ينفك بالنهي عنه فكأنهم حكموا عليه بان اللازم له ان يأمر بكذا وان ينهى عن
كذا لا ان العقل آمر وناه اذ لا يقول به احد بل الكل متفقون على ان الآمر والناهي هو الله نع وانما النزاع
هل للعقل ان يحكم على الواجب بان اللائق به ان يأمر بكذا وينهى عن كذا قال به المعتزلة ام لا ذهب اليه اهل السنة الاشاعرة
فكان العقل ههنا حاكم عليه نع وان لم يكن حاكما حقيقة بخلاف مسئلة الوجوب عليه نع فان العقل
حاكم عليه نع حقيقة عندهم فيها خلافا لاهل السنة الاشاعرة في الصورتين فمعنى قول المص ولا حاكم عليه حقيقة او مجازا
فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة او مجازا فمعنى قول المص ولا حاكم عليه حقيقة او مجازا
ثم ان الظاهر ان الحكم بمعنى القضاء ويحتمل ان يكون بمعنى الخطاب ولا مفر لجعله بمعنى العلم ههنا وان توهمه
بعضهم واطنب فيه ولما كان كلا المعنيين محتملين في قوله نع وله الحكم استدل بهذه الآية المفيدة
لاختصاص الحكم به على انه لا حاكم عليه نع واما الحكم بوجوب وجوده وانصافه بسائر كمالاته فمن قبيل
العلم والحكم بكماله نع له نع ولا نزاع لاحد في ذلك والحق ان المنفي ههنا هو الحكم عليه نع باحد الوجهين
السابقين المشير بقلوبنية واما الحكم عليه بانه متصف بصفات الكمال فمن قبيل المدح وغايته الكمال هذا ثم
ان اهل السنة بعد اتفاقهم على انه لا حاكم عليه نع اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان حسن بعض الاشياء وقبح
البعض الآخر متعلق الامر والنهي وليس للعقل معرفة بحسن بعض وقبح الآخر قبل ورود الشرع وذهب الماتريدية
الى ان للحسن والقبح مدلولا الامر والنهي حكمة الآمر والناهي لان الآمر نع مأمور بالعدل والاحسان وناه
عن الفحشاء والعدوان فللعقل معرفة بحسن بعض الاشياء وقبح البعض الآخر قبل ورود الشرع بهما بلا كسب
او مع الكسب وبحسن بعضها الآخر وقبح البعض الآخر بعد ورود الشرع لا المقدرات الشرعية فالماتريدية
وافقوا الاشاعرة في القول بانه لا حاكم عليه وخالفوهم في القول بان للعقل سبيلا الى حسن الاشياء وقبحها
بالشرع وبالاوامر والنواهي بل قالوا للعقل اطلاع بالحسنات الحسنة والمقبحة قبل ورود الشرع عليها
لكنهم خالفوا كما ذهب اليه المعتزلة لكنهم مع ذلك خالفوا المعتزلة ايضا بناء على اصولهم اهل السنة من ان العلم
بان العلم بحسن بعض الاشياء وقبح البعض الآخر ليس بطريق المباشرة والتوليد بل العقل آلة للعلم بخلقه الله نع
في العبد بواسطته اما بالشرع فقط في الكل كما ذهب اليه الاشاعرة واما بالنظر الصحيح بدون الشرع كما ذهب اليه
الماتريدية في بعض الاشياء واما عند المعتزلة فذلك العلم صادر من العبد اما مباشرة واما توليدا كسائر افعال العباد

الاشاعرة ... نع انه ص

والنهي الامر ... نع له معه ... بفاتح الجيم ... على الابجدية ... نع

بل نقول ان الماتريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لكنهم يقولون بان الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى بناء على ان افعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالى فلا يحكم العقل بشيء من ذلك عندهم فظهر انهم وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لكنهم لا يقولون بذلك كما قال به المعتزلة بل يقولون بذلك بعد ورود الشرع بذلك فلذلك جوزوا عكس اسم الامر والنهي كلا من الشرع كالاشاعرة والى هذا الفرق بين الماتريدية والمعتزلة اشار صدر الشريعة في التوضيح لكن لما كان هذا الفرق مبنيا على الفرق الثاني المذكور في الاصل ترك فيه والعجب من ابن الكمال انه يعترف بهذا الفرق ويذكر الفرق المذكور

فالماتريدية وافقوا الاشاعرة في القول بانه لا حاكم عليه تعالى وخالفوهم في القول بالحسن والقبح العقليين وا
ووافقوا المعتزلة في ذلك القول وخالفوهم في القول بان التحسين والتقبيح العقليين صادران من العباد
اما بالمباشرة واما بالتوليد اذ يقول به المعتزلة دون الماتريدية بل يقولون بان العقل آلة لذلك التحسين
والتقبيح والكل مستند الى الله تعالى كذا حققه بعض المحققين فالقول بان العلم بطريق جري العادة او بالتوليد خارج
عن هذا البحث كما اورده المولى ابن كمال على صاحب التوضيح ليس كما ينبغي كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام
قال المص ولا يجب عليه شيء هذا من عطف اللازم على الملزوم قال في شرح المقاصد لا خلاف في ان الباري تعالى لا يفعل
قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة انتهى وقال في المواقف وشرحه
وهذا الخلاف فرع مسئلة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم يقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالقبح والحسن قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا
انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا وجوب منه ولا استقباح منه انتهى فقوله لا وجوب
عليه اشارة الى رد المعتزلة حيث اوجبوا عليه اشياء وان زعموا انه تعالى فاعل مختار وقوله ولا وجوب منه اشارة
الى رد الفلاسفة فيما زعموا من ان صدور الاشياء عن الواجب تعالى موقوف على تمام الاستعداد كما قال الاشاعرة
في صدور الصفات الذاتية عن الواجب تعالى بالايجاب وبالجملة فالواجب تعالى لكونه تعالى فاعلا مختارا في افعاله
لا وجوب منه فيها ولا وجوب عليه فيها ايضا كما زعمه المعتزلة في بعض افعاله تعالى حيث زعموا
انه تعالى بعد كونه فاعلا مختارا في بعض الافعال يتولد عن ذلك الفعل فعل آخر واجب عليه كما زعموا بمثله في الافعال المتولدة
من افعال العباد وذلك الفعل المتولد الواجب عليه مثل ايجاد الاصلح الواجب عليه المتولد من ايجاده تعالى
وغير ذلك ولما كان ذلك الفعل المتولد متولدا عن الفعل الاختياري عندهم لم يبق وجه لكون
ذلك الفعل المتولد واجبا عليه اذ لا معنى لكون الامر المتولد عن الامر الاختياري واجبا وهذا حاصل رد الشارح لهم
ههنا وللاشارة الى ذلك قال التفتازاني في شرح العقائد ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب ولا لزوم صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا من سفه
او جهل او بخل او عبث او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة العوراء انتهى يعني انهم
وان زعموا انه فاعل مختار وانه تعالى بعد كونه مختارا في فعل يتولد منه فعل آخر والحال ان ذلك الآخر
اختياري ايضا لكنهم بالقول بالوجوب عليه تعالى تركوا مسلك الاختيار ومالوا الى الفلسفة العوراء اذ الوجوب
عليه تعالى بهذا المعنى مآله الى الوجوب منه تعالى كما زعمه الفلاسفة فما قيل من ان المعتزلة بنوا القول بالوجوب عليه تعالى
على كون بعض الافعال الاختيارية له تعالى متولدا عن بعض افعاله الاختيارية الاخر فلا يلزم عليهم رفض الاختيار بمجرد
القول بالوجوب عليه في بعض افعاله المتولدة كما لا يلزم ذلك الرفض في القول بالافعال التوليدية للعباد ليس بشيء منشأه

عدم الفرق

صدر الشريعة في التوضيح

لان ذلك مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب فلا يتصور ذلك في الفاعل المختار

فلا جرم لزم

عدم الوقوف على مراد العلامة التفتازاني والمحقق ههنا فعد الافعال الاختيارية المتولدة للعباد اخبارية لكونهم لم يقولوا ههنا بكونها واجبة عليهم وانما قالوا بالقول بالوجوب في الافعال المتولدة لله تعالى فلزمهم ههنا رفض الاخبار قطعا ان اراد وا بالقول بالوجوب عليه ما تركه مخل بالحكمة ولزوم فعله رفض الاخبار قطعا

فاعلم لزم

ولقد اشار اليه التفتازاني في التلويح ايضا حيث قال في قول صاحب التوضيح لان الاصلح واجب عندهم لاخفاء بانه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب والعقاب فلا تتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ثم قال فان قلت فما معنى قولهم انه هل يجب الاصلح ويقبح على الله تعالى ام لا قلت معناه هل يكون بعض الافعال الممكنة في بعضها بحيث يحكم العقل بامتناع صدور اولا صدور عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج العاصي من النار ونحو ذلك انتهى يعني ان بعض الافعال وان كانت ممكنة الترك او ممكن الوجود بالنظر الى ذاته لكنه يكون ممتنع الترك او ممتنع الوجود عن الله تعالى عند المعتزلة اولا كما عند الاشاعرة وظاهر ان القول بامتناع الترك او بامتناع الوجود على القول بالاحكام في نفسه يقتضي رفض الاختيار والميل الى الفلسفة العوراء حفظنا الله تعالى عن المطالعة العوجاء

بالحكمة ص

وان الواجب حاصله ان الواجب عليه تعالى اما عبادة عما يستحق تاركه الذم فقط او العقاب ايضا كما في شرح العقايد للتفتازاني وعلى الاول بنى ولا فعال الواجب وعلى الثاني يخص بافعال العباد والظاهر ان كلام الشارح من قبيل الاكتفاء واما عبادة عما تركه مخل بالحكمة واما عبادة عما يفعله الفاعل البتة ولا يتركه والاولان محالان في حقه تعالى والثالث متفق عليه ولا معنى لتسمية الواجب عليه

او عما تركه مخل فيكون صدوره منه واجبا او الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيكون هذا رفضا لما عرف الاختيار كما اشار اليه التفتازاني وقد نقلناه فلا يلتفت الى من توهم مغايرة هذا المعنى لما ذكر في التفتازاني

طبع مصر

كما تبين به اي بالوجوب مع جواز الترك بناء على ان اكثر استدلالهم على لزوم ما لا يلزم اي عقلا وان لزم شرعا كما في قولهم له على الف ودعوى عليه ان ما يلزم على الله تعالى انما هو بمقتضى وعده وعلم ذلك وجوب عادي يجوز تركه ومنهم من فرق بينهما جواز الترك ههنا من الخطاب والتحريم الاختياريين بناء على ان الوجوب المستفاد منهما عادي ولا يخفى بعد فان الوجوب ههنا انما يستفاد من الحكم على

طبع مصر

لانه تعالى هو المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يجعل الواجب على العباد محرمات وبالعكس فليس في الافعال ذواتها جهات حسنة او مقتضية بل الحسن والقبح بورود الامر والنهي فلا يمكن للعقل ان يحكم بذلك قبل ورود الشرع بهما فكيف يتصور الوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم لان ذلك يدور على كون العقل حاكما عليه تعالى واذ لا حاكم عليه تعالى في نفس الامر فلا تتصور الوجوب عليه ايضا فظهر ان مدار هذا الدليل عدم كون العقل حاكما على الله تعالى بل هو الحاكم على الاطلاق وقد اشرنا الى ان قوله ولا يجب عليه شيء عطف على قوله ولا حاكم عليه فرعطف اللازم على الملزوم فلذلك ان تفطن فرعطف الدعوى على الدليل فاندفع بعض الاوهام واما ما قيل من ان كونه مالكا على الاطلاق لا ينافي الوجوب

طبع مصر وغيره

فعريض للكشميري رحمه الله تعالى ذكر ان مراده من ان الرفض المذكور لازم على القدرية بكلام التلويح مع ان كلام التلويح مصرح بان الرفض المذكور عليهم كالصحيح فيما قرروناه من لزوم الرفض المذكور

انتهى هذا كلام الكشميري وقد قلد ههنا العلامة الخيالي حيث جعل ما ذكر من ان مغايرة هذا المعنى لما ذكر في التفتازاني بل جعله نفس التفتازاني ثم نقل عبارة التفتازاني بعينها ثم قال بعد نقل عبارة التفتازاني الى هنا ما ذكره المصنف ان الواجب عليه تعالى ما تركه مخل بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيكون تركه رفضا للاختيار كما اشار اليه التفتازاني وقد نقلناه فلا يلتفت الى من توهم مغايرة هذا المعنى لما ذكر في التفتازاني انتهى كلامه

بالمعنى الاول فانه يعلم في الازل وجود كل حادث في وقته الذي عينته الارادة فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب
علمه جهلا وذلك صفة مذمومة يستحق صاحبها الذم فليس بشيء لان غاية ذلك لزوم الوجود والوقوع
في ذاته بناء على تعلق ارادته به في ذلك الوقت ولو تعلقت ارادته بوجوده في وقت اخر لتعين الوقوع في
ذلك الوقت ولا نزاع بيننا وبينهم في مثله وانما النزاع في الايجاد الاختياري المتفرع على ايجاد اختياري
اخر مثل ايجاد الاصلح وايجاد اللطف المتفرع كل منهما على ايجاد المكلفين فعند الاشاعرة لا يجب شيء من الا
الايجادين على الله تع وعند المعتزلة يجب الايجاد الثاني على الله تع وان لم يجب الايجاد الاول عليه تع فظهر انهم
رفضوا الاختيار ومالوا الى الفلسفة العوراء ولا يلزم من كون الايجاد الاول اختياريا كون الايجاد الثاني
المترتب عليه اختياريا لانه وان كان كذلك في حد ذاته لكنهم لما زعموا الوجوب على الله تع في الايجاد الثاني
لزمهم الرفض المذكور فعلم من هذا ان مآل الوجه الاول للوجوب عليه تع المذكور ههنا الى الرفض المذكور ايضا
وبالجملة فاستحالة الوجوب على الله تع بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني ايضا انما هو بالنظر الى الايجاد لا بالنظر
الى الوقوع والوجود للحادث في المعين الموقت بارادة الله تع وعلمه بل باخباره تع ايضا لان ذلك الوقوع وا
واجب بالنظر الى مقتضى ارادته وعلمه واخباره ولا يجب ايجاده على الله تع بل الله تع مختار في ذلك
فغايته ان ذلك الوقوع واجب باختيار الله تع لا واجب ايجاده عليه تع قطعا هذا وههنا بحث اورده
الخيالي وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا وجوب
عليه اصلا اللهم الا ان يراد نفي الوجوب في الخصوصيات انتهى فمحصول جوابه ان الحكيم تع لا يفعل الا ما فيه حكمة
فذلك الوجوب بمقتضى الحكمة ~~ومثله~~ لا الوجوب عليه تع في الايجاد الاختياري كما زعمه المعتزلة وبالجملة ان
ان كان في الفعل جهة مقبحة قبل ورود الشرع كالكذب وكالتكليف بما لا يطاق ففعله قبيح فتركه لازم له تع
وكذا فعل ما فيه المصلحة واجب منه تع فمآل الوجوب عليه تع في مثله الى الوجوب منه فعلا او تركا فالبحث المذكور
مندفع بلا حاجة الى جوابه وعلى ما ذكرنا يحمل قول الاشاعرة والماتريدية لا نمنع الوجوب على الله تع بمقتضى
الوعد والحكمة والعدل والفضل فالكل من اهل السنة متفقون على انه تع لا يجب عليه شيء بالمعنى الذي قصده
المعتزلة من الوجوب عليه ~~هذا هو التحقيق~~ هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولا تلتفت الى ما تصلفه بعض الاوهام
لانا نعلم اجمالا اه يعني ان الواجب بهذا المعنى لا يصدق على شيء من افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل
ترك اذ الكل لا يخلو عن حكمة ومصلحة فلا يوجد هنا فعل خال عن الحكمة حتى يكون ايجاد ما فيه المصلحة واجبا عليه
لجواز ان يكون المصلحة في تركه فان ارادوا بالمصلحة المصلحة المعينة المترتبة على احد الجانبين التي هي المسماة
بالغرض عندهم فظاهر ان ذلك الترتب ترتب عادي لا عقلي واجب عليه تع لجواز ان يترتب تلك المصلحة
على الجانب الاخر فليس في افعاله تع فعل يوجب الاخلال بالمصلحة المعينة حتى يكون فعل ما فيه المصلحة المعينة واجبا عليه تع
هذا وقد يقال مراده لو كان الاخلال موجبا للفعل عليه تع لكان جميع افعاله تع واجبة عليه لانها متضمنة للمصالح

خلخالي م

وفاقا

وفاقا
والالزم بطلان وفاقا ايضه وقد بان هذا مما العلاوة الاتيه اذ مآله الى ان لا يجب عليه فعل رعاية الحكمة والخلو
والخوان مراد فرقا بالوجوب عليه بالمعنى الثانى انما هو رعاية الحكمة فى احد الجانبين العينى والاتكيف لا
يتصور الوجوب عليه ح فالتحرير المذكور فاسد وآما العلاوة الاتيه فمبنيه على انه لا يلزم رعاية الحكمة
فى ذلك الجانب المعين ايضه فليس مآل التحرير المذكور والعلاوة الاتيه شيئا واحدا كما توهم
نعم فى الرد السابق المبنى على التزام رعاية الحكمة فى افعاله نعم بمعنى انا نتزقى فى الرد السابق ونقول لا يلزم
عليه رعاية الحكمة فى شئ من افعاله نعم سواء كان فعلا ايجابيا او فعل ترك اذ له التصرف فى ملكه كيف ما يشاء
ولا يسئل عما يفعل فلو انعم العاصى وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا قد فالخالى عن الغائص لم يمكن ان يصدق
على افعاله وان لم يصدق على عليها بالفعل بناء على انه حكيم لا يفعل الا ما فيه حكمة فالخلو المذكور لما لم يستلزم
شيئا من المحالات فالسفه والعبث لم يكن الفعل الذى يترتب عليه المصلحة واجبا عليه بالمعنى الذى زعمه المعتزلة ثم آقول حاصل هذين الوجهين فى ابطال المعنى الثانى بهذين الوجهين انتفاء المنع وتسليم على ذلك
الفاضل بان يقال فى ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح ح فى حقه تعالى فيكون
الفعل المذكور واجبا عليه بان يقال لانم ان فى الترك المذكور هنا فوت المصلحة لان فى الترك المذكور مصالح
ايضه ولو سلم فلانم ان فوت المصلحة قبيح ح فى حقه تعالى اذ لا يقبح منه شئ من افعاله الممكنة فالوجوب بالمعنى
الثانى لا يصدق على شئ من افعاله لما عرفت ان فى الترك مصلحة ، وانه لا بأس فى فوت المصلحة فى افعاله نعم
وبهذا سقط ما قيل على العلاوة من ان معنى الواجب على المذهب الثانى ما يكون تركه مخلا بالحكمة ولا يلزم منه
ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا فى هذا المذهب بل الخصم فى ابطال هذا
ان يقول لسلمنا ما ذكرتم من الوجوب بمعنى ولو اصطلح فلا مشاحة فيه كما قال فى المعنى الثالث انتهى لما عرفت
ان حاصل العلاوة ان لا واجب فى افعاله تعالى بمعنى كون تركه مخلا بالحكمة وظاهر ان ترك الاخلال بالحكمة
واجب عليه تعالى عند صاحب المذهب الثانى فالواجب عندهم ما يكون تركه مخلا بالحكمة اخلالا موجبا للقبح
فى صلاردوه بالعلاوة ان لا واجب فى افعاله تعالى بهذا المعنى فلا ينهم الخلق الذى ادعاه الفاضل ثم آقول العلاوة
المذكورة كما تنفى لزوم رعاية الحكمة التزام رعاية الحكمة فى افعاله كذلك تنفى لزوم تعليل افعاله تعالى بالاغراض
بالاغراض ايضه فلا يرد ما قيل من ان الظاهر ان العطف ناظر الى المذهب الثانى والاصلح والعوض ناظر الى المذهب
الاول فمراد المذهب الثانى من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان يقول لنفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض
وكذا الثالث الا ان جوابه حاصله انه التزام ما لا يلزم عقلا والواجب العقلى هو ما يلزم
سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم ولو التزم لا يكون واجبا عقلا بل غايته ان يفعل ذلك ويسمى
ولا يترك ويسمى مثله واجبا بجرد اصطلاح هذا حاصل كلامه ولك ان تقول فى تقرير ان ادبه
بهذا المعنى امتناع صدوره عنه تعالى فى نفسه مع قطع النظر عن الخارج فهو منافى لما صرح به من جواز الترك والفعل

لانه مبنى على لزوم رعاية الحكمة فى الجانب المرجوح عليه فافهم الذى نشعر بانه
فى الواجب عليه فافهم الذى نشعر بانه
فى نقيض الفاعل المذكور سابقا

فى اشعار بان العلاوة المذكور سريانية
لا شمولية ونشر الفيه فافهم

ان ما يكون تركه مخلا بالحكمة
فيقتضى ان يكون تركه حراما
وان لم يكن فصل التقابل
بالغير الذى هو ان غايته
فتوهم هذا الفاضل
هو الوجوب
حكمة لا يساعد عليه هذا

وان اريد به عدم امتناع صدور خلافه عنه تع في نفسه بل جواز صدور خلافه فهو مع كونه مشتملا على التكرار
فات معنى الوجوب فيه بل يكون محصله ما ذكره الشـ وبهذا التقرير يندفع عنه ما قيل من ان الله تع اذا اراد شيئا
في وقت معين وتعلق علمه بذلك واخبر بوقوعه فيه فذلك الشيء يمتنع صدور خلافه عنه تع ~~وليس ذلك جائز~~
~~الترك ايضا فيلزم ان يكون ذلك واجبا عليه تع~~ وذلك الاندفاع ان المراد من الشق الاول امتناع صدور خلافه
عنه تع في نفسه مع قطع النظر عن الخارج والمادة المذكورة ليست كذلك لان امتناع صدور خلافه عنه تع
فيها انما هو بالنظر الى الوقوع وتعلق الارادة به والعلم وتعلق العلم التابع لها به لا في نفسها ولا في حد ذاتها
كما هو المراد من الشق الاول على انك قد عرفت انه لا نزاع بيننا وبينهم في مثل المادة المذكورة بل غايتها هو الوجوب على الله تع
باختياره وارادته وذلك محقق للاختيار وبهذا استغنيت عن تطويل الناظرين لا يقال ان المعتزلة لا يقولون
بالوجوب ههنا الا باحد المعنيين الاولين فما وجه ابطال المعنى الثالث في ردهم لانا نقول ذلك المعنى الثالث مما
مما قالوا به ههنا ايضا وقد قال شارح المقاصد لما اورد عليهم بان الوجوب باحد المعنيين الاولين لا يوافق
مذهبهم الذي هو صدور الفعل على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب
على الله تع انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات انتهى وما قيل من انك قد عرفت مر
مما حققنا انهم لا يضطرون الى ذلك ~~لان غايتهم كون الايجاد الثاني المتولد منه~~ لان غاية مذهبهم كون بعض
افعال الله تع متولدا من البعض الاخر الاختياري كتولد ايجاد الاصلح من ايجاد المكلفين ولما كان الاول اختياريا
كان الثاني اختياريا ايضا فلا وجوب عليه تع ههنا كما لا وجوب على العباد عندهم في افعالهم الاختيارية المتولدة
فليس بشيء لانهم وان زعموا كون الواجب تع مختارا في افعاله لكنهم لما زعموا الوجوب على الله تع في افعاله المتولدة
لزمهم رفض الاختيار قطعا فلذا اضطر المتأخرون منهم حفظا لقاعدة الاختيار الى اثبات هذا المعنى الثالث
فالحق ان مآل الوجوب باحد المعنيين الاولين الى الوجوب منه تع وذلك مذهب الفلاسفة والانكار مكابرة
ثم قال التفتازاني في شرح المقاصد والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر الشارع بوقوعه من افعاله تع واجبا عليه مع قيام
الدليل على انه يفعله البتة انتهى فظاهره انه اعتراض على المعنى الثالث ويحتمل ان يكون اعتراضا على المعنيين
الاولين لان مآلهما الى لزوم صدور الفعل منه تع وذلك متحقق فيما اخبر به الشارع من افعاله تع والا لزم الكذب
وهو مح على الله تع فاحفظ هذا المقام على هذا النظام ولا تلتفت الى الاوهام والحمد لله المفضل المنعام وهو
ما يقرب العبد الى الطاعة اه قال في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا
الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والاجال
والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك انتهى فمرادهم من اللطف المحصل ما يتوقف عليه
الطاعة كالارزاق والقوى والاجال اي الاعمار وقيل المراد الاجل في قضاء الدين للمعسر ولا يخفى ما فيه ونصب
الادلة الشرعية والبعثة فيما لا يهتدي العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما يتعسر الطاعة بدونه كاكمال العقل

مع انه جائز الترك في نفسه فلا منافاة
بين امتناع صدور خلافه عنه تع
وبين جواز الترك كما زعمه الشـ صح

كلنبوي م

كلنبوي م

واما نفس

وأما نفس العقل فمراد المكلف وكما بعثه ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدي العقل اليه فان الادلة العقلية كثيرا ما تتعارض فتتعسر الاهتداء فلا بد من المراجعة الى الادلة الشرعية وبالجملة فاللطف هو ما يتعذر الطاعة بدونه او يتعسر فالامثلة المذكورة في شرح المقاصد امثلة لكلا القسمين على ما اشرنا اليه وكذلك فصر البيان على اللطف المقرب اشارة الى انه انما يتم باللطف المحصل الذي هو شرط في الوفاق بيننا وبينهم انما هو في اللطف المقرب وقد قالوا اقصى اللطف اعني اللطف المقرب واجب عليه تعالى وبذا اكتفى به في الوافف فزاد انه فيما يسأتي فيكون ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من كون نفس اللطف المأخوذ ههنا في ضمن اللطف المقرب اعم لا ان يكون نفس اللطف المقرب اعم من اللطف المحصل ليرد بعدم حصوله به نقض اذ لا يقول بمثل هذا الكلام فاندفع ما قيل من ان ما ذكر من حمل ما يقرب على اعم من الموفق فرع عليه للطاعة كما يصرح به وليت شعري بانه لا تكليف بدون الموفق عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد اعطاء الموفق عليه عن المعصية ويخلص العبد عنها على انا نقول ان سبب المقرب مقرب فلا يبعد ان يكون مراده ان اللطف المقرب اعم من المحصل باعتبار شموله لسببه الذي هو اللطف المحصل وقد عرف ان اللطف المحصل انما هو بالنظر الى الطاعة فقط فالمقرب متناول له فيكون اعم منه هذا كيفما كان الانبياء فانما لطف مقرب بالنسبة الى ما لا يهتدي اليه العقل ولطف محصل بالنسبة الى ما يهتدي اليه العقل والظاهر هو الاول لما اشرنا اليه

يوجب نقض غرض التكليف اي نقض الغرض فان التكليف وهو الطاعة وهو قبيح في شأنه اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي اقاموا على وجوب اللطف مطلقا مقربا او محصلا حيثما كان في شرح المقاصد استدلوا بوجوب الاول انه مع مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب اليها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل ما مأمور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض غرضه الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين اما الجواز ان لا يكون كل المأمور به مرادا او غرضا او بتعلق بنقضه حكم ومصالح ثم ساق الوجهين الاخرين فظهر ان مدعاهم ههنا اعم من المقرب والمحصل وان قالوا اقصى اللطف واجب بناء على ان ثمرة الخلاف انما تظهر في ذلك فقد اشار شارح المقاصد على هذا الوجه الى اجوبة ثلثة وحاصله انه الا لزم ان نترك اللطف بوجب نقض الغرض في التكليف وانما يوجب اذا كان كل ما مأمور به مرادا وهو ممنوع الثاني ولو سلم فيجوز ان لا يكون غرضا ولو سلم فيجوز ان يتعلق بنقضه حكم ومصالح وانت المحقق اشار الى الثاني ههنا وسكت عن الاول بناء على ما سبق في بحث الارادة او بناء على انه قرب الى الثاني وسكت عن الثالث ايضا بناء على ما سبق انفا من ان افعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح وانت الى اجواب اخر بايجاب نقض الغرض انما تتم في اللطف المقرب المحصل الموفق عليه لان المقرب لا يمكن حصول الطاعة بدونه فاللازم انما هو وجوب الفعل الواحد لا وجوب الفعل حتى يمكن ان مدعاهم ههنا اعم كما هو صريح شرح المقاصد فلا كد على انه وعرى الاعجب فيما سبق وان لم يتفطن له بعضهم وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ايضا من ان مرادهم من هذا الدليل هو ان الغرض من التكليف ا

اي المقدمة م

هكذا م

المقرب م

هكذا م

هو الطاعة على السهولة اى على وجه ينالها الخواص والعوام الا يرى انهم قالوا اقصى اللطف واجب ولذا
عارضهم الاشاعرة بانه لو كان واجبا لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن
المنكر ولكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك ان الطاعة بذلك اقرب وكل هذا يقتضي ان
مرادهم ههنا اى في هذا الوجه هو اللطف المقرب فالجواب الآتي من الشارح مدفوع عنهم انتهى اذ لا شك
ان المدعى في هذا الوجه اعم وكذا الدليل على ما نص عليه شارح المقاصد واما القول المذكور منهم فلان ثمرة
الخلاف انما يظهر في اللطف المقرب ومعارضة الاشاعرة مبنية على ذلك القول فلا ينبغي تخصيص هذا الوجه
باللطف المقرب فالوجه هو ما فهمه الشارح والا يلزم اه اى لو لم يكن اللطف واجبا يكون تركه واجبا ولو كان
ذلك الترك واجبا لزم نقض الغرض فيكون عبثا وخاليا عن الحكمة فاندفع الاستدراك وهو يعلم
انه لا يجيب اى الى الدعوة فيكون تمثيلا للطف الموقوف عليه او لا يكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوعا
من التأدب كبشر وطلاقة وجه فيكون تمثيلا للطف المقرب فيكون ظاهره تمثيلا لمطلق اللطف على ما هو المراد
من الممثل على ما حققناه وهو بط لما سيجيء من انه مستلزم لكونه مع مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض
وهو مح وما يقرب الى الطاعة اه ليس المراد ان اللطف المقرب اعم من اللطف المحصل اذ لا معنى له قطعا
اذ المحصل شرط المقرب بل المراد ان نفس اللطف وان عرف ههنا بهذا التعريف اعم من المحصل والمقرب
والدليل المذكور على تقدير تمامه انما يقوم على وجوب المحصل لا على وجوب مطلق اللطف الاعم الذي هو
المدعى ههنا على انه يحتمل ان يكون مراده ان اللطف المقرب اعم تناولا لاستلزامه اللطف المحصل مع انه لو كان
مراد الشارح ان الدليل المذكور انما يقوم على وجوب اللطف المحصل ومدعاهم ههنا انما هو وجوب اللطف المقرب
لكفى في مقصوده الذي هو رد دليلهم لكنه يأبى عنه قوله اعم ويأباه تقرير شارح المقاصد ايضا كما نقلناه
آنفا فالوجه ما اشرنا اليه اولا واما تخصيص هذا الوجه باللطف المقرب فلا يرضى به الفطن ومراد الفرقة
الاولى اى معتزلة بغداد بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير اى في مصلحة الشخص وتدبير اموره فيكون
المراد بالاصلح عندهم ما هو الانفع للعبد في دينه ودنياه وليس المراد بالحكمة والتدبير حكمة الله تع
وتدبيره للعالم اذ هو مذهب الفلاسفة وهم لا يرضون بذلك فيرد عليهم ما يرد على الفريق الثاني
وان زعم المولى الخيالي ان مرادهم من الاصلح ما هو الاوفق للحكمة والتدبير فلا يرد عليه الالزام هذا هو
مقصود الشارح وستطلع عليه ويرد عليهما اى على الفرقتين وفي بعض النسخ ويرد عليها اى على الفرقة
الفرقة الثانية ولا يخفى انه يأبى عنه توصيف الكافر بالفقر والابتلاء بالآلام والاسقام لان ذلك من الامور
الدنيوية والفرقة الثانية انما يقولون بالاصلح في الدين فالواجب ان يقال الاصلح بحال الكافر احد الامور
الثلثة فان قلت معنى الاصلح بحال الكافر هو الانفع له والفرقة الاولى لا يقولون بالاصلح بمعنى الانفع
بل بالاصلح بمعنى الاوفق قلت اذا كان المراد بالاصلح ههنا ما هو الاصلح بالنسبة الى كل
شخص

المخصص هو الكنبوري

لكونهم من اهل الاختيار فكيف يسوغ لهم القول بالايجاب منه حق

كل شخص كان ما هو الاوفق لمصلحته وتدبيره انفع له قطعا غايته ان مراد الفرقة الاولى بالاصلح ما هو الا
الاوفق والانفع له في دينه ودنياه ومراد الفرقة الثانية ما هو الانفع له في دينه وخلاصة الايراد ان الاصلح للعبد
لو كان واجبا على الله تع لما خلق الكافر الفقير ~~المعذب في الدنيا والاخرة~~ المبتلى بالالام والاسقام واللازم
بط ~~فكذا الملزوم~~ بداهة فكذا الملزوم اما الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله لا يقال بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم ~~لا يقال~~ لانا نقول هذا
لا يتم فيمن مات صغيرا على ان الكلام في الاصلح بمعنى الانفع له في الدين ايضا وبقاء الكافر الى زمان التكليف
التكليف مضر له فالانفع له احد الامور الثلثة هذا وان يكون ابقاء ابليس اه عطف على قوله ان الاصلح اه
اي ويرد عليهما ان الاصلح لو كان واجبا على الله تع لكان ابقاء ابليس مع جنوده طول الدهر واقداره اياهم
على تضليل العباد اصلح لهم مع ان ذلك يوجب مزيد عذابهم وبالجملة لو كان الاصلح واجبا على الله تع لما كان
لابليس بقاء طول الزمان ولما كان له قدرة على تضليل العباد لان كلا من ذلك ليس بانفع في حقه و
في حق متبعيه بل لو كان الاصلح واجبا على الله لوفق الكل الى الايمان بل نقول لو كان الاصلح واجبا
على خالق العباد لما اخطأ المعتزلة طريق الرشاد ولا يخفى اه جواب عن سؤال مقدر بان يقال هذا
لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم من الاصلح ما هو الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه
الفلاسفة في نظام العالم وقالوا ان ذلك النظام يفتقر الى ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون
ابتلاء ذلك الكافر الفقير لاجل بالالام والعقوبات للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب ان مراد كل من
الفريقين ما هو الاصلح بالنسبة الى كل شخص لا بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع بدلالة حكاية الشيخ الاشعري
العارف لمرادهم اذ مراد الاشعري من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا ولذا ترك مذهبهم
بعد السؤال المذكور واشتغل بتتبع آثار السلف فمراده من قوله ولذلك سئل الاشعري اه هو الاستدلال
على ان المراد بالاصلح ههنا ما هو الاصلح بالنسبة الى كل شخص ~~وبذلك~~ ويدل على ذلك ما قاله في شرح المقاصد
من انه اتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تع مما يمكن عنده يؤمن عنده
المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا
جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى فهذا صريح في ان مراد الفريقين بالاصلح ما هو الاصلح بالنسبة الى
كل شخص ~~ولاجل ذلك ابطال الاشعري طول الاشعري في الحكاية المذكورة والا فيكفي له~~ فان قلت يكفي للاشعري
ح في ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح في حق الكافر الفقير المبتلى بالالام احد الامور الثلثة اما عدم
خلقه او موته او سلب عقله فما الحاجة الى تطويل الكلام والتعرض بالاخ الصغير والمسلم الكبير قلت لان اكثر
معتزلة بصرة ~~[illegible]~~ ومنهم الجبائي اعتبروا في الانفع جانب علم الله تع كالبغداديين كما اشار اليه شارح المقاصد
وبعضهم لم يعتبر ذلك جانب علمه تع بل ذهب الى ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تع تعريضه

وثواب اى جعل منصبا له بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وآما الجبائى و
ومن تبعه والبغداديون فلزمهم ترك الواجب فى الكافر الذى مات بعد البلوغ ولاجل التزام الكل طرد
فى الحكاية وآما اخذ الاخ المسلم فللايضاح وارخاء العنان وبالجملة فرض ذلك المحقق ههنا لتحقيق المقام و
ورد من قال ان هذا الالزام غير وارد على البغداديين كما زعمه المولى الجبائى فان مرادهم ان الاصلح الاوفق للحكمة
والتبصرة فى نظام العالم بالنسبة الى المكلف كمذهب الفلاسفة وذلك لان البغداديين كاكثر البصريين مفرقة فى القول
بان المراد بالاصلح الاصلح الانفع للمكلف بالنظر الى جانب علم الله تع فما يرد على الجبائى ومن تبعه يرد على
البغداديين ايضا وبهذا التحقيق ينفتح ما قيل اراد الله تع اظهار الحق والا فللجبائى ان يقول الاصلح واجب
على الله تع انما يوجب تركه حفظ الاصلح اخر بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر
ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما هو موته فلحفظ هذا الاصلح فات الاصلح له او لعله فى نسله
صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اسهى وذلك لانه انما يتم اذا كان المراد بالاصلح
ما هو الاصلح بالنسبة الى المكلف حتى يرد كمذهب الفلاسفة وقد عرفت ان ذلك غير ثابت للبغداديين
فضلا عن الجبائى ومن تبعه فى مقرة بصرة ثم انه نص الجبائى ومن تبعه بان ايفاع الشخص فى الصلاة لمصالح
الغير ظلم قبيح فكيف يمكن لهم القول المذكور هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام على هذا النظام واعلم ان المولى العصام
فى حواشيه شرح العقايد هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة وتوهم ما نقل عن
الامام الغزالى من انه ليس فى الامكان ابدع مما كان ليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان قبل ولا يخفى ان
انه قول بالايجاب الموجب لقدم العالم والحق بين القدم والشريعة منشرك وآقول لا يلزم من القول المذكور القول
بالايجاب والقدم والذهاب الى مذهب الفلاسفة بل غاية انه استحسن فعل الله تع فى العالم وانه نوع وحسن بكمال
قدرته فهو ابدع الاشياء الممكنة الوقوع لكونه بارادة الله تع وقدرته الغالبة ولا يلزم من ذلك ان يكون
واجبا الصدور بحيث يستحيل امكان صدور ما عداه كما ذهب اليه الفلاسفة على ان القول بقدم العرش والكرسى
كما نقل عن بعض السادات لا ينافى القول بخراب عالم الكون والفساد وعالم السموات السبع والقول بحشر الاجسام
والاجساد فينبغى للعاقل ان يحسن الظن بهم ولا يتوقف فى الحق بل بين قدم العرش والكرسى والشريعة الطاهرة
فرق الذين لا يعلمون فى خوضهم يلعبون

- وفى تلك القواعد انه يجب عليه العوض على الالام فيه فرع لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على قوله كما يليق بالالوهية اولا يصح اذ لا يصح عطفه على نفى
المنكر هذا والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تع بالعبد من الالام والاستقام وما
وما يجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما التعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به
لكونه غير مستحق كذا فى شرح المقاصد والظاهر ان العبد المبتلى بالالام والاستقام بسوء فعله جزاء
لما فعله لا يحتاج الى العوض بعد اذ ليس للعبد ان يستحق له بلا ما جازاه الله تع فى الدنيا ليسهل امر الاخرة

على

فليكن هذا على ذكر منك لانه ظلم قال في شرح المقاصد فسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع
او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة فخرج العقاب
ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تع الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا
كالعقاب او مشتملا على نفع ~~كدفع ضرر عن نفسه كمشقة السفر والحجامة او ضرر معلوم~~ كمشقة السفر
او دفع ضرر معلوم ~~كالحجامة او مظنون~~ كدفع الصائل عن نفسه او عاديا كاحراق الله تع الصبي الملقى في ال
النار لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تع من غير عوض عليه كذا في شرح المقاصد مع بعض
الزيادة وقد ابطله الاشعري اي كون ترك العوض قبيحا بان القبح العقلي منتف اذ الحسن والقبح
شرعيان والقبح الشرعي مما لا معنى له في حقه تع لان ذلك يقتضي ان يوجد حاكم فوقه وهو مح اذ ليس
هنا واجب اخر لامتناع تعدده وليس هنا ممكن يحكم عليه اذ الكل مملوكه والمملوك لا يحكم على المالك وليس
نفسه تع حاكما عليه تع وهو ظ فان قلت للقبح العقلي ثلثة معان صفة النقص نقصان ومنافرة الغرض ومتعلق
الذم والعقاب والمنتفي ههنا انما هو الثالث دون الاولين فانهما ثابتان للافعال مدركان بالعقل وفاقا
فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما فيتم الاستدلال قلت النزاع ههنا انما هو في المعنى الثالث وبعد
التنزل عن هذا فغاية ما يلزم من قبح ترك العوض باحد المعنيين المذكورين وجوب العوض منه تع بناء على
ان النقص مح على الله تع وكذا منافرة الغرض اذ لا غرض له ولو سلم فالمنافر له مح على الله تع فيلزمه العوض
لا الوجوب عليه تع وهو المدعى فان قلت للظلم عند اهل السنة معنيان التصرف في ملك الغير ووضع الشيء
في غير موضعه اللائق ان كان في ملكه كظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لان الكل
ملكه لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض واجبا عليه لان الظلم بكلا المعنيين مح في حقه اجيب عنه بان الترك
انما يكون ظلما ان لو كان للعبد بتلك الالام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة على ان
ما ابتلي به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضعا في محله اللائق اقول هذا يقتضي ان كل ما ابتلي به
العباد من الالام من سوء فعاله السابق وفساده ظاهر فان الله تع يبتلي كثيرا من عباده ليوفيهم اجورهم
ويزيدهم من فضله ومثل هذا الكلام جسارة عظيمة على الانبياء عليهم السلام واتباعهم المخلصين الذين ابتلوا
بالمحن والرزايا مع ان العبد المبتلى بالالام جزاء لسوء فعله لا يستحق العوض على ما يقتضيه تعريف العوض فالحق
ان ترك العوض ليس ظلما قطعا لا بالمعنى الاول وهو ظاهر ولا بالمعنى الثاني ايضا لان الله تع احكم الحاكمين
واقدر القادرين واضع للاشياء مواضعها اللائقة وان لم نطلع على ما فيها من الحكم والمصالح فلو ترك العوض
على الالام فذلك مبني على الحكم والمصالح لا يتصور فيه ظلم وجور حتى يكون العوض واجبا نعم يوفيهم
اجورهم ويزيدهم من فضله وهذا ما وعدناه في صدر المبحث فليفهم قال المص ولا الثواب ولا العقاب
في ايراد لفظ الثواب والعقاب معرفين باللام اشارة الى انهما ليسا معطوفين على شيء المنكر السابق والا فلا معنى

او مظنون كالحجامة صح

المجيب هو الكلنبوي

لبعضها مع تاكيد المعطوف عليه بلزمها مع عامليها المحذوفين بقرينة السباق معطوفان على قوله ولا يجب عليه شيء
ولعله فعل ما فعل اشارة الى الاهتمام بها لكثرة المنازعين المخالفين في هذين هاتين المسئلتين سيما في المسئلة الثانية
منهما لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه ثم فقد المخالفة في المسئلة الاولى ليس الا معتزليا بصريا لكنها فرض الثانية
فاعطيت حكمها ولذا لم يصرح بالمخالفين فيها لقلتهم وعدم اعتدادهم فاندفع ما قيل الاولى ترك لا لما مر من
الدالة على عطفها عطف شيء المنكر ليكونا معطوفين على اللطف او العوض هذا لو قيل بتغيير الاسلوب الى لتبرع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شيء لا في الدنيا كاللطف والاصلح ولا في الاخرى كالثواب والعقاب
ولا غيرها كالعوض على الالام ولذلك وسطه بينهما اشارة الى ان العوض قد يكون في الدنيا كالسابق وقد يكون
في الاخرى كاللاحق ولما كان جعله تابعا للسابق اولى من جعله تابعا للاحق اورده على سياق المعطوف
لكان توجيها حسنا يجب بتدفع هذا الوهم كما لا يخفى على اولي الافهام واستدلوا عليه اي على وجوب العقاب
عليه ثم لم يلتفت الى استدلالهم وجوب الثواب عليه ثم لما ان الكلام فيه فبدا لجدوى مبان في محله بان قال
ان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها لان تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح
واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك او الى العبد اما في الدنيا فهو منتف بلا حظ واما في الاخرى وذلك
اما لتعذيبه عليها وهو قبيح او لنفعه وهو المطلوب ولم يلتفت ايضا الى استدلالهم على وجوب الثواب والعقاب
عليه بان العبد بالطاعة اوفى المعصية يستحق ثوابا او عقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين
المطيع والعاصي وهو قبيح والظلم في حقه كما نقله جدوى الكلام فيه مع انه يستفاد رد هذه الاولى مما ذكر
في رد دليل وجوب العوض عليه من ان النفع المستحق منتف ههنا والنفع الشرعي مما لا معنى له فلا حاجة
بعد ذلك الى نقل ادلتهم المذكورة والى ردها وكذلك نتصدى لنقل ودليلهم الاقوى الذي هو عمدة ما هو
المستفاد في عمومات آيات الوعيد فاندفع ههنا بعض الاوهام ثم ان المراد من الوجوب عليه في الاستدلال
المذكور هو الوجوب باحد المعنيين اعني استحقاق تاركه الذم وكون تركه مخلا بالحكمة او المحذور اللازم من تركه
الواجب انما يلزم من الوجوب باحد المعنيين واما الوجوب بالمعنى الثالث اعني وجوب الفعل البتة وعدم تركه
فليس ذلك مدعاهم وقد سبق انه لا نزاع في هذا المعنى ههنا بل الكل متفقون في ذلك وكذلك مال اليه المجيب
في طرق اهل السنة فاندفع جبرتهم ههنا ايضا واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ووقوع العقاب
في المواقف هكذا ان غايته وقوع العقاب فاين الوجوب الذي هو منافيه وهذا واضح فلا يدان يؤول كلامه
بان يقال غايته عدم وقوع العفو ووجوب العقاب ولا يلزم منه الوجوب عليه ويحتمل ان يكون المعنى غايته
عدم وقوع ظن الخلف والكذب ولا يلزم استحالته ولا يخفى انه غير ملوم لقوله ولا يلزم منه الوجوب عليه مع
ونلخيص الجواب ان غايته ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض الاخبار وهو الوجوب بالمعنى الثالث ولا يلزم
منه الوجوب في نفسه الذي هو باحد المعنيين الاولين لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجبا عليه مع بالتعذيب
على نفسه

لبعضها ... ولعله فعل ما فعل اشارة الى الاهتمام بها لكثرة المنازعين المخالفين في هذين هاتين المسئلتين سيما في المسئلة الثانية منهما لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه ثم فقد المخالفة في المسئلة الاولى ليس الا معتزليا بصريا لكنها فرض الثانية ... لبعضها ... فاعطيت حكمها ولذا لم يصرح بالمخالفين فيها لقلتهم وعدم اعتدادهم فاندفع ما قيل الاولى ترك لا لما مر من الدالة على عطفها عطف شيء المنكر ليكونا معطوفين على اللطف او العوض هذا لو قيل بتغيير الاسلوب الى لتبرع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شيء لا في الدنيا كاللطف والاصلح ولا في الاخرى كالثواب والعقاب ولا غيرها كالعوض على الالام ولذلك وسطه بينهما اشارة الى ان العوض قد يكون في الدنيا كالسابق وقد يكون في الاخرى كاللاحق ولما كان جعله تابعا للسابق اولى من جعله تابعا للاحق اورده على سياق المعطوف لكان توجيها حسنا يجب بتدفع هذا الوهم كما لا يخفى على اولي الافهام واستدلوا عليه اي على وجوب العقاب عليه ثم لم يلتفت الى استدلالهم وجوب الثواب عليه ثم لما ان الكلام فيه فبدا لجدوى مبان في محله بان قال ان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها لان تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك او الى العبد اما في الدنيا فهو منتف بلا حظ واما في الاخرى وذلك اما لتعذيبه عليها وهو قبيح او لنفعه وهو المطلوب ولم يلتفت ايضا الى استدلالهم على وجوب الثواب والعقاب عليه بان العبد بالطاعة اوفى المعصية يستحق ثوابا او عقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح والظلم في حقه كما نقله جدوى الكلام فيه مع انه يستفاد رد هذه الاولى مما ذكر في رد دليل وجوب العوض عليه من ان النفع المستحق منتف ههنا والنفع الشرعي مما لا معنى له فلا حاجة بعد ذلك الى نقل ادلتهم المذكورة والى ردها وكذلك نتصدى لنقل ودليلهم الاقوى الذي هو عمدة ما هو المستفاد في عمومات آيات الوعيد فاندفع ههنا بعض الاوهام ثم ان المراد من الوجوب عليه في الاستدلال المذكور هو الوجوب باحد المعنيين اعني استحقاق تاركه الذم وكون تركه مخلا بالحكمة او المحذور اللازم من تركه الواجب انما يلزم من الوجوب باحد المعنيين واما الوجوب بالمعنى الثالث اعني وجوب الفعل البتة وعدم تركه فليس ذلك مدعاهم وقد سبق انه لا نزاع في هذا المعنى ههنا بل الكل متفقون في ذلك وكذلك مال اليه المجيب في طرق اهل السنة فاندفع جبرتهم ههنا ايضا واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ووقوع العقاب في المواقف هكذا ان غايته وقوع العقاب فاين الوجوب الذي هو منافيه وهذا واضح فلا يدان يؤول كلامه بان يقال غايته عدم وقوع العفو ووجوب العقاب ولا يلزم منه الوجوب عليه ويحتمل ان يكون المعنى غايته عدم وقوع ظن الخلف والكذب ولا يلزم استحالته ولا يخفى انه غير ملوم لقوله ولا يلزم منه الوجوب عليه مع ونلخيص الجواب ان غايته ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض الاخبار وهو الوجوب بالمعنى الثالث ولا يلزم منه الوجوب في نفسه الذي هو باحد المعنيين الاولين لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجبا عليه مع بالتعذيب على نفسه

لبعضها ... ولعله فعل ما فعل اشارة الى الاهتمام بها لكثرة المنازعين المخالفين في هذين هاتين المسئلتين سيما في المسئلة الثانية منهما لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه ثم فقد المخالفة في المسئلة الاولى ليس الا معتزليا بصريا لكنها فرض الثانية ... لبعضها ... فاعطيت حكمها ولذا لم يصرح بالمخالفين فيها لقلتهم وعدم اعتدادهم فاندفع ما قيل الاولى ترك لا لما مر من الدالة على عطفها عطف شيء المنكر ليكونا معطوفين على اللطف او العوض هذا لو قيل بتغيير الاسلوب الى لتبرع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شيء لا في الدنيا كاللطف والاصلح ولا في الاخرى كالثواب والعقاب ولا غيرها كالعوض على الالام ولذلك وسطه بينهما اشارة الى ان العوض قد يكون في الدنيا كالسابق وقد يكون في الاخرى كاللاحق ولما كان جعله تابعا للسابق اولى من جعله تابعا للاحق اورده على سياق المعطوف لكان توجيها حسنا يجب بتدفع هذا الوهم كما لا يخفى على اولي الافهام واستدلوا عليه اي على وجوب العقاب عليه ثم لم يلتفت الى استدلالهم وجوب الثواب عليه ثم لما ان الكلام فيه فبدا لجدوى مبان في محله بان قال ان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها لان تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك او الى العبد اما في الدنيا فهو منتف بلا حظ واما في الاخرى وذلك اما لتعذيبه عليها وهو قبيح او لنفعه وهو المطلوب ولم يلتفت ايضا الى استدلالهم على وجوب الثواب والعقاب عليه بان العبد بالطاعة اوفى المعصية يستحق ثوابا او عقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح والظلم في حقه كما نقله جدوى الكلام فيه مع انه يستفاد رد هذه الاولى مما ذكر في رد دليل وجوب العوض عليه من ان النفع المستحق منتف ههنا والنفع الشرعي مما لا معنى له فلا حاجة بعد ذلك الى نقل ادلتهم المذكورة والى ردها وكذلك نتصدى لنقل ودليلهم الاقوى الذي هو عمدة ما هو المستفاد في عمومات آيات الوعيد فاندفع ههنا بعض الاوهام ثم ان المراد من الوجوب عليه في الاستدلال المذكور هو الوجوب باحد المعنيين اعني استحقاق تاركه الذم وكون تركه مخلا بالحكمة او المحذور اللازم من تركه الواجب انما يلزم من الوجوب باحد المعنيين واما الوجوب بالمعنى الثالث اعني وجوب الفعل البتة وعدم تركه فليس ذلك مدعاهم وقد سبق انه لا نزاع في هذا المعنى ههنا بل الكل متفقون في ذلك وكذلك مال اليه المجيب في طرق اهل السنة فاندفع جبرتهم ههنا ايضا واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ووقوع العقاب في المواقف هكذا ان غايته وقوع العقاب فاين الوجوب الذي هو منافيه وهذا واضح فلا يدان يؤول كلامه بان يقال غايته عدم وقوع العفو ووجوب العقاب ولا يلزم منه الوجوب عليه ويحتمل ان يكون المعنى غايته عدم وقوع ظن الخلف والكذب ولا يلزم استحالته ولا يخفى انه غير ملوم لقوله ولا يلزم منه الوجوب عليه مع ونلخيص الجواب ان غايته ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض الاخبار وهو الوجوب بالمعنى الثالث ولا يلزم منه الوجوب في نفسه الذي هو باحد المعنيين الاولين لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجبا عليه مع بالتعذيب على نفسه

على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما يدل عليه دوام العقاب لا وجوبه بحيث يلزم من تركه محـ
فلا يتم التقريب لان مطلوبهم انما هو الوجوب العقلي قيل هذا هو الحق الجواب الحق ههنا لا عدم
لا ما ذكره الشريف لانه مردود بما ذكره الشـ كما ستطلع عليه ولا الجواب الآتي من الشـ لانه يستلزم ان يكون الثواب
والعقاب الباقيين في عمومات الوعيد بعد التخصيص بشروط معلومة من النصوص الاخر بطريق الوجوب العقلي وهو
خلاف المذهب بل يرد على الجواب الحق ايضا ان دوام العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف المذهب الا ان يكون مبنيا
على التسليم والارخاء فالحق ان ههنا مقامين احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل مرتكب
الكبيرة الذي مات بلا توبة وهذا الجواب ناظر اليه وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد بتلك القيود بل يلزمه فكانه
قال لا نسلم ان كل مرتكب الكبيرة داخل في عمومات الوعيد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغايته الدوام لا الوجوب
وخص الذكر بالثاني لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقين وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كلهم
بالوجوب بالمعنى الثالث كاثابة المطيعين كما هو مذهب متأخري المعتزلة ولما كان هذا الاستدلال بالنسبة الى مجموع
العاصين على ان يكون الوجوب فيه بالمعنى الثالث بخلاف الاستدلال الاول في كل منهما لزم الجواب عن هذا ايضا فالجواب
الآتي من الشـ ناظر اليه انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان الجواب الآتي من الشـ يمنع ملازمة الاستدلال المذكور
فح لا يتم الاستدلال على الوجوب العقلي فضلا عن البقاء على الوجوب في الباقي واما ثانيا فلان مقصود هذا المجيب انما هو
منع دلالته على مدعاهم وهو لا يلزم بعد دوام العقاب حتى يكون خلاف المذهب واما ثالثا فلانه لو كان هذا الجواب
مبنيا على التسليم كما قرره لزم على المجيب ارتكاب خلاف المذهب قطعا اذ المذهب ان تلك الآيات مخصصة ومقيدة
واما رابعا فلان الوجوب بالمعنى الثالث مما لا نزاع ههنا كما سبق فلا معنى له قطعا ولعمري ان مفاسد قلة التأمل مما
لا يمكن احصاؤه بل الحق في المقام ان يقال ان لهم ههنا مقامين احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب
العقاب عليه تعالى وثانيهما الاستدلال بها على تخصيص آيات الغفران مثل قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى
والله غفور رحيم وغير ذلك بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة على ما نص عليه التفتازاني في شرح العقائد
فالجواب المذكور ههنا انما هو جواب عن الاستدلال الاول وهو محتاج الى بعد التخصيص لئلا يكون خلاف المذهب وانما
لم يصرح به لان المقصود الاهم انما هو رد الوجوب العقلي واما الجواب الآتي من الشـ فهو جواب عن كلا الاستدلالين
معا اذ لم يبق ح في آيات الوعيد عموم حتى يتم الاستدلال المذكور بها على تخصيص آيات الغفران بالصغائر
وبالكبائر المقرونة بالتوبة واما عدم تمامية الاستدلال على وجوب العقاب عليه على الجواب الآتي من الشـ فظاهر جدا
يدل على ما حققناه ما قاله التفتازاني في شرح العقائد في الجواب عن الاستدلال الثاني لهم حيث قال والجواب انها
اي الآيات الواردة في وعيد العصاة وكذا الاحاديث انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثر النصوص
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد هذا كلامه وهو صريح في الجواب عن كلا الاستدلالين كما هو
مقصود الشـ المحقق والعجب من القائل المذكور انه يزعم الاوهام الفاسدة تحقيقات غامضة وانى يكون ذلك والله الموفق لما هنالك

هينوكم

وبعد التنزل فدوام العقاب خلاف المذهب كما اعترف به

واعترض عليه اى على الجواب المذكور بناء على ان الجواب المذكور لما كان جوابا عن الاستدلال بان نفي
غير تام لما عرف دفعه السيد باتمام ذلك النقريب بان يقال لو لم يعاقب وجبريا على مرتكب الكبيرة لزم الخلف او
والكذب في خبره وهما محالان وامتناع المحال محال فلو امكن عدم العقاب لزم امكان المحال وهو ايضا محال
فبتم النقريب المذكور فيندفع الجواب المسطور وقوله اجاب عنه اى عن اعتراضه اولا وعن الاستدلال ثانيا بناء على
ان الاعتراض المذكور اعانة للمستدل فدفعه يستلزم دفع الاستدلال المذكور فلو يتوهم انه جواب عن الاستدلال
السابق بدل الجواب السابق لا جواب عن الاعتراض اولا يرتضيه السوق والعاقل بل هو جواب عن الاعتراض اولا
وعن الاستدلال ثانيا هذا وحاصل الجواب ان استحالة الخلف والكذب في خبره مم لانه من الممكنات التي يشملها
قدرة الله فلا تم مقدمات الاعتراض والاستدلال غير تام وبالجملة فلو سلم استحالة الخلف والكذب في خبره
كما هو مراد المعترض يتم الاستدلال وينتفع الجواب والا اى وان لم يسلم استحالتهما فلا يسلم الحكم كما هو مقصود هذا
الجواب فلا يتم الاستدلال وينتفع الاعتراض لكن يبقى الجواب السابق فيكون هناك جوابان وما قيل ان مقصود
المعترض اتمام التقريب لكن لا يثبت ذلك بما ذكره لان غايته استحالة الخلف هو الوجوب عليه لعارض الاخبار
لا الوجوب في نفسه الذي هو مقصود المعتزلة فلا يتم التقريب ايضا فليس بشيء لان ذلك حاصل الجواب السابق
ومقصود المعترض هو انه يلزم من وجوب امتناع عدم العقاب على مرتكب الكبيرة امتناع المحالين وهو محال ولا شك
في كون التقريب قاما وانما اللازم حينئذ هو الوجوب العقلي لا الوجوب لعارض الاخبار وبهذا اندفع ما قيل ايضا من ان
العقاب مثلا فانه يجوز ان يترك العقاب ممكنا في نفسه وممتنعا بالغير لعدم انفكاك بينهما فلو لم يتم امتناع المحال
لان الامتناع بالغير قائم في الوجوب العقلي الا يرى ان عدم العالم ممكن في ذاته ممتنع بالغير اى بمقتضى تمام
عند الفلاسفة مع صدور عن الواجب تعالى بالايجاب العقلي نعم عدم العالم ممتنع بالغير عندنا ايضا لكن لما ثبت
ذلك بالغير فعلوا ارادته تعالى بوجوده عندهم لم يكن صدوره عنه تعالى بالايجاب بل بالاختيار هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
ولا يلتفت الى الاوهام قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال وجواب الشريف بمنع استحالة الكذب
بانبات الاستحالة لم يرد عليه اصلا ان اراد ان الكذب نقص صفة نقص بدليل فجهالة بالفعل فهو انما يدل على
امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته تعالى ولا كلام فيه هيهنا وانما الكلام في الكلام اللفظي القائم بجسم
لان عمدة ما اورد في الكلام اللفظي لا سيما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم وان اراد ان الكذب في الكلام
اللفظي الحادث نقص لكونه فيما في الافعال اعني في ايجاد الكلام اللفظي وتسميته ثم كيف والقبح
في الافعال هو بعينه القبح العقلي والاشاعرة كما لا يقولون بالقبح العقلي لا يقولون بالقبح في الافعال الا ترى
ان الاشاعرة يقولون بان الله تعالى خالق افعال العباد ومن جملتها الكذب فلو قبح في افعاله تعالى عندهم والا
والا لزمهم القول بالقبح العقلي وجوابه انا نختار الشق الثاني ونقول للمحسن والقبح ثلثة معان صفة المدح و
والنقص وملايمة الغرض ومنافرته ومتعلق المدح والذم في الحكم العاجل والثواب والعقاب في الآجل ولا شك

ان الكذب

الضمير هو الكلام النفسي

كصفوره

اورد هذا النظير اشارة الى ان مذاق المعترض
المجيب ومذاق المجيب ان مذاق المعترض
المورد هو الكعبي ونسبه الطيبي

يعترض فساد هذا النظير اذ النقص في هذه
راجع الى العباد واما في الكلام اللفظي فالنقص
فيه راجع الى الله تعالى جل جلاله فانظره

بالافعال ه
ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وان كان مخصوصا بالحكم لا يقتضي ذلك اختصاصها بالمعنيين الاولين
بنفيها بل يوجدان بالمعنيين الاولين في الافعال ايضا ولا شك ايضا ان الكذب في الكلام النفسي نقص بالنظر
الى العقلاء لما فيه من امارات الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص عقلا وقبحه واضح الا ان الحكم بكون
ذلك لحسن ذلك القبح العقلي ليس هذا القبح العقلي الذي لا يرضى به الاشاعرة بل ذلك القبح العقلي
بمعنى صفة النقص هذا لكن هذا اول وقع السؤال المذكور لكن لا يكفي في غرض الشارح استحالة النقص عقلا
في الكذب ه
وهذا الذي ذكرناه هو مختار العلامة التفتازاني
وله افعال ه
في الكذب ه
وبحمد الله في شرح المقاصد بعد بيان ان الكذب نقص وامّا وجه استحالة النقص فمع كلام البعض انه لا
يتم الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وقال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن
الكذب
بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه ولذا جازت بعض المواضع وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كما هو كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقليا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني
على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله وصدقه وان تصديق النبي عليه السلام بالمعجز اخبار خاص وقد عرف مافيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو بعينه
ثم قال شارح المقاصد وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح
بفهم ان النزاع ههنا انما هو في اطلاق الحسن والقبح بمعنى متعلق المدح والذم والثواب والعقاب لا بمعنى
ملايمة الغرض ومنافرته ولا بمعنى صفة المدح والنقص ولا شك ان قبح الكذب بمعنى صفة نقص لا يثبت
عقلي محال على الله جل الثناء ثم يتبعه العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى
متعلق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين
بان من استوى في غرضه الصدق والكذب وقد قدر على الانقاذ والا هلاك يختار الصدق والانقاذ وما هو
الا لحسنهما عقلا اجاب الاشاعرة عنه بان اختيار الصدق فيه لكونه اوفق لمصلحي العامة واختيار الانقاذ
لكونه ابلغ برقة الجنسية لا لانه حسن فلو منهما عقلا وذاتي كما زعموا ولذا يقبح فلو منهما ثان ويحسن اخرى كما اعترف
به العلامة في صورة انجاء النبي من الهلاك حيث قال في الجواب عن اعتراض المعتزلة هناك بان الواجب الحسن
هو الانجاء لا الكذب فقد بنى ما هناك ان الواجب الخ لا فانه باق على قبحه العقلي بان هذا
الكذب لما قبح سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وبالجملة كون الكذب في الكلام النفسي
قبيحا بمعنى صفة نقص مما عند الاشاعرة وان كان قبيحا بمعنى متعلق الذم ولذا قال الشريف انه من جملة الممكنات
وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تع بالاجماع من الانبياء عليهم السلام والعلماء لابنائها على صيانته في ذاته
كسائر العلوم العادية فيندفع بهذا ما ذكره الامام الرازي ايضا من ان تجويز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد
قسم من الخبر فاذا جوز ذلك عليه تع فقد جوز الكذب عليه تع وهذا خطاء قريب من الكفر مخالف لاجماع العقلاء
على انه تع منزه عن الكذب وايضا لو جوز ذلك لجوز ايضا في وعيد الكفار فيسد فتح الامان من العقاب بل من كل الفرق ... انتهى

لا في الاخبار والنقص لصحح العقلاء

الثاني للعلم اللفظي بعدم وقوعه ابدا

وذلك لان كلام الامام المشرف في التجويز بمعنى الاخبار العقلي لا في الحكم بجواز وامكانه في ذاته مع العلم اللفظي العادي بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه انتهى كلام الفاضل وانا نقول كون الكذب صفة نقص من المعدومات المقررة لدى اولي الالباب كما كان كونه قبيحا بمعنى متعلق الذم مسلما عند الاشاعرة ولا بعد في ان يكون الشيء قبيحا بالمعنى الاخير بل بالمعنى الاعم كجهل الاعراض وجهل الاموال فانها قبيحة بالمعنى الاعم لا شك انه اذا عرض عنها عارض وكان الكذب بذلك حسنا كما في صورة انجاء النبي من الهلاك لا يلزم من ذلك ان لا يكون الكذب قبيحا بمعنى صفة نقص في حد ذاته على ان الكلام ههنا في كذب الله تعالى في الكلام اذ لا ضرورة تلجئه بوجه على اذنابه فلو جاز الكذب على الله تعالى لارتفع الامان من الشرايع والحق ان الكذب من شان العاجز فلو جاز على الله تعالى لزم جواز النقص عليه عن ذلك وهذا الذي ذكرناه هو سبب نجح العلامة النفتازاني في هذه المحققي حيث اضطر بوجه في بيان استحالة النقص في الكذب في كلام الله تعالى من قبح بمعنى كونه صفة نقص واضح عند المتأمل الصادق وآما قول الشريف وهما من الممكنات اذ لا واسطة ان الكذب في كلام الله من الممكنات المقررة الذي يشمله الشق الاول فلم يرد فاسد وآما قوله انه من الممكنات الذاتية المنتفية بالغير فلم لكن حينئذ لا يكون من شمولات الشق الاول لانها انما تتعلق بالممكنات المقررة فزواله بقوله فلا يكون اه فلا يكون من الممكنات المقررة وبهذا البيان ظهر مراد الامام الرازي تمام ذكر واضحل ما هذي به في دفعه ثم آقول وانا انعجب من هذا الفاضل كيف بنى امر علم منع كون الكذب في كلام الله تعالى بمعنى صفة نقص فلم يكن ذلك النجاسة في الكذب الواقع بين العباد والعاجزين ثم آقول الشريف لم يمنع كون الكذب قبيحا بمعنى نقص وانما منع استحالة النقص على الله تعالى زاعما انه من شمولات الشق الاول ومن البين انه لا يلزم من ذلك منع كون الكذب قبيحا بمعنى صفة نقص ولو سلم فالحق احق بالاتباع هذا وقد اجاب شارح التجريد عن الابراد السابق باختيار الشق الاول بان مرجع الصدق والكذب انما هو المفهوم دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفساني وهو لزم النقص في صفته تعالى لكن هذا انما يتم الكلام اذا كان الكلام النفسي عبارة عن المدلولات الوضعية والظاهر ان الكلام النفسي صفة قائمة بذاته تعالى عبارة عن مدلول المدلولات فعلى هذا لا يكون الكذب في الكلام اللفظي مستلزما للكذب في الكلام النفسي الآن نقول ان التكذيب الكذب في الكلام اللفظي راجع بالاخرة الى كذب الكلام النفسي ولو بنى الكلام على مذهب المصنف من ان اللفظ والمفهم قديم وعلى مذهبك من ان الكلام هو المعاني التي ربنا الله تعالى في علمه الازلي لكان الكذب في الكلام اللفظي صفة نقص ومستلزما لكذب الكلام النفسي قطعا وعلى كل تقدير فقوله فلا يشمله الشق الثاني انه اذا كان الكذب في الكلام اللفظي راجعا الى الكذب في الكلام النفسي او كان الكذب في احدهما عين الكذب في الاخر كان الكذب صفة نقص قطعا فلا يشمله الشق الثاني في كلامه تعالى لكونه مستلزما للنقص ثم ان في هذا الوجه من الجواب اشارة الى ما حققناه اولا وبنينا في الجواب باختيار الشق الثاني فتدبر وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق

هذا الوجه

على ايجاد الكذب في الكلام اللفظي وهو ظاهر ايجاد الكذب في الكلام النفساني

على ايجاد التخلف في الكلام اللفظي بعدم وقوعه مع كونه ممكنا في ذاته مع العلم بعدم وقوعه فرغ ان يلزم هنا نقص في صفته تعالى لان الكلام اللفظي ليس بصدد ان يتصف بالصفات الحقيقية بل هو من الاعراض التي تحدث وتنقضي فتامل

الكذب في الكلام اللفظي

بل الوجه في الجواب اي غير هذا الاستدلال اضراب عن الجواب الاول والثاني لما ان الاول مردود بما ذكره المعترض
والثاني بما ذكرناه وعدم الجواب ههنا الوعد مع ان ما ذكره سابقا مخصوص بالوعيد لما بين في محله ظاهر
آيات الوعد فرشابته الخلف في الوعد فيمن ارتكب فاحشة عمر المعاصي بعد صلاح حاله طول عمره فلا يعرم
ان ايات الوعد مثل قوله والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة الاية مقيدة بان داموا على
ذلك ولم يرتدوا عن دينهم بقرينة قوله في وقد يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت الاية
وغير ذلك وتلخيص الجواب انا لا نسلم الملازمة المذكورة وانما يلزم الخلف في الوعيد والكذب في خبره لو لم يكن
آيات الوعيد مثل قوله تع ان الفجار لفي جحيم وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم مشروطة ومقيدة
وشروط مثل الاصرار وعدم التوبة ومثل العفو معلومة من النصوص اي من ايات الغفران وايات عدم الاصرار
مثل قوله تع ولم يصروا على ما فعلوا ومثل قوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون معنى آيات الوعيد المذكورة ان الفجار لفي جحيم ان اصروا على الفجور ولم
ولم يتوبوا عنه هذا على مذاق المعتزلة او ان لم يعف الله تع عنه تابوا او لم يتوبوا وهذا على مذاق اهل السنة وكذا
الحرف في قوله ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم وعلى تقديره فيكون ايات الوعيد في قوة القضايا الشرطية فلا يلزم
احد المحالين المذكورين وبهذا التحقيق يظهر فساد ما قيل ح يتوجه في طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد
بقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الاية بان يحمل على معنى ويغفر
ذلك ان تاب وذلك لان المقصود من التقييد دفع التعارض بين النصوص ويمثل هذا التقييد لا يندفع ذلك على ان
ان تقييد ايات الغفران بمثله يستلزم تقييد آيات الوعيد بعدم الاصرار وعدم التوبة كما اشرنا اليه فلا يتم الاستدلال
المذكور وكذلك جعلنا جواب الشارح بين المعتزلة واهل السنة والعجب من العلامة انه لعدم وقوفه على مراد الشارح
قال في الجواب عن اعتراضه المذكور واجاب الاشاعرة عنه بانه لا يجوز تقييد آيات الغفران بالتوبة لانه يغفر الشرك
ان تاب المشرك بالمفهوم انه تع لا يغفر الشرك ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب وبهذا ظهر وجه الاخذ
بعد عدم التوبة واندفع عنه ما قيل الصواب ترك قوله وعدم التوبة اولا نزاع في العفو عمن تاب انتهى وذلك
لان الكلام في تقييد آيات الوعيد لا في تقييد آيات الغفران لم اخذ بعد عدم التوبة ههنا فهو على مذاق المعتزلة لا رخا
العنان وبيان تمام استدلالهم على مذاقهم ايضا مع ما ان تقييد آيات الغفران بعدم التوبة لا يصح على مذهب
المعتزلة وهو ظاهر ولا على مذهب اهل السنة بل آيات غفران الكبائر مطلقة عندهم ولا يساعد قواعد اهل السنة
تقييدها بعدم التوبة وكيف يتصور مثل ذلك التقييد مع انه يزعم انه اذا تاب عن المعاصي لا يغفر له وفساده
ظاهر فالحق ان آيات الغفران مقيدة بالتوبة عند المعتزلة ومطلقة عند اهل السنة فليتدبر كيف يخاسرون بتجاسر الفاجر
على انكار هذه الحكمات المظلمة فسامحه الله على ذلك والله الموفق لما هنالك على انه بعد التسليم اي بعد
تسليمنا لزوم الخلف والكذب في خبر حتى عدم الغفران بناء على ظاهر الاطلاق فغايته ما يلزم من استحالة

(هنوز ١)

(انه اذا تخفيفا منه)

هو اللازم بين استحالة وقوع تخلف العقاب بفتح استحالة عدم وقوع العقاب بناء على ان بطلان التالي
يستلزم بطلان المقدم وظاهر انه لا يلزم من استحالة عدم وقوع العقاب وجوب العقاب عليه نعم ان فرق بين
والوجوب الابدي الا ايجاد الخ مح ولا يلزم من ذلك كون ذلك الايجاد حراما وتركه واجبا اذ الوجوب وا
والحرمة وغيرهما يجمعها فرع الجنس على الواجب والحرام والامور الغير الاختيارية لا تتصف بالوجوب
وغيره على ان اللازم انما هو استحالة عدم العقاب واللازم له نفس العقاب لا الوجوب عليه فتأمل
واصوب
وتوضيحه تركه وهذا اولى مما قرأوه حيث قالوا على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف
اي الخلف في وعيده والكذب في خبره ولا يلزم من ذلك الوجوب عليه لان هذا من عدم ملاءمته لسياق الكلام
فطعا بقوله الى الجواب الاول السابق مع ان استحالة وقوع التخلف بهذا المعنى صريح في الاستدلال فلا وجه
لاخذ غاية الدلالة فالوجه ما اشرنا اليه واما ما قيل من انا لا نسلم تفرع مثل الوجوب والحرمة على العذر على الواجب
نفس الواجب والحرام بل العذر على ما يوجبه كما في التفرع الاخير انه لولا ايجاد العالم اختيارا لم يجب عليه
شيء كالتطفل من اللطف والاصلح وغيرهما عندهم فامكان الترك بترك ما يوجبه كاف في الوجوب عليه والتحريم
مبني على فساده السابق في هذا المقام مشكل لان المفروض وان زعم ايجاد العالم بالاختيار فكثير من الافعال
في افعاله تعالى كاللطف وغيره وقضوا الاختيار اذا صح العذر بالكف فيها فعال الله مع يؤدي الى القول
بالايجاب لان ذلك في شان الفلسفة الغوراء ولا كذلك الافعال التوليدية للعباد ولذلك
لم يقولوا بالايجاب هنا والحق ان امكان الترك بترك ما يوجبه لا يقتضي الاختيار هنا عندهم لانه وان كان
ممكن الترك بترك ما يوجبه بل في نفسه لكن ذلك الترك ممنوع عندهم فلا قدرة له هنا حتى يكون واجبا عليه
فاعلم هذا المقام جائز على الله اي غير مستحيل لا بالذات ولا بالغير فالمراد بالجواز هنا الامكان
بحسب نفس الامر فمعنى هذا شيء قوله يجوز ان الله لا يجوز ان يخلف الوعيد اي يمكن في نفس الامر بحيث لا مانع هنا
يخلف الوعد فانه لا يجوز اي لا يمكن في نفس الامر ان يخلف فيه وان كان ذلك ممكنا في ذاته عند اهل السنة
كغفران الشرك فانه وان كان ممكنا في ذاته عندهم لكنه غير ممكن في نفس الامر والواقع خلافا للمعتزلة
فان الكل اي خلف الوعيد والوعد وغفران الشرك ممتنع عندهم عقلا ثم ان اهل السنة اتفقوا على
ان غفران الشرك وخلف الوعد غير ممكنين في نفس الامر والواقع وان كانا ممكنين بالامكان الذاتي لكن اختلفوا
في خلف الوعيد على اقوالهم منهم من جعله منجلة على الله مع وان كان ممكنا في ذاته واختار العلامة التفتازاني اولا
يجوز وقد كشفنا غطاءه قريبا ومنهم من جوز على الله مع وزعم ان كرم فيجوز ان الله مع بحيث لا مانع هنا من
فرد فرعه كما نقله انفا ههنا ولذا رده الامام الرازي بانه لو جاز ذلك على الله مع لزم تجويز الكذب عليهم وذلك
يؤدي الى الطعن في الكتب الالهية وقد اصل الشرائع المبنوة فلا ينبغي ان ينجاسر عليه لكن ما ذكره هذا الفاضل في شان
الوعد من انه لا يجوز الخلف فيه بمعنى لا يمكن ذلك فيه في نفس الامر وان كان ذلك ممكنا في ذاته هو موافق لما اتفق عليه

اهل

وقد صرح بذلك العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال وانه اي الله مع لا يفعل اخلافا وعدا ولا وعيدا
لان الخلف في الوعد نقص وفي الوعيد عفو وكرم وهما بالنسبة اليه تعالى سيان لان الكل بالنسبة اليه تعالى
على السواء لا فرق بين بعضها وبعض الا ان يتعلق به خطاب بعينه وانه تعالى منزه عن الكذب وخلف الوعد
وان كان ممكنا في ذاته لاستلزامه النقص وهو محال عليه تعالى وهذا صريح في ان الخلف في الوعيد
عفو وكرم وان الكذب على الله مع محال وان الخلف في الوعد نقص وهو محال عليه تعالى وهذا هو الحق
الابلج الذي لا محيد عنه لاحد من اهل السنة والجماعة

اهل السنة فلا يرد عليه ما يقال اذا لم يجز الخلف في الوعد لكان الاتيان واجبا عليه لو منع او عليه انتهى
لان ذلك انما يرد اذا كان الجواز ههنا بمعنى الامكان الذاتي وليس كذلك لما عرفت فرأيت اي بعد
اي بعد ما اخبرت ان الله لا يخلف وعده اخبرني عن انه هل يخلف وعيده ام لا هذا حاصل معنى هذا الكلام
بناء على ان الرؤية اقوى سندا الاخبار فلذا استعمل بمعنى الاخبار على ما صرح به البيضاوي في تفسير سورة
مريم لكنه مبني على ان يكون الاستفهام في قبنا انا خبر على ما ذهب اليه كثير من النحاة وقد ذهب بعضهم هنا
في مثله ان الاستفهام في محله وههنا معطوف عليه مقدر بناسب المذكور والمعنى ههنا اعلمت ولا فرأيت
فما وعد الله على عمله عفا يا انه يخلف وعده على ان يكون الرؤية قلبية بمعنى العلم لا ينبغي ان يكون ذلك العلم
والرؤية بناء على ان السائل لكونه من المعتزلة لا يجوز الخلف في الوعد فالمراد للانكار التوبيخي كما مر
اي ما كان ينبغي ان يكون ذلك واما الاستفهام في قوله ايخلف الله فعلى حقيقته بناء على انهما جاهلان او للتنبيه
للسؤال والا فالسائل جازم بان الله لا يخلف وعده وجازم ايضا يجزم المجيب بذلك وبهذا البيان ظهر فساد
تعبير قوله افرأيت اي اعلمت عدم الخلف في الوعد فرأيت فما وعد الله ثم حمل المراد للانكار على انكار
لبيانه واستغرابه الرؤية لذلك العلم لان ذلك من المتصرفات الفاسدة ولا يرضى به بيانهم فالوجه ما اشرنا اليه
فما لنجيه انت اي ما المانع انت فالاستفهام مقدر فالكون هذا الاستفهام المقدر لطيف فصور
المسند في الظاهر قدم المسند على المسند اليه وان كانت الحقيقة للانكار او النفي والمعنى ما الذي في نفسك
نجيه ولكنه لا يفهمون ولا يفصحون لغات العرب وعاداتهم فلا يدركون الفرق بين الوعد والوعيد بجواز
الخلف في الثاني وعدم جوازه في الاول انت اقول فيجب في حالك انك لا تعرف الفرق بينهما بالصور المذكورة
مع انك لست في اولئك اللجم يدل على ذلك قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة يعني ان الثاني بخلاف الاول
في جواز الخلف في الثاني دون الاول بناء على ان العرب لا تعد الخلف في الثاني خلفا حقيقة وعيبا بل تعده كرما
وانما تعد الخلف في الاول خلفا حقيقة وعيبا ونقصا فقوله ان العرب اه بيان للمغايرة بينهما بالوجه المذكور
كما قررناه وبالجملة فمقصود السائل انما هو تحقيق الفرق بينهما بجواز الخلف في احدهما دون الاخر لا تحقيق
الفرق بينهما من حيث المفهوم اذ لا يساعد السوق قطعا ولانه معلوم للسائل قطعا اذ الوعد هو الاخبار
بنفع والوعيد هو الاخبار بضر في المجمع ومثله معلوم للواحد فضلا عن السائل فالمقصود انما هو تحقيق
المغايرة بينهما بالوجه المذكور ولذلك اورد الكلام المذكور مطابقا لما قصد فاندفع اوهام البعض ههنا
ويدل على ما قررناه قوله فما وجدني بمعنى انه اذا كان الامر ما قررت فان الوعد غير الوعيد عند العرب يجوز
الخلف في الثاني وعدهم اياه كرما وعدم تجويزهم الخلف في الاول وعدهم اياه عيبا ونقصا فبين لي لنا ذلك من
حكمتهم وتشعلوهم وانشدني ما يدل عليه من اشعارهم فاني فعلت ابين لك وانشدك فقوله نعم وعد
لوقوعه بعد الامر لما اشار اليه في المغني فان حكمه نعم تصدق بعد الاخبار والاعلام بعد الاستفهام ووعد ...

صاحب الكشاف وفرقه م

الرؤية بمعنى العلم

بعد الامر والنهي م

كفوم

والابعاد بمعنى الوعيد والوعد بمعنى الوعد والذى ذكره هذا فى كلام الواحدى لا يتاتى ما ذكره
ابو عمرو فى جواب عمر بن عبيد انما يتم اذا كان حد الاشياء وقبحها عقليين حينئذ يسوغ ببعض اشعار العرب
مع انه مركب واهل السنة لا يقولون مقصوده ان القرآن على لغة العرب ومتعارفهم فلما جاز الخلف
فى الوعيد عندهم يجوز ذلك فى وعيد الله ايضا فكلامه مبنى على ما عليه الاشاعرة فان قبح الكذب
ليس لذاته يزول بعارض وعلى كلام يحيى بن معاذ فيما بعد لكن قد عرفت ما فيه فى الامام وغيره
او الوعد السراء اه السراء والضراء اصلهما السراد والضراد فى السرور والضرر قلبت الراء الثانية
ياء كما فى قضى البازى ثم قلبتا الياء همزة والمراد بهما ما يفيد مبالغة سرور فى النفع وما يفيد مبالغة
مضرة فى اضعاف النفع كما تقدم ولا تكرار فى تعلق وعد واوعد بهما حتى يحتاج الى التخصيص او انما كيد فى الوعد
او الوعيد لان النفع والمضرة المأخوذة فى الوعد والوعيد مطلقتان ولا كذلك السراء والضراء فلا
لا بأس فى حمله منله على التخصيص او انما كيد على ما اشار اليه ابو الفتح فى حواشى التهذيب على ما بيناه هناك
الوعد والوعيد خبرى ما يترتب عليهما من النعم والنقم فالوعد حق العباد على الله بناء على
على ان الله تعالى تفضل لهم اذا فعلوا ذلك وان لم يكن لاحد حق عليه فى حد ذاته على ما سيصرح به فى انه لا حق
لاحد عليه فالمراد منه انه فى فضله كذلك مع قطع النظر عن الضمان هذا والوعيد حقه تعالى على العباد و
فان شاء عفى وان شاء اخذ حقه لكن اولاهما العفو والكرم لا يخفى ونعم هذا لدل على جواز العفو عن الكفر
والشرك ايضا وهو خلاف المذهب النص الكريم وخلاف المذهب ايضا اذ الجواز ههنا بمعنى الامكان
فى نفس الامر والواقع واهل السنة لا يقولون بذلك وان جوزوا غفران الشرك عقلا على خلاف المعتزلة و
لا انما تقول النصوص الناطقة وعيد الكفار والمشركين الخاصة بهم تقطع عرق الدلالة الدكون او الكلام
فى الايات الشاملة لوعيد العصاة باسرهم فانازع ههنا انما هو فى وعيد العصاة فراد القائل واولاهما
العفو والكرم انما هو بالنظر الى غير الكفر والشرك لقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به مع اجماع المسلمين
على ذلك فظهر فساد ما قيل فى الجواب عن الايراد المذكور فان خلاف النص انما هو مغفرة الشرك لا جوازها
بمعنى الامكان فى نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفى عنه وامكان المغفرة عن الشرك هو المذهب
ايضا وذلك لان المذهب انما هو جواز المغفرة عن الشرك بمعنى الامكان الذاتى لا بمعنى الامكان فى نفس الامر
كما هو المراد من الجواز فى قولهم يجوز الخلف فى الوعيد على الله فالحق ان غفران الشرك لا يمكن فى نفس الامر
عند اهل السنة وان امكن ذلك فى ذاته لما دل عليه قوله ع ان الله لا يغفر ان يشرك به واما عند المعتزلة فذلك
ممتنع عقلا ايضا هذا لا يتصار فح يلزم الترجيح بلا مرجح لعموم آيات الوعيد بالكفار والمؤمنين جميعا لانا نقول
ان الكفار مخصوصون فزوال العموم بنصوص قاطعة فى خاصة بهم مع ان الكافر بعد الكفر خفا ولا يطلب عفوا و
مغفرة وايضا الكفر هو اخفا والابد فيوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب المقرونة بالخوف والرجاء و

كفوم

كفوم

وهذا
نقوله ان شاء الله تعالى كما يجيء

نقوله ونورد والعاد والله تعالى اعلم

للمعتزلة

وهذا ان الوجهان وان كانا في عدم جواز مغفرة الشرك عقلا لكن كلا منهما يؤيد مذهب اهل السنة في عدم جواز مغفرة الشرك في نفس الامر وان كان ذلك جائزا عندهم في ذاته ممتنعا بالغير عندهم وبهذا يندفع ما اشار اليه شارح المقاصد من ان تجويز الخلف في وعيد العصاة يستلزم تجويزه في وعيد الكفار وهو بط قطعا الا ان يكون مراده انه اذا فتح باب تجويز الخلف في وعيد العصاة بنفتح ذلك الباب في وعيد الكفار ايضا فيكون مقصوده رد تجويزي الخلف في الوعيد على ما نقلناه عنه سابقا وخفقنا حقيقة الحال فافهم هذا المقام ولا تلتفت الى خرافات الاوهام ـ وقيل القائل هو العلامة التفتازاني في شرح العقايد ان التخلف على خلاف فيه اي على خلاف ما ذكره الامام الواحدي فجواز الخلف في وعيد بناء على عادة العرب التي نزل القرآن الكريم على تلك العادة اما الآن فقبح الكذب ليس بذاتي فيزول بعارض واما انه وان كان ذاتيا لكن ربما يكون مع العفو احسن في عرفهم وقوله وفيه وهو تبديل الخ استدلال للمحققين على عدم الجواز ويستفاد منه منع دليل الواحدي ايضا بان قياس ما في القرآن الكريم على عادة العرب قياس مع الفارق وكيف كيف ولو جاز الخلف في وعيد الله مع لزم تبديل القول والله ولم يقع مخالف لقوله فيما يبدل القول لدي وما قيل في بيان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة ليس بشئ اذ المقصود من هذه الآية بيان العرف الا لا الوعيد ولو سلم فعدم التبدل والكذب في جميع المواد ثابت بالاجماع وتخصيصه العموم في هذه الآية ثابت بالاجماع القاطع بخلاف سائر عمومات آيات الوعيد هذا وههنا بحث وهو ان هذه الآية بعد قوله مع لا تخصص الدين وقد قدمنا لكم بان الوعيد تقتضي عدم تبدل الوعيد قطعا فكيف يسوغ للائمة تخصيص ايات الوعيد بالكفار كما فعلوه هكذا الآن فافهم ليس ذلك من قبيل التبدل وكذا سائر التوجيهات فليفهم قلت اما على مراده توجيه ايات الوعيد بغير ما ذكر سابقا بحيث لا يلزم الخلف في الوعيد فمع هذا اللازم نسلم لمذهب المحققين وليس فيه رد لهم كما توهم وفيه ايضا اشارة الى وجه الجواب عن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على عقاب العاصي المؤمن وحاصله انه ان حمل آيات الوعيد على انشاء الوعيد وان كان خلاف الظاهر فلا يلزم الخلف اذ لا اخبار ثم ولا خلف ولا دليل لهم على العقاب ايضا وان حملت على الاخبار كما هو ظاهر الحال فمع لما تعارضت نصوص عمومات الوعيد مع آيات الغفران ولم يكن تاريخ النزول معلوما حكمنا بالمقارنة فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد فلا يلزم الخلف والتبديل ولم يبق لهم الدليل على العقاب ايضا وقد عرفت منا ايضا ان مآل تخصيص عمومات الوعيد بايات الغفران الى اخبار قيد في آيات الوعيد مثل عدم العفو الاصرار وعدم التوبة على مذاق المعتزلة ومثل عدم العفو على مذاق اهل السنة فلذا اكتفينا به ههنا فعلى هذا لم يبق هنا اخبار حتى يتصور فيه الخلف والتبديل فما اشار اليه المحال ههنا في التوجيه من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالاولى بشانه ان يبقى اخباره على الشبيه وان لم يصرح به بخلاف الوعد فلو كذب ولا تبديل فداخل فيما اعتذر له سابقا من قبيل عدم العفو على ما شاء.

فرع باقي م

كعفو م

ح فيه نظر بين للمحال ومن قال ان الكذب قبيح ذاتي عنده ان الكذب ليس بقبيح ذاتي وان يجوز ان يكون ذاتيا لكن ربما يكون مع العفو احسن في عرفهم وقوله وفيه وهو تبديل الخ استدلال للمحققين على عدم الجواز ويستفاد منه منع دليل الواحدي ايضا بان قياس ما في القرآن الكريم على عادة العرب قياس مع الفارق وكيف كيف ولو جاز الخلف في وعيد الله مع لزم تبديل القول والله ولم يقع مخالف لقوله فيما يبدل القول لدي وما قيل في بيان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة ليس بشئ اذ المقصود من هذه الآية بيان العرف الا لا الوعيد ولو سلم فعدم التبدل والكذب في جميع المواد ثابت بالاجماع وتخصيصه العموم في هذه الآية ثابت بالاجماع القاطع بخلاف سائر عمومات آيات الوعيد هذا وههنا بحث وهو ان هذه الآية بعد قوله مع لا تخصص الدين وقد قدمنا لكم بان الوعيد تقتضي عدم تبدل الوعيد قطعا فكيف يسوغ للائمة تخصيص ايات الوعيد بالكفار كما فعلوه هكذا الآن فافهم ليس ذلك من قبيل التبدل وكذا سائر التوجيهات فليفهم قلت اما على مراده توجيه ايات الوعيد بغير ما ذكر سابقا بحيث لا يلزم الخلف في الوعيد فمع هذا اللازم نسلم لمذهب المحققين وليس فيه رد لهم كما توهم وفيه ايضا اشارة الى وجه الجواب عن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على عقاب العاصي المؤمن وحاصله انه ان حمل آيات الوعيد على انشاء الوعيد وان كان خلاف الظاهر فلا يلزم الخلف اذ لا اخبار ثم ولا خلف ولا دليل لهم على العقاب ايضا وان حملت على الاخبار كما هو ظاهر الحال فمع لما تعارضت نصوص عمومات الوعيد مع آيات الغفران ولم يكن تاريخ النزول معلوما حكمنا بالمقارنة فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد فلا يلزم الخلف والتبديل ولم يبق لهم الدليل على العقاب ايضا وقد عرفت منا ايضا ان مآل تخصيص عمومات الوعيد بايات الغفران الى اخبار قيد في آيات الوعيد مثل عدم العفو الاصرار وعدم التوبة على مذاق المعتزلة ومثل عدم العفو على مذاق اهل السنة فلذا اكتفينا به ههنا فعلى هذا لم يبق هنا اخبار حتى يتصور فيه الخلف والتبديل فما اشار اليه المحال ههنا في التوجيه من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالاولى بشانه ان يبقى اخباره على الشبيه وان لم يصرح به بخلاف الوعد فلو كذب ولا تبديل فداخل فيما اعتذر له سابقا من قبيل عدم العفو على ما شاء.

واما اذا لم يفعل باحد هذين الوجهين مع ما يندرج في الثاني من التوجيه باعتبار القيود
السابقة في آيات الوعيد كما اشرنا اليه والا فتشكل فرده فتشكل فافهم فتشكل التفصي عن اللزوم اي الخلوص عن لزوم
التبديل والتكذيب في جميع مواد آيات الوعيد واما عكس التفصي في بعضها مثل قوله تع ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم بان يراد بالتعمد الفعل على سبيل الاستحلال او بان يراد بقتل مؤمنا لا
لايمانه وشك في كفر كل منهما فح يكون هذه الاية في حق الكافر فليس لهما عموم ح حتى يكون هذا في قبيل
تخصيص المذنب المغفور بعمومات الوعيد كما توهمه بعضهم فتامل نعم مثل هذا التوجيه لا يجري في جميع آيات الوعيد لكنه
لا بأس في ذلك او لا يراد بهذا التوجيه التفصي عن جميع المواد بل وجه التفصي عنه ما ذكرنا انه اللهم الا
الان بحمل آيات الوعيد على استخفاف وما اوعد به على ان يكون ذلك الاستخفاف بمقتضى الوعيد لا الا
الفعل اذ لا يقول به الاشاعرة لا على وقوعه بالفعل لكن لما كان الوقوع بالفعل مشاورا لما في آيات الوعيد
صدق بما يشعر الضعف وقيل اشار الى ضعفه بقوله اللهم اه لما اشار اليه الامام الرازي حيث قال بثبت بهذه
الاية ان جزاء الفعل عمدا هو جهنم ما ذكر وبثبت بسائر الايات انه ربما يوصل الجزاء الى المستحق قال اللهم
من يعمل سوءا يجز به وقال ربما اليوم نجزي كل نفس بما كسبت وقال تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تع
ذكر في هذه الاية انه يوصل الجزاء اليهم وهو قوله تع واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تع
فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله تع واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف
ما اذا كان اخبارا عن انه تع يفعل انتهى وفيه انه لا دلالة للايات المذكورة على انه تع يوصل الجزاء اليهم بالفعل
وهذا اللهم الا فيه ولا نسلم ان قوله تع واعد لهم عذابا عظيما لو حمل على الاستحقاق لكان تكرارا بل اشار به
الى استحقاقهم العذاب العظيم بعد الاشارة الى استحقاقهم لمطلق العذاب وبالجملة تعارض آيات الوعيد
بالاستحقاق كما في الايات المذكورة بالحمل على الاستحقاق وبالوقوع بالفعل كما في الايات المذكورة بالجملة الفعلية
فوقع التعارض بحمل الكل على الاستحقاق اولى فوجب الحمل على الوقوع اولى لكن لما كان ذلك خلاف المتبادر
من الجملة الفعلية وان امكن ايضا وقع التعارض بحمل الجملة الاسمية على بيان حكم اللهم علم اشار
الى ضعفه لان جميع آيات الوعيد والاحاديث تابى عن الحمل على الاستحقاق هذا ثم غير وجوب
عليه تع ولا استحقاق في العبد هذا بيان الفضل الذي قاله الاشاعرة فيكون الاثابة بفضل الله وكرمه
انه لا يجب الاثابة عليه تع ولما كان وجوب الاثابة عليه باستحقاق العبد لها كما ذكرنا عطف قوله ولا استحقاق
في العبد على قوله غير وجوب عليه على طريق عطف اللازم على الملزوم اذ نفي الوجوب عليه يستلزم نفي الاستحقاق
العبد اشار الى مدار الوجوب عليه هو الاستحقاق فنفيه يستلزم نفي الوجوب عليه ولذلك تصدى
لاثبات الشرطية المذكورة في المتن بنفي الاستحقاق حتى يلزم كون الاثابة بفضله تع فحاصل قوله وكيف لا يكون اه
انه كيف لا يكون الاثابة باستحقاق العبد لها باعماله لانه كل ما يصدر عن العبد من الطاعات فهو بايجاده تع فلا يستحق

اذ هضا توجيه اخر ذكر انه مرات
على ما انشرنا اليه الا ان يكون المراد
هو التوجيه حين البناء على
صون الاخبار

على ما فصل العلامة عليه
في شرح التجريد

خلق لا وتبعه المحشون رح

فالوجه ما انت

العبد في مقابلتها شيئا ولو سلم ان للعبد مدخلا في الطاعات بل كونه موجدا لها كما زعم المعتزلة فمجموع
طاعاته لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف بالنعم الغير المحصورة التي انعم الله تعالى بها على عبده مع ان شكر المنعم
واجب على المنعم عليه فلا يتصور اتيان الواجب عليه فكيف يستحق العبد عوضا عليه حتى يكون الاثابة وا
واجبا عليه احترازا عن لزوم ترك العوض فظهر من هذا ان المراد بالاستحقاق المنفي ههنا هو الاستحقاق العقلي
الذي ادعاه المعتزلة ههنا واما الاستحقاق الذي اشار اليه الشارح في توجيه آيات الوعيد كما سبق فانما هو الاستحقاق
بمقتضى الوعيد وهو استحقاق عادي لا عقلي والاشاعرة لا ينكرون الاستحقاق العادي ومنهم من وجه بان المثبت
في السابق هو الاستحقاق على العقاب والمنفي ههنا هو الاستحقاق على الاثابة ولا يخفى ما فيه فان القول بالاستحقاق
في احدهما دون الآخر تحكم فالوجه ما اشرنا اليه من ان الاستحقاق العقلي منتف عند الاشاعرة في كل من الاثابة والعقاب
ولما كان نفي الاستحقاق العقلي في العقاب موهما للظلم في صورة العقاب اشار الى نفيه بقوله وان عاقب بالمعصية فبعدله يعني
ان ذلك العقاب انما هو ~~بمقتضى وعيده~~ بعدالته لا بظلمه وجوره اذ لا يلزم من عدم استحقاقه العقلي لذلك العقاب
الجور والظلم فيه لان له استحقاقا عاديا لذلك العقاب حيث ترك شكر نعمه تعالى عليه وصل ولما كان من شان الكريم ان يكرم
على المحاسن وان يعفو عن القبائح ~~كان فضله تعالى سببا عاديا للاثابة وكان لكن لا يكون~~ فالكريم تعالى وان كان فضله
عاديا للاثابة لكن لا يكون عدله سببا للعقاب اذ كمال الكريم الكرم ينافي ذلك فعلى هذا يكون الباء في الشرطية الاولى
الداخلة على الفضل في الشرطية الاولى للسببية والباء الداخلة على العدل في الشرطية الثانية للملابسة والمصاحبة والمعنى
ان اثاب فبسبب فضله وان عاقب فملابس بالعدل اذ يجوز عفوه عن ذلك العادل الكريم لانه لا حق
لاحد عليه اه اشارة الى بيان ان العقاب بالمعصية بعدله تعالى وليس ذلك بظلم بكل من معنيي الظلم اعني التصرف
في ملك الغير ووضع الشيء في غير موضعه فاشار اولا ~~الى نفي الظلم بالمعنى الثاني~~ بهذا الكلام الى نفي
الظلم بالمعنى الثاني ودفع بذلك احتمال ان يكون للعاصي حق عليه من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه
فيتكافئان فيكون العقاب ح ظلما وحاصل دفعه انه لا حق لاحد عليه اذ كل ما يعطيه من قبيل التفضل
فلا يتصور التكافؤ ههنا حتى يكون العقاب ح عليه ظلما ووضعا في غير موضعه واشار ثانيا بقوله والكل
ملكه اه الى نفي الظلم بالمعنى الاول على انه يمكن ان يكون المجموع دليلا على نفي الظلم بالمعنى الاول بحيث يستلزم
نفي الظلم بالمعنى الثاني ~~والامر فيه ظاهر لا حاجة الى الاطالة~~ فيكون قوله والكل ملكه تاييدا لما قبله والامر فيه
ظاهر لا حاجة الى الاطالة قال المص ولا قبيح منه عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون هذا ايضا
من لوازم نفي الحكم عليه تعالى لما سبق ان قوله ولا يجب عليه اه عطف على قوله ولا حاكم عليه من عطف اللازم على ال
الملزوم ومعناه انه ليس شيء من افعاله قبيحا بمعنى متعلق الذم والعقاب على ما هو المتنازع فيه على
على انه تعالى لا يفعل القبيح اي لا يتصف به بناء على ان الفعل به يقتضي الاتصاف به فهو تعالى لا يفعل القبيح
وان اوجده في العباد ولا يلزم من الايجاد الاتصاف الا يرى ان الله تعالى يوجد السواد والبياض وغيرهما ولا يتصف بها

نقله الكلنبوي م

وأما إجماع الامة على انه تع لا يفعل القبيح فما لانه لا قبيح ههنا كما ذهب اليه الاشاعرة وأما لانه تع لا يفعل
القبيح الموجود كما ذهب اليه المعتزلة فكذلك لا مسلط على القبيح عند الاشاعرة وعلى العبد والعبد جبيا عند
المعتزلة فافهم هذا فان هذا مع وجازته اجمع مما ذكرك الشه لان الحسن والقبيح اه لا مدخل للحسن ههنا
وان اخذ لضرورة الاخذ وتخصيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعله تع قبيحا بمعنى استغنى لزم ذلك القبح
اما لذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك ذلك كما يخطابه والاول بط عند الاشاعرة
وبطلان الثاني واضح ولعل هذا مراد من قال كيفوي هنا الحسن اذ لا شارع فوقه تع حتى شرعها له فاكتفى بالنفي
الثاني بناء على بطلان الثاني لظهور بطلان الاول عندهم وان لم ينقطن له بعضهم هذا فان قيل فيلزم ان لا يفعل
الحسن ايضا لانه لا حاكم عليه ايضا كما لا حاكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فاقتضى
فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تع واما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله
فالامر اظهر كذا في شرح المقاصد فحاصل السؤال المذكور ان الدليل المذكور في عدم قبح افعاله تع جار
في عدم حسنها حيث لا يوجد شارع هنا وحاصل الجواب منع الجريان بوجود شارع هنا هكذا ينبغي ان يفهم
لما تكرر وتقرر من انه تع المالك على الاطلاق وانه لا حاكم عليه ولا واجب عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات بل وان جميع افعاله لا تخلو عن الحكم والمصالح وهذا اجمال يفصله الكلمات الآتية فلا تكرار
وعلى وضع الشيء في غير موضعه وقريب منه ما قيل من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا اعم من الاول لتصور
ان المراد به وضع الشيء في غير موضعه اللائق به في الواقع وهذا موجود وان لم يكن ملك الغير سواء
قاد وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة في ترك العوض والثواب والعقاب او شرعا كما في ظلم الله
الشخص نفسه بالمعاصي او اللائق له شرعا ان يضع نفسه فيما خلقت له من العبادات والطاعات وكما في ظلم
الشخص نفسه بالعصيان على السلطان او اللائق له هذا لطاعته او عرفا كما في حضر السيد عن ملكه في غير موضعه
المتعارف والحاصل ان كل من جاوز الحد في مجاري العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى وكما ان الظلم بالمعنى
الاول يجيء محرما حقه تع فكذا الظلم بالمعنى الثاني اذ لا يتصور في حقه تع مجاوزة الحدود وهو تع احكم
الحاكمين واعلم العالمين وافدر القادرين بحكم بحكم حد مناسب ويعلم به ويقدر على ذلك فلا يتصور في حقه
وضع الشيء في غير موضعه اللائق به فكل ما وضعه فهو حسن وان خفي وجه الحسن علينا هذا حاصل ما في حاشيته
وانما قرض به لان الغرض في هذا الكلام ما اعم كلام المصنف والمعتزلة ولا يتم ذلك الا بنفي الظلم بالمعنيين
كما خففناه والله تع احكم الحاكمين فلا حاكم فوقه واعلم العالمين فلا يتصور منه جهل وافدر القادرين
فلا يتصور منه عجز فظاهر منه ان استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني بانه تع لو وضع شيئا في غير موضعه
اللائق لكان ذلك الوضع اما بحكم الحاكم عليه بالوضع او للجهل بالمباشرة او للعجز عن الوضع اللائق والملازم
بط في حقه تع لكن فيه ما فيه اما اولا فلانه يدل على ان لا فعاله تع مواضع لا يقع يجب عليه تع الوضع فيها دون غيرها

فتكرر هذا

ع اللكنوي وهو انه لم يعلم ان السائل لم يرد بذلك نفي ان يكون اصلح وليس كذلك نعم انه لم ينبه الى ما في شرح المقاصد ولزم ذلك

ع نقيض للكنوي

ع قال الله اسبق الاتقياء منهم

ع ولذا قيده المصنف بقوله

ع ان افعاله تع كلها حسنة

ع للكنوي

فيكون هذا استدلالا على رأى المعتزلة مع ان قوله وايضا لما علم اه استدلال على طور الاشاعرة كما قبله وهو ايضا على طور المعتزلة وآما نحن فلا نرى هذا الاستدلال بل انما يدل على ان لا شئ من افعاله المخففة ظلم بالمعنى الثانى وهو ولا نزاع لاحد فى ذلك للمعتزلة بل نزاعهم فى افعاله المقدرة بمعنى لو ترك العرض او الثواب كان ظلما فلا يكون شئ من الاستدلال فى مقابلة المعتزلة ولا تخلص الا بان يقال اكتفى بمجرد ليل نفى الظلم بالمعنى الثانى بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق يستلزم نفى الظلم الحاكم والواجب عليه تعالى وذلك مستلزم لنفى الظلم عنه بالمعنى الثانى ثم انى بهذين الدليلين المغيرين عند الماتريدية والمعتزلة لينتج انتفاء الظلم بالمعنى الثانى عند جميع المذاهب اقول وكانه غفل عن قوله فكل ما وضعه فى موضع يكون احسن اذ لا يتم هذا صريحا فى ان المقصود من الدليل ان لافعاله تعالى مواضع يجب بوضعها فيها فى اى موضع يضعها فيه فهو احسن المواضع بالنسبة اليه فلا يتم ان يستفاد الوجوب حتى يكون الاستدلال الاول استدلالا على طور المعتزلة ثم ان مسلك المعتزلة ههنا غير تام عند الاشاعرة فلا حاجة الى مسلكهم حتى يكون ذلك تخلصا عن الايراد المذكور ثم انه لا فرق ههنا بين الافعال المخففة والاضرار المغلظة لانه اذا انتفى الظلم عن احدهما انتفى عن الاخر والحق ان مراده ههنا هو انتفاء الظلم بالمعنى الثانى على مسلك الاشاعرة فنقول انه اذا وضعه فى موافق لحكمه وعلمه وقدرته ولا يلزم من ذلك وجوب ذلك الوضع عليه كما هو شان سائر الافعال الالهية فى الحوادث حيث انما توقف لحكمه وقضائه وعلمه وقدره من غير وجوب شئ فى تلك الافعال عليه على ما سبق ولو انتفى الاولة المعتزلة ههنا لزم الاعتراف بالوجوب عليه تعالى فلا معنى لجعل دليل نفى الظلم بالمعنى الثانى مندرجا فى دليل نفى الظلم بالمعنى الاول وجعل هذا الدليل وما بعده دليلا للمعتزلة على نفى الظلم لينتج ذلك عند جميع المذاهب اذ لا يتم فى الايراد المذكور فى الالتزام فيلزم الاعتراف بالوجوب على خالق الانام والعرض من الخلق لا يخلو اما ان يكون الغرض هو الاغراء فى الشريف العلامة [illegible] فى حواشى المختصر الحاجبية الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الغائى كما اذا اخطأ فى قصد انتفاعها انتهى بعينه الا الغرض يستلزم الغائى اذ الاصابة فى انتفاعها اذ الظلم فى الغائى الموجوده واما اذا اخطأ فى انتفاعها بان يترتب على فعله فائدة اخرى غير ملحوظة للفاعل فى يوجد الغائى ولا يوجد الغرض وهذا حاصل ما اشار اليه فى رسالة مفردة فى بيان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض حيث قال اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه يتبع ذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف الفعل ومتأخر يسمى غاية فهما يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من الغرض والعلة الغائية انتهى لان هذا صريح فى ان الفائدة اعم مطلقا من الغرض كما اشار اليه فى حواشى

مختصر المنتهى على ما حررناه

هذا التصحيح م

وأما ما قيل من أن ما أشار إليه الشريف في حواشي المختصر من قوله وقد يخالف الفائدة كما إذا أخطأ في اعتقادها
فمقتضاه أن يكون بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لأن علية الغرض بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة
بحسب الوجود الخارجي فربما يوجد الغرض ولا يوجد الفائدة أصلا وربما يوجد الفائدة ولا يوجد الغرض كما في صورة
الخطأ في الاعتقاد وربما يوجدان معا كما في صورة الموافقة لاعتقادها وأن ما أشار إليه في رسالته المفردة
من كون الفائدة أعم مطلقا من الغرض فبالنظر إلى الغرض الموجود والفائدة الموجودة ولا شك أن الفائدة
الموجودة أعم مطلقا من الغرض الموجود وإن لم تكن أعم مطلقا من مطلق الغرض سواء كان موجودا أم
أولا كما هو المراد مما في حواشي المختصر انتهى فهذيان إذ كلام الشريف في حواشي المختصر إنما هو في الفائدة الموجودة
المخالفة لغرضه الذي اعتقده ولا كلام له هناك في الغرض الذي لم يترتب عليه شيء حتى يوجد هناك الغرض
دون الفائدة على أن الغرض عبارة عن العلة الغائية وهي مع سائر العلل علة تامة للفعل والأثر فكيف يمكن وجود
الغرض بدون الفائدة والحق أن مقصود الشريف إنما هو بيان تخالف الغرض مع الفائدة في بعض الأحيان بأن يوجد
الفائدة فيه ولا يوجد الغرض وذلك ثابت في كافة أفعال الله تعالى عند من لم يجوز تعليلها بالأغراض وفي أفعال
العبد إذا أخطأ في اعتقادها بأن شرع في فعل لتحصيل غرض وترتب عليه أثر مخالف لغرضه هذا ثم إن
الفائدة كالغاية تكون في نهاية الفعل كما أشار إليه الشريف في تلك الرسالة وأما ترتبها في أثناء الفعل فنادر
جدا فلا يلزم بذلك كون الفائدة أعم من الغاية كما توهم على أن المرتب أثناء الفعل إنما هو جزء الفائدة لا نفس
الفائدة التي كلامنا فيها فلا وجه لدفع ذلك إلى اعتبار انقسام الفعل إلى أجزاء ذات نهايات كما قيل إذ الفائدة
إنما هي نتيجة مجموع الأجزاء بلا امتراء فهو المحرك الأول للفاعل على فعله والمحرك الثاني له هو الإرادة
وقد قالوا الأفعال الاختيارية تترتب على إرادة منبعثة من الشوق المنبعث من التصور فالشوق المذكور إنما هو
لحصول الغرض فيكون الغرض محركا أولا بالنسبة إلى الإرادة على معنى أن له مدخلا في تحريك الفاعل إلى الفعل ولا يصير
الفاعل المختار بدونه فاعلا لأن الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه الشيء فللغرض
الموقوف عليه ~~[illegible]~~ مدخل في تأثير الفاعل ولذا قالوا العلة الغائية علة فاعلية لعلية
الفاعل تنبيها على تلك المدخلية والله تعالى أجل وأعلى من أن يكون لشيء مدخل في فاعليته وتأثيره في الأشياء
لاستقلاله تعالى بكماله في ذاته وصفاته فلو كان لتأثيره تعالى في الأشياء مدخل من جهة الممكنات التي من جملتها المصالح
والأغراض لزم استكماله تعالى بها وانفعاله تعالى عنها وكل ذلك ينافي الألوهية فلا يتصور في أفعاله تعالى غرض أصلا
فاندفع بهذا كثير من الأوهام ههنا واندفع ما قيل إن غاية ذلك سببية العلم للإرادة والفعل واستحالته في شأنه تعالى
ثم فالأولى أن يعرض عنه ويأتي ما ذكره القوم من وجهين الأول ما ذكره من لزوم الاستكمال بالغير الثاني أنه لو كان
شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل والغرض واللازم بط لأنه ينافي استناد الكل
إليه تعالى ابتداء انتهى وذلك لأن السبب للإرادة ح لا يكون العلم فقط بل هو مع الغرض وهو مح في شأنه تعالى ثم إن هذا الوجه

محمد للوجهين

كلنبوي

كلنبوي

أي أوهام الكفوي وترديداته الفاسدة ههنا

يحتمل للوجهين المذكورين على ما قررنا وأما قوله وايضا اه فانشاء إلى وجه الاستدراك مع زيادته هذا وأعلم
انا ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله ليست معللة بالاغراض يلزمهم من بعض ادلتهم عموم السلب بمعنى انه
يمتنع ان يكون شئ من افعاله معللا بالغرض توضيحه وجهان الاول لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا
لانه مستكمل بتحصيل ذلك الغرض اذ لا بد في الغرض ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وتالية باطلة
فالمقدم مثله بيانه ان كل ممكن غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبقية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك
معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء فان قيل معنى استناد الكل اليه تعالى ابتداء هو ان
الموجد للكل ابتداء وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض قلنا الذي يحصل بصلاح ان يكون غرضا هو
ايصال النفع الى العبد مثلا وهو مفقود فيه تعالى من غير توقف على شئ الآن يقال ايصال بعض اللذات قد لا يكون
الا بخلق اوساط كالاكل ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك فيتم الدليل المذكور هذا وقد ذهب اليه اي الى عموم
السلب الشيخ المحقق وبعضهم في بعض ادلته بعموم بمعنى ان الغرض ليس بلازم في فعل وهو يفيد وجهان
احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح الفعل بلزوم الغرض وعدمه
وتاليهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد وقد اختاره بعض المتأخرين ان تعليل بعض الافعال بما
شرعت له الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم الخمر
وما اشبه ذلك والنصوص بها هذه ايضا بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وفي اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لئلا يكون على المؤمنين الاية ولهذا كان القياس
في حجه شرعت له الا عند تعذره واما نفيهم ذلك بان لا يخلو فعل عن غرض فقد اجاب عنه بان الفعل لغرض قد لا يكون
في محل البحث انتهى فقد اختار مذهب الفرقة الثانية وبذلك رده الله فيما سبق لانه الغرض في بعض
بل المختار عندي هو مسلك الفريق الاول فانه لا يتصور هو غرض في شئ من افعاله بل كل من افعاله لا يخلو
عن الحكم والفوائد هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولا يلتفت الى مزخرفات الاوهام وايضا في قوله
اذ لو لا الاولوية هنا لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحا لجانب الفعل وحاملا عليه ولدام يلزم الاستكمال
بالفعل بالغير في الفعل بلا غرض فانه يجر ويرجح الارادة وكذلك الاولوية مدار الشرف المنبئ عن العلم
كما اشرنا اليه لكن اذا كان تلك الاولوية بالنسبة الى غيرها عند فهل يكفي ذلك في الترجيح والجواب فلا يلزم
منتف عليه لزم كونه مستكملا بغيره لانه بايجاد ذلك الفعل الذي يترتب عليه الغرض قد حصل
تلك الاولوية التي هي بالنظر الى ذاته فكان مستكملا بسبب الغير الذي هو فرجله الممكنات وذلك الغير هو الغرض
سواء كان حصول ذلك الغرض بايجاد ذلك الفاعل كما في فعل الباري ع او بايجاد غيره كما في استكمال العبد
بتحصيل اغراضه عند اهل السنة فان العبد عندهم فاعل حقيقي ولا شك ان ما يعود اليه من نفع وهو بايجاد ذلك
الله تعالى له ولا يخفى ما فيه فان اغراض العبد لا مدخل للعبد فيها الا بري ان غرض العبد فيما لا فائدة هو التبع ولا مدخل للعبد
فيه

في الشبع اصلا وانما المدخل له في الاكل فالحق ان ذلك الغرض الكلام ههنا في الاغراض المترتبة على افعال الله تع
ولا شك ان حصول ذلك بايجاد الفاعل تع اياه ولما كان الكلام في نفس الاغراض قال وهو ذلك الغرض فاندفع
ما قيل ايضا ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان المراد نفس الامر المترتب فالمراد انه
استكماله تع بايجاده والاتصاف به انتهى لان مثله واضح والعجب منه انه اورد بعده عليه بان الايجاد نفس الفعل
فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتباري كاف بين الفعل والغرض منه كاف انتهى وكل من الايراد
والجواب فاسد اما الايراد فلان المراد من الفعل هو الفعل الذي يترتب عليه الغرض فكيف يكون ذلك الفعل
عين ايجاد الغرض واما الجواب فلان التغاير بين الفعل والغرض حقيقي ههنا وانما يكون التغاير بينهما اعتباريا
لو انتهى الى غرض لا يكون له غرض وليس الكلام فيما ينتهي اليه الاغراض هذا ولا تلتفت الى ما اطال بعضهم هنا لرد
هذا الكلام فانه لا يفيد الا الملام لا يكون باعثا له بديهة والا لزم الترجيح بلا مرجح قال صاحب التوضيح
في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا لا نم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون داعيا غرضا وداعيا ولا نم ان
الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اي مرجحة لتعلق الارادة بايجاد
الفعل من الفاعل المختار فيكون المرجح هو الاولوية لا الارادة كما توهم هذا ونحن نقول الغرض المتنازع فيه هو
الباعث لاقدام الفاعل على الفعل كما سبق فالاولوية بالنسبة الى العباد ان كانت مرجحة تكون باعثة للاقدام على
الفعل فلا يبقى الاستواء بالنسبة الى الفاعل واي فعل من افعال الواجب تع يكون في حق عباده حصول ذلك اولى من عدمه بالنسبة اليه تع
بل تلك الاولوية انما هي لعباده لكن اذا كانت تلك الاولوية مرجحة لتعلق الارادة ينتفي الاستواء بالنسبة اليه تع
قطعا فتكون باعثة فالمنع المذكور قريب الى المكابرة لزم المحذور اي محذور الاستكمال بالغير وهو بط
فان قلت يلزم ايضا عدم استناد الكل اليه تع ابتداء اذ لما كان الغرض مترتبا على ذلك الفعل كان مستندا اليه تع بواسطته
مع انهم اتفقوا على ان الكل مستند اليه تع ابتداء قلت ترتب الاغراض والمصالح على افعاله تع عادي عندهم على معنى
ان عادته تع جرت بايجاد الاغراض والمصالح عند ايجاد الافعال من غير توقف بينهما ولو سلم وجود التوقف بينهما في بعض الصور
فذلك التوقف لا يمنع الاستناد الابتدائي ايضا غايته ان الباري تع يوجدهما معا وليس ايجاد الاول شرطا لايجاد
الثاني كما زعمه الفلاسفة وبهذا يندفع ما اشار اليه شارح المقاصد في ترويج هذا السؤال من ان ايصال بعض اللذات
الى العباد قد لا يمكن الا بخلق الوسائط فيلزم عدم استناد الكل اليه ابتداء كما اشرنا اليه في صدر المبحث والحق ان تعليل
افعال الله تع بالاغراض لا يمنع الاستناد الابتدائي والمحذور فيه انما هو لزوم الاستكمال بالغير والانفعال من الغير
وما يشاهد من ان الشخص اه منع للشرطية الاولى التي ادعى بداهتها فكانه يقول دعوى البداهة في محل
النزاع غير مسموعة فلا نم انه اذا امكن حصوله لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تع يلزم ان لا يكون
باعثا له الا يرى الى ما يشاهد من فعل الفاعل المذكور مع عدم الاولوية بالنسبة اليه وقد عرفت منع صدر الشريعة ايضا
وقوله فانه في الحقيقة اه جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان تجعل المشاهدة معارضة على الشرطية الاولى بجعل

البداهة

البداهة المذكورة بمنزلة دليل الملازمة فيكون معارضة في المقدمة فح يحمل الجواب المذكور على المنع وهو ظ
لا الخالي عن الغرض يعني ان العبث ما كان خاليا عن الفائدة لا ما كان خاليا عن الغرض ولا يلزم من الخلو عن الغرض
الخلو عن الفائدة حتى يكون الخالي عن الغرض عبثا لما عرفت في صدر المبحث ان الفائدة اعم مطلقا من الغرض وان
ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم كيف وافعاله تع مشتملة على حكم وفوائد لا تحصى مع ان شيئا منها لا يصلح
ان يكون باعثا له تع على الفعل هذا ومنهم من قرر هذا الكلام وقال لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت
ان بينهما عموما من وجه ولما امكن ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذلك لا يلزم من انتفائه
وجودها فلا يظهر عدم كون فعله عبثا بالمعنى المذكور اشار الى دفعه بقوله وافعاله تع مشيرا الى كثرة الفائدة
بقوله لا تحصى واشار به الى ان الفائدة المترتبة عليها فائدة معتدة لكثرتها فلا يتصور في افعاله تع عبث بكل
من معنيي العبث انتهى ولا يخفى ان ما قرره من ان بينهما عموما وخصوصا من وجه مبني على وهم القديم في توجيه
كلام الشريف وقد كشفنا غطائه ثم ما قرره في قوله وافعاله تع اه ~~مبني على هذا الزعم ايضا~~ من فضول الكلام بل
بل الظاهر انه تنوير سند المنع ثم لا يلزم من كثرة الفوائد كونها معتدة به حتى يحصل بذلك اشارة الى نفي العبث
بكل من المعنيين بل ذلك يحصل من نسبتها الى افعاله تع ضرورة انها لا تكون الا معتدة والحق ان القيد المذكور لبيان
الواقع فما ذكره من التصرفات الفاسدة وان كانت معلومة اه يعني ان معلومية تلك المنافع له تع
لكونه عالما بجميع المعلومات لا تقتضي ان تكون تلك المنافع اغراضا له تع وعللا غائية لافعاله تع اذ لا بد
ان يكون الاغراض مقدمة للفاعل على فعله فمجرد المعلومية له تع لا تقتضي الاقدام بل لا يجوز ذلك الاقدام في حقه تع
والا لزم الانفعال بل شائبة الايجاب تع الله عن ذلك الا يرى ان الفارس انما يقدم على الفرس ملاحظة حصول
الثمرة من الشجرة لا الاستظلال وسائر المنافع وان كانت سائر المنافع معلومة للفارس ايضا فمجرد المعلومية
لا يقتضي الاقدام على الفعل حتى يكون غرضا فعلى هذا يكون هذا الكلام جوابا عن سؤال مقدر بان يقال جميع
المنافع المترتبة على افعاله تع معلومة له كافعاله فتكون اغراضا له تع وانما لا يكون المنافع المترتبة على افعالنا اي
اغراضا لنا لعدم علمنا بها وحاصل الجواب ان المعلومية لا تقتضي ان تكون اغراضا للفاعل والا لكان
الاستظلال وسائر المنافع من الشجرة ما عدا الثمرة اغراضا للفارس وليس كذلك اذ الباعث على الفرس
انما هو حصول الثمرة وما عداها من قبيل الفوائد نعم يمكن تعدد الغرض في افعال العباد فيحتمل ان يكون الفرس
لملاحظة حصول الثمرة والاستظلال وغير ذلك لكن الكلام هنا فيما اذا كان الغرض من الفرس هو الثمرة فقط
فمن لم يتفطن بذلك يقول هنا ان مثل الاستظلال وغيره من الاغراض بالتبع فالوجه ان يمثل بمن قصد الصلوة في المسجد
الحرام فذهب اليه ليصلي فيه وترتب عليه رؤية منبر المسجد وكذا بمن ذهب الى الكعبة ليزورها فترتب عليه المشاق
السفرية انتهى ولا يخفى ما فيه اذ لا بد في الغرض من الاقدام على الفعل على ما سبق ولا يوجد ذلك فيما يكون بالتبع
نعم قد يكون مثل الاستظلال اغراضا ايضا كما اشرنا اليه وما اشار اليه من المثال فغايته عدم معلومية الامور المترتبة

كلينوي

كلينوي

والكلام هنا على تقدير معلوميتها ثم انه لا يلزم من كون تلك المنافع معلومة الترتب على افعاله تع كونها مرادة له تع
في وقت ارادة الفعل وايجاده اياه حتى تكون اغراضا له تع كما توهمه [illegible] نعم ان تلك المنافع مرادة له تع في وقت سر
ترتبها على افعاله تع ضرورة انه لا معنى للارادة التي هي قصد الشيء غير في تلك المنافع المترتبة مرادة له تع لكن لا في وقت ايجاده اياها
المترتب عليها تلك المنافع بل تلك المنافع مرادة بعد الافعال المذكورة في وقت ترتبها وايجادها هكذا ينبغي ان يفهم والله
ولم يغفل عنه فاذا ما قال والآيات والاحاديث اه قد ان ذلك في دفع معارضة بدليل نقلي بان يقال لم
لو لم يكن افعاله تع معللة بالاغراض لما وقع التعليل في الآيات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تع وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله تع من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وانما ذكر ذلك في الآيات والاحاديث
وحاصل الجواب ان المذكور في الآيات والاحاديث ما ذكر وقوع التعليل الحقيقي فيها كم وانما نبهم لعلم لم يكن مأولا
بالحكم والمصالح بحمل اللام فيها على الظاهر التعليل المجازي بناء على ان التعليل الحقيقي فيها مستلزم للفساد
سواء كان التعليل المجازي مآله الى لام العاقبة كما في قوله تع فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اولا
كما في قوله تع فاجل ذلك اه لا مفر لمعنى العاقبة فيه فانه تع قدم فيما قبله ان التعليل المجازي الى لام العاقبة وقد لم يكن
البصريون ولذا قال صاحب الكشاف في قوله تع فالتقطه آل فرعون الآية والتحقيق انها لام العلة والتعليل مجاز
لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام او في المجرور بها تقول ايضا لا بد للمجاز من قرينة صارفة وهاهنا
وما ذكروه من الدليل انما يكون قرينة صارفة لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل آيات التعليل على المجاز ولذا
ذهب كثير الماتريدية ومنهم صدر الشريعة الى تعليل افعاله تع بالاغراض وذهب الشافعية اليه في بعض افعاله وعليه
مبنى القياس وان لم يكن التعليل في جميع افعاله تع بناء على ان ففي كل منها لان الفاعل بالتعليل بالحكم والمصالح لا يخلو
بان اللام في امثاله لام العاقبة وكذا سلم فيما يقوله في مثل قوله تع فاجل ذلك كتبنا الآية وكذا ان سلم ان
التعليل في امثاله مجاز لا حقيقة كما اشار اليه صاحب الكشاف في الآية المذكورة ثم انه يطلق تعليل افعاله تع بالغرض
واضح بناء على ان الغرض بفتحتين اقدامه تع على ذلك الفعل فكيف يتصور ذلك في حقه تع وقد [illegible]
الحوائج والعوارض مذمومة الفعل لغرض وهذا كان في صرف التعليل الواقع في الآيات والاحاديث عن
الحقيقة الى المجاز وهلم صدر الشريعة وانتفاؤه لا يكون سندا على الاطلاق نعم وانه تحقق والحق
ان لم يجوز تعليل افعاله تع بالاغراض ان اراد بالاغراض الاغراض التي هي آفة العباد فرجما بالوفاق
وان اراد بها الاغراض التي هي آفة العباد فهو غير تمام لما سبق من الوجوه المذكورة ولان الفعل لغرض لا يخلو
عن شوب نقصان واحتياج وكل ذلك ممتنع في حقه تع وعلى هذا القياس والتعليل بالحكم والمصالح يكفي
في القياس بل مبناه ذلك ليس الا وأما ما قاله صدر الشريعة فيه ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة فانما
يرد على من انكر التعليل مطلقا ولا يرد على من انكر التعليل بالغرض واعترف التعليل بالحكم والمصالح بجهد
ومنهم لك اذا ثبت ذلك اي صحة الدليلين السابقين وعدم تمام دليل المعتزلة على ما حققناه

لعله

قلت ان ما قاله اه قلت قد عرفت ما فيه ودليله وانقول قد عرفت ما فيه ايضا ثم قال وايضا لا استحالة في الاستكمال بالاغراض المترتبة على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد المسموع والمبصر وانقول قد عرفت ما في الاستكمال المذكور في نشأته النفسانية والاحتياج والانفعال المستحيلة على الله تعالى وقياسه على تعلق السمع والبصر فياس مع الفارق قطعا وبالجملة فما اوردوه انما هو على الشاعرة بتجويز تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض لدفع التعارض بين النصوص الدالة على التعليل والنصوص الدالة على التعارض وذلك التعارض بكل التعليلات الواقعة في بعض النصوص على التعليل بالحكم والمصالح هذا ثم ان مراد العلامة في هذا المقام هو تجويز تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض وترجيح جانب فرقة من الاشاعرة وهم الذين جعلوا قولهم افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض على سلب العموم وسلب اللزوم اعني السلب الجزئي ومراده انه عدم تجويز تعليل الكل منها اي افعاله بالغرض وترجيح جانب فرقة اخرى من الاشاعرة وهم الذين جعلوا قولهم افعال الله ليست معللة بالاغراض على عموم السلب ولزوم النفي اعني السلب الكلي على ما في صدر المبحث بادلته الغير المقنعة والظاهر ما ذهب اليه هذه الفرقة وقد اختار الله بكر قول ظاهر الحمامات الاشاعرة منادرة المخالف وما قاله انفتازاني من ان ههنا فرقة اخرى فيمقتضى ادلتهم بل بمقتضى ما ذهب اليه فالوجه ما بيناه وهو ظاهر كلامهم اعني السلب الكلي وبهذا التحقيق اندفع الاعتراض بالتعليل والتعارض فينبغي ان يحفظ هذا المقام على هذا المنوال والحمد لله الملك العلام

غير مقبول اه وحاصله انه اختار السلب الجزئي اعني كون بعض افعاله تعالى معللا بالغرض دون البعض الآخر ولم يسلم السلب الكلي اعني عدم كون شيء من افعاله معللا بالغرض وهذا غير معقول عنده لانه اذا اراد بالتعليل في البعض جعل ذلك الحكم علة غائية فلا يتصور ذلك في افعاله تعالى فالمخصص هو السلب الكلي وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فالتخصيص بالبعض غير صحيح بل المخصص هو الايجاب الكلي وعلى هذا التقدير لا يصح الايجاب الجزئي المستلزم للسلب الجزئي الذي ادعاه وبهذا البيان اندفع ايضا ما قاله في تهذيب الكلام تعليل بعض افعاله تعالى ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الحذوف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد في الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للتسلسل وانه لا يعقل لتجويد الكفار نفع لاحد انتهى وقد اختار الايجاب الجزئي المستلزم للسلب الجزئي وحمل اختلاف المعتزلة في ذلك على ان يكون جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض عندهم فالمراد بقولهم حمل الحذوف حمل خلو المعتزلة في ذلك ان يكون مدعى الاشاعرة سلبا جزئيا ومدعى المعتزلة ايجابا كذلك هذا ووجه اندفاعه بظهر مما قررناه آنفا في دفع ما قاله في شرح المقاصد وفهم المقام قال ما قال فتأمل فضل ورحمة لا وجوبا فيه اشارة الى ان

كتبوه

وفي الكفوي وقال الطيبي

الايجاب الجزئي المستلزم

مبينا هناك بقوله الحكم لانه الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم قال الشارح وهذا مما علم مما سبق
يعني ان هذه المسئلة قد علمت مما سبق بدليله فلا حاجة الى اعادة دليله فليس المراد من هذا الكلام انه تكرار
حتى يرد عليه ان المراد من السابق سلب الحكم عليه والمراد ههنا سلب الحاكم سواه ولا يلزم من الاول الثاني
لجواز ان لا يوجد حاكم عليه ~~مع كونه حاكما في كل ما يريد~~ مع جواز ان يوجد حاكم سواه فلا بد من التصريح
بالثاني هذا والحق ان المراد بالسابق سلب الحكم الحاكم عليه مطلقا سواء كان بالوجوب او بالحسن والقبح
والمراد ههنا سلب الحاكم بحسن الاشياء وقبحها سواه ولذلك لم يقل ههنا لا حاكم عليه والدليل السابق
دليل لهما معا بل هذه المسئلة مندرجة فيما سبق وان اوردها ههنا لتمهيد ما سيأتي
صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به
كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان وافتضاح حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات
في نفسها وان مدركه العقل كذا في شرح المواقف وشرح التجريد والظاهر منه انهما صفة مدح ونقص في نفس الامر
مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا له وممدوحا ومذموما عند الله تعالى فهما بهذين المعنيين من الصفات
الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبيح بهذا المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب وعند جميع
العقول لان ما في نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى الاشخاص هذا وقال بعض الافاضل المراد كونهما كذلك عند
العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك في نفس الامر والا لرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث اذ كل ما كان
كمالا ونقصا في نفس الامر فهو متعلق المدح والذم ~~عند الله تعالى~~ وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه لكون الاول
عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه ورد هذا من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث غير مقصور على مجرد تعلق المدح
والذم بل اخذ فيه معهما تعلق الثواب والعقاب وهذا لا يجري في مثل الصفات الذاتية مع كونها حسنة بالمعنى
الاول قطعا واقول هذا انما يتم على تقدير اخذ قيد تعلق الثواب والعقاب بسبب التخصيص بافعال العباد واما اذا
اكتفى باخذ قيد تعلق المدح والذم فلا اذ على هذا يشمل المعنى الثالث كل ما يشمل المعنى الاول واما ثانيا
فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالثاني ولو سلم فغايته ان
المعنى الاول يستلزم المعنى الثالث ~~فاين الاتحاد الذي ادعاه~~ واللازم يغاير الملزوم ~~فاين الاتحاد الذي ادعاه~~
ولو سلم الكل فغايته ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل ولما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين
وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة الكمال وصفة
النقصان عند العقل لا في نفس الامر لم يكن للاشاعرة اثبات شمول العلم علم الواجب بلزوم الجهل والنقص
في نفس الامر ولا لما يريدونه اثبات امتناع التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل والسفه كاثبات الشارع امتناع
الكذب عليه تعالى بمنزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى لاثبات ذلك بلزوم ما هو نقص عند
عقولهم وان لم يكن نقصا في نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشارح هذا واقول لعل مراد بعض الافاضل ان كونهما

كذلك

كفر م

من التوضيح م

والمحقق التفتازاني ذكر فيما علقه على المقدمات الاربع

المراد هو الكفر والكاذب م

تعلق م

للمعنى الاول

ان كون الصفة

ان يكون الصفة صفة كمال او صفة نقص وان كان في نفس الامر لتكن كونها كذلك عند الفعل بمعنى ان الفعل
حاكم بذلك الا يرى ان الصفات الزائدة كمال للموجود في نفس الامر لكن لا عند جميع العقول بل عند العقول التي
تحكم بذلك لا عقول التنا في فيها وقد سبق ان كافة العقلاء متفقون على انه يتصف بصفات الكمال
ولو كان المراد اتصافه بصفات الكمال في نفس الامر في حد ذاته لكان منافيا لما اعتقده كثير منهم فتدبر
انه يتصف بصفات الكمال في نفس الامر حسب اعتقاد هم فقوله يندفع عنه ما اوردوه واتضح فساد
المنع الاول للمنع الثالث قطعا اذ المنع الثالث انما هو عند الشرع فانه نصا وان هذا الوجه ليس ببعيد
وان كان مخالفا لظاهر شرح المواقف وشرح التجريد واما التفاوت بين المنع الاول وبين المنع الثاني
فظاهر اذ لا يلاحظ في المنع الثاني نفس الامر وانما الملحوظ فيه هو الغرض او الطبع وكذلك اختلف المنع الثاني
بالاعتبار فافهم والثاني ملايم الغرض ومنافرته فما كان ملايما للغرض كان حسنا وما كان منافرا له
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبيح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس قبيحا منهما كذا في المواقف وشرحه ولم
وانما لم ينتفنا الى اثبات الواسطة بينهما في المنع الاول لانه انما يكون في الصفات الحقيقية وهي اما كمال او نقص
ليس الا فتلك الصفات الاعتبارية لا تكون كمالا ولا نقصا كما سيجيء انشاء الله لكن الكلام ههنا في الصفات الحقيقية
ثم ان هذا المنع لا يوجد في افعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض صرح به الشارح في شرح مختصر الاصول وهذا واضح ولما
وان نازع فيه ثم اقول اورد صاحب التوضيح بدل هذا المنع ملايمة الطبع ومنافرته فالحلو والمر قبل
فالدواء المر قبيح بهذا المنع وحسن بمنع ملايمة الغرض فربما يكون الشيء ملايما للغرض منافرا للطبع
والظاهر ان المراد بملايمة الطبع هو استحسان الطبع اياه ولا يكون ذلك الا بكونه ملايما للغرض وكذا المراد بمنافرته
الطبع عدم استحسان الطبع اياه ويلزمه المنافرة للغرض فالمعنيان متغايران ولعل اخذ هذا المنع للاشارة
الى ان الغرض قد يكون غرض العامة فالعدل اذا استحسن عند الطبع يكون ملايما لغرض العامة والمنتفع عن
يكون منافرا لغرضهم هذا تابعان للصفات في انفسها اي مع قطع النظر عن ورود الشرع بذلك
لان ما اخذها العقل سواء ورد الشرع بذلك اولا وليس المراد تبوتهما للصفات في نفس الامر حتى يرد عليه ان
ذلك في المنع الاول فقط تعلم انك قد عرفت ما فيه بقولك ويختلف اي المنع الثاني يختلف بالاعتبار
بناء على تخالف الاغراض فان فعل زيد مصلحة لعدائه وملايم لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومنافر
لغرضهم فقد علم هذا على انه امر اضافي لا صفة حقيقية ثم ان هذا مبني على الافراد المشهورة الكثيرة والا
فقد يكون موافقا لغرض العامة كالعدل او مخالفا لغرضهم كالظلم وتعلم قول بعضهم ههنا في بيان هذا المنع
ملايمة الطبع او منافرته انتهى اليه وتعلم ان المنع الثاني مختص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن

كالمنهوم

والمصلحة

بناء على ان التباين ورفع الطبع هو طبع الملك بخلاف الغرض

عن هذا المعنى وينبه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما في تعلم العلوم ووجود الحسن بالمعنى الاول في الصفات
الزائدة دون الحسن بالمعنى الثاني ووجود الحسن بالمعنى الثاني في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه دون الحسن بالمعنى
الاول ووجه ~~[illegible]~~ وكذا حال القبح وبالجملة فصفة الكمال قد تكون ملائمة
للغرض وقد لا تكون وكذا ملائمة الغرض قد تكون صفة الكمال وقد لا تكون وكذا صفة النقصان ومنافرة
الغرض والثالث فعل المدح والذم في العاجل والثواب والعقاب في الآجل فما تعلق به المدح في العاجل
والثواب في الاجل يكون حسنا وما تعلق به الذم في الآجل والعقاب في العاجل يكون قبيحا وما لا يتعلق
شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد الشمول لافعال الله تعالى اكتفي فيه بتعلق المدح والذم
وترك ~~[illegible]~~ تعلق الثواب والعقاب اولا معنى له في افعال الله كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون
الشيء ملائما ممدوحا او مذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون لذاته او لصفة من صفاته حقيقة او اعتبارية اولا
لشيء منها وهذا المعنى هو محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة في انها شرعيات او عقليات ذكر في شرح المقاصد
قد اشتهر ان الحسن والقبح شرعيان عندنا وعقليان عند المعتزلة وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال
والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض ومنافرته له كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم
في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع به اولا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله
بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى النزاع للثواب
والعقاب على كون التكليف في افعال العباد انتهى ولما كان هنا احتمالا ان يكون معنى آخر غير المعاني الثلثة يدرك
الحسن والقبح بالعقل كالمعنيين الاولين كملائمة الطبع ومنافرته كما اشار اليه صاحب التوضيح وان كان
ذلك مندرجا في المعنى الثاني على ما حققناه قال العلامة وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم فلا ينبغي ان
يلتفت الى اطائفة بعضهم هنا وبالجملة تراوه ان كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات
مع قطع النظر عن ورود الشرع بهما فذلك يدرك بالعقل فالحسن والقبح في نظر العقول ومجاري العادات
لا يترتب عليهما الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى فهما بهذا المعنى لا
لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث هذا قبل ان ما هو صفة كمال او نقص في نفس الامر فهو ممدوح عند الله
او مذموم عند الله ايضا ولذا اختار صدر الشريعة في تعديل العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول
بوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال يحمد او نقص يذم عقلا فالاعتراف بذلك واقرار
هذا او كونهما عقليين بالمعنى الثالث بعيد عن الحق انتهى ولا يخفى ان المعنى الثالث المتنازع فيه
ليس عبارة عن تعلق المدح والذم فقط بل مع تعلق الثواب والعقاب ايضا وبذلك يمتاز المعنى الثالث عن سائر
المعاني قطعا مع ان المقصود في المعنى الثالث وكذا المعنى الثاني لا يستلزم المعنى الثالث لان تحصيل اسباب الغرض

وهو الكمال او النقص فالمراد هنا ما حاصله ان الغرض هنا التوافق
لخصم والمنافرة ومعلوم ان جميع العاني للحسن والقبح
يحصل والجملة او ولا يخفى ان الشيء قد يجمع العاني ما حاصل
خبره وبالجملة فبيان ان المدرج جميع العاني هنا وحذف ما
المعنى الثالث المحتمل هنا يندرج في المعنى الثاني فالحصر
ان المعنى المحتمل

الثالث
بما عدا المعنى
في سابقه و
المعاني و

بالغرض

حسن بالمعنى الثاني وما يناسبه لملايمته للغرض وللطبع قبيح بالمعنى الثالث فهذه المعنيان الاخيران يجتمعان
في العدل والظلم والمعاني الثلثة تجتمع في فعل واحد كتعلم العلوم لكونه صفة كمال وملايما للغرض ويترتب عليه
الثواب اذا كان النية صحيحة وكهتك الاعراض ونهب الاموال فان القبح بالمعاني الثلثة موجود فيهما انتهى
ولا يخفى ان هذا لا يقوم على المعتزلة الذين اكتفوا في المعنى الثالث بتعلق المدح والذم فهذا هو السبب لما قاله
المولى صدر الشريعة ولو خصص المعنى الثالث بالافعال الاختيارية لاندفع ذلك الاعتراض من غير احتياج الى
حاجة الى دفعه بالقيد الاخير وقد اشار اليه العلامة حيث قال وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق فاعله
في حكم الله تعالى اه فخصص الثالث بالافعال الاختيارية فح يحصل الامتياز بينهما مطلقا ثم اقول ما اشار اليه بعض
الافاضل في المعنى الاول من ان المراد كونهما كذلك عند العقل ويختلف باختلاف العقول انما هو لدفع
اعتراض صدر الشريعة لان كل ما كان كمالا او نقصا عند العقل لا يلزم ان يكون ممدوحا او مذموما عند الله تعالى
فعلى ما ذكره لا يرد ههنا شيء لحصول الامتياز بين المعنى الاول وبين المعنى الثالث مطلقا واما كون ذلك
المراد مخالفا لما اشاروا اليه فلا يضره بل حققنا ذلك التوجيه بما لا مزيد عليه فتذكر لاستواء الافعال
في انها في انفسها ليس لها جهات محسنة او مقبحة قبل ورود الشرع فليس لها حسن او قبح في انفسها وانما ذلك
مفوض الى الشرع بخلاف المعتزلة فالحسن والقبح عند الاشاعرة موجبا الامر والنهي اي يثبتان بعد الامر
والنهي وعند المعتزلة مدلولا الامر والنهي ومقتضاهما يعني يعنون ان الامر والنهي يثبتان الحسن والقبح
السابقين ويكشفان عنهما ووافقهم اكثر الماتريدية وان خالفوهم من جهة اخرى اي من جهة الحكم في نفسه مع قطع
النظر اه انما ضم قوله مع قطع النظر اه الى قوله في نفسه ليشمل جميع مذاهب المعتزلة الاتية ولو اكتفى بقوله في نفسه
لكان متبادرا في مذهب جمهور الاوائل كحسن الصدق النافع لاحد اذا كان نفعه بينا كما هو المراد
وقبح الكذب الضار لاحد اذا كان ضرره بينا ايضا فالحسن والقبح المذكوران بديهيان مستغنيان عن الدليل
واما حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فلا يدرك من اول الامر بل يحتمل ان يكون الصدق الضار قبيحا
لضرره وان يكون الكذب النافع حسنا لنفعه لكن بعد التامل والنظر يظهر ويعلم ان القبح في الصدق الضار
في الاضرار واما نفس الصدق فحسن وكذا الحسن في الكذب النافع انما هو في النفع واما نفس الكذب فقبيح
هذا على مذهب غير الجبائي منهم واما المثال على مذهبه فهو ان يقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار على ما في التلويح وشرح المقاصد بناء على ان حسن الاشياء وقبحها لما كان لوجوه واعتبارات فلا
فلا يبعد ان يكون الكذب النافع حسنا وان يكون الصدق الضار قبيحا لكن لا احتمال ان يكون ذلك
الحسن عائدا الى النفع والقبح عائدا الى الضرر احتاج معرفة حسن الكذب المذكور ومعرفة قبح الصدق
المذكور الى تامل ونظر يدل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات كما في المثال المذكور
فاندفع ما اورده بعضهم على ما في التلويح من انه فاسد بل الصواب ان يقال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع

اثر كلام

والو نازع اليه فاكاك ههنا مثلا بل نقول يمكن تطبيق المثال المذكور على مذهب الجبائي ايضا بان نفع الكذب انما يكون لبعض دون بعض وكذا ضرر الصدق انما يكون لبعض دون بعض فح يكون الكذب النافع لبعض حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الصدق يكون قبيحا باعتبار الضرر وحسنا باعتبار النفع فيلزم المراد من قوله بحسن اعتبار الصدق والضار في الجملة اي الضار في الجملة سواء كان فيه نفع اولا وكذا المراد من قوله وقبح الكذب النافع اي النافع في الجملة سواء كان فيه ضرر اولا لكن لا يخفى ما فيه من الخزازة اذ فالاولى كما ذكرنا في شرح المقاصد والتلويح ان يمثل بمثالين وان لا يكتفي بمثال يطابق مذهب الجبائي فقط كما فعله او يكتفي بمثال يطابق مذهب الجمهور بل مذهب الجبائي ايضا كما فعلناه وقد لا بد ركه العقل بنفسه لا ضرورة ولا نظرا لكن اذا ورد الشرع به علمنا ان فيه جهة محسنة او مقبحة لانه يعلم ان الله يامر بالعدل وينهى عن البغي والعدوان فالعقل مدرك عندهم غير مدرك للحسن والقبح العقليين في هذا القسم ايضا لكن حاصل ما ذكره المصنف بكشف الشرع عنها وآمارة القسم الاولى فالعقل مدرك للحسن والقبح فيها حاكم بهما وكشف الشرع فيها مؤيد لحكم العقل فيها فاندفع ما قيل من ان هذا بناء قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل كما ان مراد الاشعري في شرعيتها بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط انتهى وذلك لانه لا يلزم من عدم ادراك العقل بآهاة هذا القسم قبل ورود الشرع بها كون الحسن والقبح ثابتين بالشرع عندهم حتى ينافي مذهبهم بل حكم العقل بها في هذا القسم الى ورود الشرع فحين ورود الشرع بها يكون العقل حاكما ايضا هذا وما قيل في دفعه من ان مدعى الاشاعرة ههنا موجبة كلية فانه قال كل ما هو حسن وقبيح بالمعنى المتنازع فيه ثابت بالشرع ولا ينفي منه ثبات بالعقل ومدعى المعتزلة موجبة جزئية فانه قال بان بعض ذلك ثابت بالشرع بل بالعقل يفرنيه هذا القول منهم فانتزاع في طرف النقيض فوهم بل مدعى المعتزلة ههنا موجبة كلية فانه قال بان لا ينفي من الحسن والقبح ثبات بالشرع فان بعض الافاضل قال المعتزلة لما حكموا بان الحسن مدلول الامر والناهي والحاكم العقل ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للبعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء وقال ذلك الفاضل في بحث حكم الاحكام ان مدعى الاشاعرة موجبة كلية فانه قال بان لا ينفي منها ثبات بالعقل ومدعى المعتزلة موجبة كلية فانه قال بان كل حسن وقبح ثابت بالعقل فالحق ان المعتزلة لا يقولون بالحسن والقبح الشرعيين في مادة من المواد والمنافاة المذكورة ههنا مندفعة بما حررناه ولست ادري كيف يتصدى لانكار هذا لهذيان وعلى الله التكلان ومهما يتحقق اندفع ما قيل تثبت البعض بالعقل وثبوت البعض الآخر بالشرع كما قرر ليس مذهبهم بل مذهب اصحابنا الماتريدية انتهى لان ذلك على ما فهمه فمظاهر الكلام وقد عرف مراده بحيث يندفع هذا الوهم ايضا على ان المعتزلة يزعمون ان للعقل ولابيه الامر والنهي على العباد وان كان الآمر والناهي هو الله ولا يقول بها الماتريدية وان كان الحاكم بالحسن والقبح عندهم هو العقل ايضا نعم ان جمهور الاوائل اه يعني انهم على اقوال شتى فجمهور الاوائل منهم على ان الحسن والقبح العقليين فانهما

لان

مراد الامر لكن لما ورد الشرع بها حكم بها اي بالحسن والقبح العقليين وادركها هم

كصفر ٢

طبنوي ٢

هذا لو لم يحمل على ما مر فتامله ٢

بل الحاكم بالحسن والقبح عندهم الله وان كان الحسن والقبح عقليين عندهم هم

نعله الطنبوي ٢

لا لصفة زائدة عليهما وذهب بعض المتقدمين الذين جاؤا بعد الاوائل الى ان الحسن والقبح ليسا لذات الحسن والقبيح
بل لصفة من صفاتها ومسلكهم وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في الحسن توجب الحسن دون القبيح
في القبيح دون الحسن يعني ان قبح الشيء لصفة فيه واما حسنه فيكفيه عدم وجود تلك الصفة فيكون الحسن
عندهم لذات الشيء دون القبح وذهب الجبائي الى ان الحسن والقبح من الامور الاعتبارية المختلفة بالاعتبار
فربما يكون الشيء حسنا باعتبار وقبيحا باعتبار كلطم اليتيم فانه حسن باعتبار التأديب وقبيح باعتبار
الاذى والظلم لكن لا يخرجان بسبب الاختلاف باختلاف الاعتبار عن كونهما عقليين هذا
والدليل اه اي الدليل على ان حسن افعال العباد وقبحها لاتفاق الاشاعرة والمعتزلة على ان افعال
الله تع كلها حسنة اثنى الله تع عليها في كتابه وقامت الادلة القطعية على ذلك وانما النزاع بينهم في افعال
العباد فمن قال النزاع ههنا فيما بينهم في كل الافعال سواء كانت للواجب تع او للعباد فقد اخطأ طريق
الرشاد ان العبد غير مستقل بايجاد فعله سواء كان له مدخل اولا وعلى الثاني فالجبر المحض وعلى
الاول فالجبر ثابت ايضا وان لم يكن محضا وعلى كل تقدير يكون فعله مخلوقا له تع فلم يكن فعله مخلوقا له
اي للعبد حتى يمكن للعقل حكم بان ترتب الثواب والعقاب على الفعل واقع وثابت فيصح له الحكم بحسن
الاشياء وقبحها فمقصود الشارح هو سوق الدليل على وجه ينطبق على مسلك جميع ائمة الاشاعرة بل على
مذهب الماتريدية ايضا لانهم يقولون ايضا كالاشاعرة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع بناء على هذا
الدليل ايضا والحاصل ان مدار الحسن والقبح العقليين في الافعال على كون افعال العباد مخلوقة لهم فاذا لم تكن
مخلوقة لهم فلا يصح ذلك الحكم منهم فاندفع ما قيل الصواب ان يقول ان العبد مجبور في افعاله كما في
المواقف والمقاصد ولا حاجة في دفعه بل لا وجه لما قيل من ان عدم الاستقلال كناية عن المجبورية واندفع ما قيل
ايضا من ان كلمة على في قوله فلا يحكم العقل باستقلاله بترتب الثواب والعقاب اه غلط والصواب كلمة الباء
بدل على وذلك لان حكم العقل ههنا بان يقول ترتب الثواب والعقاب على الفعل ثابت وواقع
فيكون الترتب المذكور محكوما عليه فلا حاجة الى جعل كلمة على بمعنى الباء كما في قوله حقيق على ان لا اقول على الله
الا الحق واما الاقتصار على ترتب الثواب والعقاب فلان امتياز المعنى الثالث انما يظهر بذلك
القيد ولانه المناسب لعطف قوله اي المص وكون الفعل سببا للثواب والعقاب على قوله فليس للعقل حكم
بحسن الاشياء وقبحها فافهم ثم لما كان هذا الكلام مجملا فصله ببعض التفصيل فقال بعده لان افعال العباد
كلها اما مخلوقة اه فلا يرد ان الاولى هو الاكتفاء بما يأتي من القول المذكور لان امثال هذه المناقشة مما لا يليق
ابتداء اي لا بواسطة موجود اخر يتوقف عليه وجود الفعل كما ذهب اليه الحكماء كما قال به الشيخ من ان
الاشياء كلها مستندة اليه تع اولا وبالذات وقوله واما ان الله تع يوجد اه اشارة الى مذهب امام الحرمين من
اصحاب الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الفلاسفة من انه تع يخلق في العبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان

الحكم بالحسن

كلنبوي

وهو ظ

كلنبوي

المورد هو الكلنبوي

وجود المقدور على ما سبق تحقيقه

وعلى الوجهين لا يحكم اه اما على الوجه الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لا فرق بين ان يوجد
الله تع الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما ذهب اليه امام الحرمين
ثم كونه ما فعا من حكم الفعل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان واجبه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل
الله تع فقد تم المطلوب كذا في الموافق وشرحه فالمبادر منه كون فعل العبد بقدرته واختياره لكن هذا
بالايجاب وبذا صرح المولى الخيالي في تقسيم المذاهب في الامور الاختيارية بانه مذهب الفلاسفة والمروي عن امام
الحرمين كمذهب المعتزلة في صدور الافعال عن العباد الا في الاختيار والايجاب فيه فتبرأ ههنا ودله
بان مسلك امام الحرمين كمسلك الشيخ في القول بان الافعال الاختيارية مخلوقة لله تع عندهم الا في الاختيار
كالشيخ او في الايجاب كمذهب امام الحرمين وانت خبير فيه اشارة الى تخطئة مذهب الفلاسفة ايضا بان بين
الافعال الاختيارية عندهم مستند الى الواجب وان توقفت على شروط اولا فرق بينهم وبين امام الحرمين في القول
بالايجاب وبالجملة فعل الله تع بتقدير لا مدخل للعبد في فعله سوى المحلية والداعي وهذا القدر لا ينفي كون الفعل
حاكما بحسن بعضها وقبح الاخر وترتب الثواب على بعض والعقاب على اخر اذ الكل بايجاد الله تع وقدرته هذا قيل
والا لاستحق العبد الثواب لحسن صورته والعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تع حسن صورته يوسف عليه السلام انتهى
اقول المقام غير محتاج الى هذا البيان مع انه لا مناسبة له لما نحن بصدده فافطنه في سلك سائر هذيانه
فنقول قوله ما حسنه اه اقول هذا البيان والتفهيم اما مع قطع النظر عن التفرع على سابقه واما بالنظر الى تفرعه
على قوله فليس للفعل حكم حسن الا شيا وفي ما مع قطع النظر عن قوله وكون الفعل سببا للثواب والعقاب اولا يصور
ذلك اذ فعل الله تع ولو اعتبر التفريع بالنظر اليه فلا بد ان يكون المراد من هذا القول ما امر به الشارع فيشمل الواجب
والمندوب فقط واما ما قيل من ان هذا البيان والتفريع على السابق مبني على ان المراد من تعلق المدح والثواب والمنع
الثالث عدم تعلق الذم والعقاب فغير بين كون افعال الله تع والمباحات حسنة بهذا المعنى فغاسد اذ لو كان المراد
من تعلق المدح والثواب تعلق عدم الذم عدم تعلق الذم والعقاب لزم اجتماع المتناقضين في المعنى الثالث فالوجه
ما اشرنا اليه ثم هذا التوجيه على سياق ما اشار اليه المصنف في المواقف كما سمعت سابقا وهذا التوجيه
يصدق اه بتسليم انه خبر مانع عن الجبان اذ فعل البهائم وبخار الخطف واظن مع انها ليست بحسنة ولا قبيحة
ويمكن دفعه بان المقصود من هذا هو الحكم بالمحمول الاعم على الموضوع الاخص وكوسلم فالتعريف بالاعم جائز
اذا كان المقصود هو الامتياز عن بعض الاغيار وهنا كذلك وكوسلم فلكنه ما يخصص بفعل ذوي العلم الى
الكامل فيخرج فعل البهائم وفعل الصبيان والمجانين وامّا التخصيص بفعل المكلف وكذا حمل ما حسنه الشرع
على ما امر به الشارع ايجابا او ندبا او اباحة كما اشار اليه صاحب التوضيح فانما يناسب صورة الفقه الباحث
عن افعال المكلفين ولا يناسب علم الكلام الباحث عن المعلوم من حيث يتعلق به اثبات التعابد والكلام هيهنا
في اثنائه فلذا عمم المصنف بحيث يشمل افعال الله تع وكذلك ما قاله الطيبي اي يصدق ما قاله على فعل

البهائم

كمذهب الشيخ

كلبوم

الاخبارية في الامور الاضطرارية
اذ الكلام لا في الامور الاضطرارية
المحضة

على فعل البهائم وغير المكلف وفي هذا الكلام تقوية لتحرير السابق بان ذلك مراد المص فالايراد عليه كالايراد عليه
والدفع كالدفع فافهم وكذا قوله وقال في شرحه لا يخلو عن تقوية التحرير السابق وهما وقوله واما فعل
البهائم فاشارة الى الايراد عليه وقد سبق وجوه الدفع وقوله وفعل الصبي قد سبق وجوه الدفع عنه ايضا
ويمكن ان يجعل كلمة ما عبارة عن فعل ذوي العلم في الجملة فيندرج ذلك في التعريف لكنه خلاف الظاهر جدا
قال المص وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبيح فاذا لم يكن حسن الفعل او قبحه
باعتبار صفته فعدم كونه ذلك الحسن او القبح لذات الفعل اولى لان المتبادر كون ذلك على تقدير وجوده
للصفة ولاجل هذا لم يلتفت صريحا الى نفي كون الحسن والقبح لذات الفعل فلا حاجة الى اخذ ذلك النفي من قوله
ولو عكس لكان الامر اه بناء على ان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة او المقبحة انتهى بل لا يخلو
ذلك الاخذ عن تامل ثم ان هذا الكلام عطف على قوله فالحسن ما حسنه الشرع اه عطف العلة على المعلول بل هذا
الكلام علة ايضا لقوله فليس للفعل حكم بحسن الاشياء اه وذلك القول علة لقوله ولا حاكم سواه فلقد تدرج
اجاد المص في البيان حيث ادعى اولا انه لا حاكم عليه وفرع عليه وعطف عليه بعض ما يلزم عليه كعدم الوجوب عليه تع
وفروعاته ثم اشار ثانيا الى انه لا حاكم سواه وفرع عليه دليله وعطف عليه دليل ذلك الدليل ففيه
ترق في البيان وتدرج من البيان الى العيان فما قيل من ان الاولى ان يقدم هذا الكلام ويشير الى المذاهب الاربعة
للمعتزلة ثم يفرع عليه عدم كون العقل حاكما بالحسن والقبح ثم يفرع عليه عدم وجود الحاكم سواه وعدم
الواجب عليه تع كالامور الخمسة المذكورة التي اوجبها المعتزلة فعلى هذا يثبت الاحكام المذكورة بادلتها اللمية لان
تلك الجهة مدار الحسن والقبح العقليين وجودا وعدما فمن قبيل تعيين الطريق الخارج عن المناظرة على ان في تقرير
المص ترق من الاثر الى المؤثر ولا شك انه ابلغ في البيان وعلى الله التكلان ثم اقول للاشاعرة على ذلك اي
على قولهم وليس للفعل صفة اه ادلة منها ما اشار اليه الشارح من عدم مدخلية العبد في افعاله بالايجاد ومنها ما اشار
اليه صدر الشريعة من انه لو كان الحسن او القبح لذات الفعل او لصفته لزم قيام العرض بالعرض وهو مح وفيه كلام
طويل ومنها ما اشار اليه شارح المقاصد من انه لو كان قبح الكذب لذاته لم يتخلف عنه في شيء من الصور وا
واللازم بط فيما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا وكذا يجب كل فعل يجب تارة ويحرم
اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما وهذا انما ينتهض على مذهب الاوائل منهم ومنها ما اشار اليه شارح المقاصد
ايضا من ان لو كان للفعل حسن او قبح عقلي لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا
بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم بط لقوله تع وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ويرد عليه انه لو سلم التعذيب الاخرى فنفيه لا ينافي استحقاقه وفي هذا المقام مباحث نفيسة
اودعت في مواضعها قال المص ولو عكس لكان الامر اه وكذا يجوز العكس عند الماتريدية ايضا وان قالوا
بالحسن والقبح العقليين بناء على ان افعال العباد مخلوقة لله تع عندهم وان الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع فله تع ان يعكس

الامر وقد اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع وهو متعال عن ان يحكم
عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق العباد وجاعل بعضها حسنا وجاعل بعضها قبيحا انتهى
اذ يستفاد منه جواز العكس المذكور عندهم ايضا لكن لا يخفى ان جواز العكس المذكور اذا لم يكن مانع
عقلي اسري كقبح التكليف بما لا يطاق عند الماتريدية وقبح الكذب عند الكل فان كلا منهما منهي عنه
شرعا مع عدم جواز العكس في الاول عند الماتريدية وان جاز ذلك عند الاشاعرة حيث جوزوا التكليف
بما لا يطاق وكذا لا يجوز العكس في الثاني لا سيما الكذب في الكلام اللفظي عند كثير من المحققين ومنهم التفتازاني
وبالجملة فجواز العكس المذكور مقيد بما اذا لم يؤد الى المحال وفي كلمة لو اشارة اليه ايضا واما جواز العكس
بزوال تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فمما لا نزاع فيه
والا لما وقع النسخ والحق ان المراد من جواز العكس جواز عكس الامر والنهي في وقت الامر والنهي على ما يقتضيه اصول
الاشاعرة ولعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل اه والا يلزم استدراك احدهما
واقول لو اريد بالتجزي قسمة الشيء الى اجزائه وبالتبعض اعم من ذلك لاندفع الاستدراك ايضا هذا ثم ان
المراد بالاشتمال على الاجزاء بالفعل انقسامه اليها سواء كان منقسما اليها بالفعل اولا وعلى كل تقدير يكون
المراد منه هو الانقسام الخارجي فيصح مقابلته للقوله وبالاخر الانقسام الوهمي اه فاندفع وهم البعض
يمكن ان يراد اه وح يكون المراد من الحد المنفي هو الحد التام ويحتمل ان يكون المراد مطلق الحد ويمكن حمله
هذا هو الظاهر لكن اخره لاستلزامه استدراك قوله ولا نهاية له ولما ورد عليه انه على هذا يلزم ان لا ينفي الاجزاء
العقلية عنه تع اشار الى دفعه بقوله وح يحتمل التبعض اه لكن لا شك انه خلاف الظاهر ايضا اذ التبعض و
التجزي حال الاجزاء الخارجية ليس الا ولو قيل المراد من الحد المقدار لاندفع استدراك قوله ولا نهاية له لان قوله
ولا حد نفي لكونه ذا مقدار وقوله ولا نهاية له نفي لكونه ذا نهاية وهذا اولى مما قيل من ان الحد مبهم لكونه مشتركا
بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج الى التفسير بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير انتهى لان النهاية
من خواص المقادير اي المتوهمة اذ المحققة غير ثابت عند المتكلمين بل ولا عند المحققين من الفلاسفة فعلى هذا يكون
النهاية امرا موهوما ايضا اذ النهاية بمعنى الطرف وكون الثاني موهوما يستلزم كون الاول موهوما ايضا فما قيل
من ان المقادير غير ثابتة عند المتكلمين فالاولى ان يقال لان النهاية من خواص الاجسام ليس بشيء والمص
لم يبالغ في تهذيب العبارة لان مقصوده هو المبالغة في التنزيه فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح
بما علم بطريق الالتزام فمقصوده هو التوجيه لا الاعتراض على المص كما توهم اي كل واحدة من الصفات
واحدة من صفاته الحقيقية واحدة بالذات لما كان ظاهره ان مجموع صفاته واحدة بالماهية النوعية او الجنسية
لا بالعرض المحمول كالقيام بذاته تع وكون الكل صفة له مع ان الثاني لا يجوز نفيها عنها والاول غير مقصود
في المقام اشار الى ان المراد من جانب الموضوع الكل الافرادي بناء على ان اضافة الجمع يفيد الاستغراق في مفرده

هناك مانع

كما اشار اليه التفتازاني في شرح العقائد

كهنوي

على تقدير حمله على ما يرادف النهاية

كهنوي

كهنوي

كهنوي

او الغير المحمول

ومن جانب

وفي جانب المحمول الوحدة بالشخص والهوية لما قاما الوضع في جانب المحمول مغيرا صح حملها على الوضع المطلق
في جانب الموضوع والاضافة بين كون كل من الواحد بالذات والهوية وبين كونها منكثرة بحسب التعلق له
فما في التعلق غير الذات وعدم دخوله في الشخص والهوية وهذا واضح لا كلام فيه وانما الكلام في ان
المنكثر باعتبار التعلق هل يجري في كل منها والظاهر عدم جريانه في مثل السمع والبصر الحيوان والبقاء كما لا يخفى
الا فيكون فرد غير متناهية او مهملة لا كلية لكنه خلاف السياق والظاهر ان مثل الحيوان مستثنى عقلا من
القضية الثانية فالقضية الاولى على كليتها هكذا واما تقييدها بالمنفصلة فلمنع المقابلة بينها وبين الاضافية
على ان الوضع بالذات والهوية لا تتصور في الصفات الاضافية وبهذا البيان اندفع ما قيل من ان التغيير المذكور
للاحتراز عما يوهمه ظاهر العبارة من انحاد الصفات بعضها مع بعض ومن وضع الصفات الاضافية
استدل عليه المصنف بان القدرة مثلا لو تكثرت فاما ان تكون مستندة الى القادر فيلزم احد الامرين
اما النفس او تعدد الواجب في ازلية القدرة كما لا يكون غير متناهية فيلزم النفس
ويلزم ايضا استناد القديم الى القادر ضرورة انها مع كثرتها قديمة واما ان تكون مستندة الى الموجب
فيلزم الترجيح بلا مرجح ضرورة انها مع كثرتها لا تستند معا الى الموجب فلا بد ان يكون بعضها مستندا
اليه والبعض الاخر مستندا الى القدرة الاخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح فاندفع ما قيل يجوز ان يكون احدى
القدرتين مستندة الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم النفس ولا التحكم في نسبة الاعداد
وذلك لان التحكم في كون الفاعل قادرا او موجبا وعلى ما ذكر يكون قادرا وموجبا على انه اذا كان
القدرتان متساويتين في جميع الوجوه لا يصح استناد احدهما بالايجاب والاخرى بالاختيار بل ذلك
عين التحكم واما ما قيل من ان هذا الدليل منقوض بالصفة بانا نقول لو كان هناك قدرة واحدة مثلا
فاما ان تستند الى الذات بالاختيار فيلزم النفس او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح بناء على تساوي
نسبة الواحد والكثير الى الموجب فقد اجيب عنه باختيار الشق الثاني ومنع لزوم الرجحان من غير مرجح بناء على
ان نوعها منحصر في فرد ولا يمكن ان يقال مثله في الدليل المذكور انه لا منع لانحصار النوع في افراد معدودة
سيما بعد ان انتفى خصائص المغايرة بين تلك الافراد فيلزم انحصار النوع والحق ان الانحصار المذكور
يقتضي وجود فرد واحد في الخارج وذلك خلاف المفروض في الدليل وما قيل من ان وجوب الوجود المذكور
ومن عدم الانحصار المذكور فقط مذهب الفلاسفة فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الشيء الواحد
لا يقتضي امورا متباينة وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قولهم ولا يخفى ان تساوي الاه
ان التحكم في كون الصفة واحدة او متكثرة في الخارج على ما اشار اليه الناقض او منكثرة على ما اشار اليه
المستدل وفي البين انه على الاول يكون الانحصار محققا وعلى الثاني لا تتصور انحصار النوع في الافراد
المعدودة سواء ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ام لم يثبت فانمام الدليل المذكور لا يقتضي البناء ... على مذهب الفلاسفة

خلافا لبعض

بناء على ان كلا منها اذا استند الى القادر فيلزم
الالزام الى قدرة ذلك القادر وهكذا حتى
يلزم اسناد الحادث الى القديم بلا واسطة
او يلزم البعض الآخر

هكذا ينبغي

فقيله الكفوي
والظاهر هو الحلبي

فقيله غير المجيب
هو الكفوي والرد للكفوي

فالظاهر هو الكفوي والرد للكفوي

واسناد القديم
الى المختار

وأما ما قيل من ان الاولى في الاستدلال ان بقاء القديمة الواحدة القديمة كافية في الايجاد فليس الاولى عندنا لا
لا فائدة فيها فلا تكون صفة كمال فيجب نفيها مع ان تقليل القدماء يجب الامكان واجب فلا يبقى في الطاب
البغية قوله والعدم لا يسند الى القادر المختار ضرورة انما كان صادرا بالقصد والاختيار
يكون حادثا ما وردة الآمدي بان سبق القصد الى الايجاد يجوز ان يكون ازليا لازما كسبق الايجاب على الموجب
فلا يلزم المقارنة للعدم فيجوز حينئذ اسناد القديم الى المختار وقد ايده الشريف في شرح المواقف بما نقل عن ال
الفلاسفة من انهم علم الاختيار بالمعنى الاعم قوله وليس صدور البعض اى بعض الاعداد عن ذلك
الموجب اولى من بعض آخر فان صدور البعض دون البعض يلزم الرجحان من غير مرجح وان صدور الكل يلزم
التسلسل المحرر كذا قيل ولكن انه لا يلزم الشيء هيهنا اذ لا ايجاب لا يكون الا بانقضاء الذات والذات
الواحد لا تقتضي امورا متعددة متفقة لما هيته فعند تمكن الفيض من الموجب لا يسند اليه الا واحد
منها فيلزم الرجحان بلا مرجح وقد عرفت ان التحقيق اه انسان الى الجواب عن الاستدلال المذكور بمنع
قوله والعدم لا يسند الى المختار قيل الظاهر انه انسان الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع
الزلف لا ينافي الامتناع بالغير وورد بان ذلك اختيار بالمعنى الاعم على مذهب الحكماء فيكون ذلك
تخفيفا على مذهبهم لا على مذهب المتكلمين القائلين بالاختيار بالمعنى الاخص وقيل المراد منه ما سبق منه
في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلقت
ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وورد بان ذلك كلام في مقام سند المنع لا يصلح ان يكون
تخفيفا ولا مخلص الا بان يقال انه ذهاب الى ما ذهب اليه الآمدي من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام
البرهان على خلافه لا بمعنى الامكان في نفس الامر ولا شك ان الجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما سلف
هذا ما قاله كروح والظاهر انهم لم يقفوا على مراده فلعل مقصوده ان كلام الآمدي انما جوز اسناد القديم
الى المختار حذرا عن لزوم الايجاب على الواجب في ايجاد صفاته فكما ان القائلين بسبق الاصدور العالم
في الواجب هم بالاختيار بالمعنى الاعم كذلك يجوز ان يكون صدور الصفات الذاتية عن الواجب بالاختيار
بالمعنى الاعم وقد اشرنا آنفا الى ان شارح المواقف ايد مذهب الآمدي بمذهب الفلاسفة في الاختيار
بالمعنى الاعم وقد سبق منا مرارا ان الصفات الذاتية صادرة عنه تعالى لا بالايجاب الاضطراري كصدور
الحرارة عن النار بل بالايجاب المجامع للاختيار بالمعنى الاعم كما ذهب اليه بعض المحققين وشيدنا
اركانه في مباحث العدد فعلم هذا يكون هذا الكلام فرارا الى التحقيق الذي اورده في ذلك البحث شبارا
الابن ويكون كلام الآمدي على متانته وان لم يرض به جمهور المتكلمين بل في هذا التخصيص نرضهم حيث
جعلوا الواجب تعالى مضطرا في صفاته اضطرار النار في حرارته وذا لا يليق بالواجب تعالى بل الحق ان الواجب
متصف ببعض الاعتبارات في حد ذاته وان صفاته تعالى صادرة عنه تعالى بالايجاب ايجابا باعتبار اتصافه
باعتبار انه

حاشية: قوله وليس صدور البعض اى بعض الاعداد عن ذلك الموجب اولى من بعض آخر فان صدور البعض دون البعض يلزم الرجحان من غير مرجح وان صدور الكل يلزم التسلسل المحرر كذا قيل ولكن انه لا يلزم الشيء هيهنا اذ لا ايجاب لا يكون الا بانقضاء الذات والذات الواحد لا تقتضي امورا متعددة متفقة لما هيته فعند تمكن الفيض من الموجب لا يسند اليه الا واحد منها فيلزم الرجحان بلا مرجح

حاشية: قوله والعدم لا يسند الى المختار قيل الظاهر انه انسان الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الزلف لا ينافي الامتناع بالغير وورد بان ذلك اختيار بالمعنى الاعم على مذهب الحكماء فيكون ذلك تخفيفا على مذهبهم لا على مذهب المتكلمين القائلين بالاختيار بالمعنى الاخص وقيل المراد منه ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلقت ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وورد بان ذلك كلام في مقام سند المنع لا يصلح ان يكون تخفيفا ولا مخلص الا بان يقال انه ذهاب الى ما ذهب اليه الآمدي من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه لا بمعنى الامكان في نفس الامر ولا شك ان الجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما سلف هذا ما قاله كروح والظاهر انهم لم يقفوا على مراده فلعل مقصوده ان كلام الآمدي انما جوز اسناد القديم الى المختار حذرا عن لزوم الايجاب على الواجب في ايجاد صفاته فكما ان القائلين بسبق الاصدور العالم في الواجب هم بالاختيار بالمعنى الاعم كذلك يجوز ان يكون صدور الصفات الذاتية عن الواجب بالاختيار بالمعنى الاعم وقد اشرنا آنفا الى ان شارح المواقف ايد مذهب الآمدي بمذهب الفلاسفة في الاختيار بالمعنى الاعم وقد سبق منا مرارا ان الصفات الذاتية صادرة عنه تعالى لا بالايجاب الاضطراري كصدور الحرارة عن النار بل بالايجاب المجامع للاختيار بالمعنى الاعم كما ذهب اليه بعض المحققين وشيدنا اركانه في مباحث العدد فعلم هذا يكون هذا الكلام فرارا الى التحقيق الذي اورده في ذلك البحث شبارا الابن ويكون كلام الآمدي على متانته وان لم يرض به جمهور المتكلمين بل في هذا التخصيص نرضهم حيث جعلوا الواجب تعالى مضطرا في صفاته اضطرار النار في حرارته وذا لا يليق بالواجب تعالى بل الحق ان الواجب متصف ببعض الاعتبارات في حد ذاته وان صفاته تعالى صادرة عنه تعالى بالايجاب ايجابا باعتبار اتصافه باعتبار انه

حاشية: قوله وليس صدور البعض اى بعض الاعداد عن ذلك الموجب اولى من بعض آخر فان صدور البعض دون البعض يلزم الرجحان من غير مرجح وان صدور الكل يلزم التسلسل المحرر كذا قيل ولكن انه لا يلزم الشيء هيهنا اذ لا ايجاب لا يكون الا بانقضاء الذات والذات الواحد لا تقتضي امورا متعددة متفقة لما هيته فعند تمكن الفيض من الموجب لا يسند اليه الا واحد منها فيلزم الرجحان بلا مرجح

حاشية: قوله والعدم لا يسند الى المختار قيل الظاهر انه انسان الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الزلف لا ينافي الامتناع بالغير وورد بان ذلك اختيار بالمعنى الاعم على مذهب الحكماء فيكون ذلك تخفيفا على مذهبهم لا على مذهب المتكلمين القائلين بالاختيار بالمعنى الاخص وقيل المراد منه ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلقت ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وورد بان ذلك كلام في مقام سند المنع لا يصلح ان يكون تخفيفا ولا مخلص الا بان يقال انه ذهاب الى ما ذهب اليه الآمدي من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه لا بمعنى الامكان في نفس الامر ولا شك ان الجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستفاد مما سلف هذا ما قاله كروح والظاهر انهم لم يقفوا على مراده فلعل مقصوده ان كلام الآمدي انما جوز اسناد القديم الى المختار حذرا عن لزوم الايجاب على الواجب في ايجاد صفاته فكما ان القائلين بسبق الاصدور العالم في الواجب هم بالاختيار بالمعنى الاعم كذلك يجوز ان يكون صدور الصفات الذاتية عن الواجب بالاختيار بالمعنى الاعم وقد اشرنا آنفا الى ان شارح المواقف ايد مذهب الآمدي بمذهب الفلاسفة في الاختيار بالمعنى الاعم وقد سبق منا مرارا ان الصفات الذاتية صادرة عنه تعالى لا بالايجاب الاضطراري كصدور الحرارة عن النار بل بالايجاب المجامع للاختيار بالمعنى الاعم كما ذهب اليه بعض المحققين وشيدنا اركانه في مباحث العدد فعلم هذا يكون هذا الكلام فرارا الى التحقيق الذي اورده في ذلك البحث شبارا الابن ويكون كلام الآمدي على متانته وان لم يرض به جمهور المتكلمين بل في هذا التخصيص نرضهم حيث جعلوا الواجب تعالى مضطرا في صفاته اضطرار النار في حرارته وذا لا يليق بالواجب تعالى بل الحق ان الواجب متصف ببعض الاعتبارات في حد ذاته وان صفاته تعالى صادرة عنه تعالى بالايجاب ايجابا باعتبار اتصافه باعتبار انه

باعتبار انه فيكون صفاته تع صادرة عن الواجب المتصف في حد ذاته بالقدرة الاعتبارية وغيرها فلا يلزم
التسلسل وغيره وانما اللازم ح صدورها عنه تع بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع للوجوب كما قال به الفلاسفة
في صدور العالم عن الواجب تع والقرينة على ذلك قوله لكن لا مخلص عن التسلسل يعني انه لا مانع من استناد القديم
الى القادر بل هو التحقيق لكن اذا كانت القدرة مثلا متعددة على ما هو المفروض يلزم التسلسل قطعا ضرورة
ان كل قدرة تستند الى قدرة اخرى موجودة فظهر من كلامه هذا ان المنع المذكور لا يضر اصل الدليل ولذا
تصدى الى الجواب عن اصل الدليل بقوله ولا يخفى ان تساوي اه لكن قد عرفت منا اندفاعه ايضا فان القدرة
مثلا اذا كانت متكثرة فلا بد ان يكون جميعها متساوية والا لزم تفاوت بعضها عن بعض وذلك يورث الـ
النقصان وهو مح فح لا يمكن ايجاب جميعها دفعة لما قدمنا فصدور البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح
قطعا هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام التي هي مبادي الاختيار اي ما يتوقف عليه الافعال الـ
الاختيارية من القدرة والعلم والارادة والعلم ضرورة ان كل فعل اختياري موقوف عليها بخلاف السمع والبصر
والكلام فالدليل المذكور تام في تلك المبادي وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغيرها تام في الثلثة
الاخيرة اعني السمع والبصر والكلام وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع السلسلة باستنادها الى المبادي
المذكورة لان مقدوراته ومعلوماته اه حاصله ان معلوماته غير متناهية بالفعل لشموله الواجب
والممكنات والممتنعات والكل معلوم له تع ~~ومقدوراته غير متناهية~~ فيكون تعلقات العلم بها غير متناهية
بالفعل ايضا ومقدوراته ومراداته غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكون الممكنات المقدورة والمرادة
متناهية بالفعل وان كانت لا تقف عند حد فيكون تعلقات القدرة والارادة غير متناهية بمعنى لا تقف
عند حد فيحصل الانطباق بين التعلقات والمتعلقات فقد حمل عدم التناهي في كلام المص على ما هو اعم
من عدم التناهي ومن عدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد فليس في الاستدلال المذكور مصادرة وانما يكون
لو كان عدم التناهي في الدعوى والدليل واحدا وليس كذلك كما عرفت لا يقال جعل تعلقات العلم
غير متناهية بالفعل فقط مع انهم اثبتوا للعلم ~~تعلقين تعلقات ازلية~~ نوعين من التعلق تعلقات
قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد سواء كان ذلك
مبنيا على القول بالوجود الذهني او على القول بالاشباح والامثال لئلا يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف
على ما سبق تحقيقه وتعلقات حادثة متناهية بالفعل غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد بالنسبة
الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل فلم اكتفى الشارح المحقق هنا بالنوع الاول من التعلقين
لانا نقول هذا وان ذهب اليه جمهور الاشاعرة لكن بعض المحققين ذهب الى ان علمه تع ~~مثلا بان زيدا~~
بالمتجددات بانها وجدت وعلمه تع بها بانها ستوجد واحد لعدم تصور الغفلة في شانه تع فلا حاجة الى ... اثبات

ولو سلم ايجاب جميعها دفعة فلا شك ان بعض الاعداد ليس اولى من البعض الآخر بالنسبة الى الموجب وان امكن وجود الاولوية بالنسبة الى المختار صح

واما صفة الحيوة فلا يجوز تكثرها والا لزم تعدد الواجب وهو مح منه

على التقدير المذكور

كما توهمه البعض

بالفعل

تعلقات حادثة بعلمه بالمتجددات فلعل الشارح المحقق مال الى هذا التحقيق ولم يلتفت لعلمه تع الى اثبات تعلقات حادثة
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وهو المناسب لما حققه في مبحث الحدوث من ان علمه تع بالمعلومات علم اجمالي من غير
غير لزوم محذور فلا تلتفت هنا الى مزخرفات الاوهام وذلك ان نقول ان سلم كون تعلقات القدرة والارادة
تكون تعلقات العلم ايضا ضرورة ان المقدورات والمرادات معلومة له تع فاثبات التعلقات الغير المتناهية بمعنى
لا تقف عند حد للقدرة والارادة مستلزم لاثبات التعلقات الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد للعلم ايضا
فعلى هذا ينطبق كلامه ايضا لمسلك جمهور الاشاعرة هذا قلت لا حاجة في تعلق القدرة اه حاصله انه لا حاجة الى
اثبات التعلقات الغير المتناهية الحادثة في كل من القدرة والارادة وانما يحتاج الى ذلك لو كان تعلقات كل منهما
حادثة عند حدوث الممكنات ضرورة انها متناهية في الخارج وان كانت غير واقفة في حد واما اذا كانت تعلق
تعلقاتهما ازلية بالممكنات الموجودة الغير الواقفة في حد فلا بد ان يكون تعلقاتهما ازلية غير متناهية بالفعل
كتعلقات العلم وما قيل من ان هذا وان صح في تعلقات الارادة لكن لا يصح في تعلقات القدرة على ما هو
الكلام فيه لان للقدرة عندهم تعلقين احدهما بالتصحيح اي كون القادر بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا
سابق على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير اي كون القادر بسببها مؤثرا بالفعل وهذا متأخر عن ترجيح الا
الارادة فالتعلق الاول شامل لكلا جانبي الفعل والترك ولا شك انه غير متناه بالفعل والتعلق الثاني مخصوص
بالجانب الذي رجحه الارادة وهو الذي حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لا تقف عند حد وهذا التعلق لا يجوز
ان يكون ازليا والا لزم قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضايفين بدون الاخر
اعني الخالقية بدون المخلوقية بازمنة غير متناه وقد انطقه الله تع بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة
تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء انتهى فليس بشيء وان اعتنى به ههنا وفي مبحث الحدوث مراد الشارح
اذ لا شك انه تع عالم بجميع الاشياء واوقاتها المعينة وايجادها فيها فلا شك ان ارادته تع تتعلق في الازل
بايجادها في اوقاتها فبعد ذلك لو تعلقت تلك الارادة بايجادها فيما لا يزال لزم التكرار او الفجر والضعف
وهو مح فتعلقات الارادة كلها قديمة ازلية غير متناهية بالفعل لكنها مجملة والا يتميز المرادات فيجري برهان التطبيق
ويلزم الانتهاء وهو مح ثم اذا تعلقت الارادة في الازل بايجادها فيما لا يزال كما حققناه يلزمه تعلق القدرة
بذلك الايجاد اللايزالي وذلك التعلق ليس بالتصحيح لان ذلك مقدم على تعلق الارادة بل بالايجاد
لكن لا بالايجاد في الازل حتى يلزم قدم الحوادث او التخلف ووجود احد المتضايفين بدون الاخر كما توهمه
بل بالايجاد فيما لا يزال كما كان تعلق الارادة كذلك فهذا معنى قول الشارح القدرة تؤثر على وفق الارادة
لا [illegible] ان القدرة تؤثر فيما لا يزال على وفق تعلق الارادة في الازل على ما توهمه حتى يكون ذلك اعترافا
اعترافا بالحق وكانه وهم ان تعلق القدرة عبارة عن التأثير بالفعل فلو كان ازليا يلزم احد المحذورات

لكنه وهم

لكنه وهم فاسد بل تعلق القدرة في الازل بجميع ما لا يزال فيما لا يزال فغايته ازلية الايجاد فيما لا يزال وهو
ولا محذور في ذلك كما لا محذور في تعلق الارادة في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وتنزيه بيانا وهو ان ملك
مملوك الدنيا اذا امر بنيابة بقعة وقف معين فعند مجيء ذلك الوقت لا يحتاج الامر فاستدعى ايجادا وصنعا
انما يكون بخطاب كن عاما نص عليه بقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فاذا تعلق ارادته الازلية
بوجود المقدور فيما لا يزال تعلقت قدرته به ايضا على هذا النسق اي على نسق الارادة بان يقول لذلك الشيء
في الازل اوجد الوقت المعلق كن فيكون ذلك الشيء محالا سواء كان ذلك المقال حقيقة او كناية عن
كمية سرعة الايجاد ولهذا قال المولى الجام ان تعلقات القدرة قديمة غير متناهية عند بالفعل عند اهل الحق
المكرمين واما عند من نفاه فقديمة غير متناهية بالفعل وحادثة عند بعضهم عند الاخرين فهذا صريح في ان من الاشاعرة
من ذهب الى ان تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية وفيهم اسوة لذلك المخفق ومخفيق كلامهم ما بشاه
فاسد في كلام الله في مبحث الحدوث اعترف بما يغايره ما قرره ههنا وانما ذلك على سوء فهم الفاضل وهذا الفاضل
زعم في مبحث الحدوث ان للارادة تعلقين ازلي ولا يزالي ثم زعم في تخطئة قوله ولا يقوم برهانه حادث ان تعلق
الارادة الخلقي قديم ولكن تعلق القدرة كله حادث ثم قال ما قال ههنا والحق ان كلامه في الارادة والقدرة
يكفي في كل منهما نوع من التعلق كما كفى ذلك في العلم على مسلك بعض المحققين وهو التعلقات الازلية القديمة
الغير المتناهية بالفعل لكن بالاجمال لا بالتفصيل لئلا يحصل التغير في الازل فيجري برهان التطبيق هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقام بعون الله الملك العلام وان لم يكن اجتماعها في الوجود اي الوجود الخارجي
مقدورا فهو بينا على ان اجتماع جميع الممكنات الغير المتناهية في الوجود مما يجزم بانه يجري فيها
برهان التطبيق فيلزم التناهي وهو خلاف المفروض فكان هذا الكلام جوابا عن سؤال قائل لو كان
كل من الممكنات مقدورا لله لكان مجموع الممكنات من حيث المجموع مقدورا له وهو محال وحاصل الجواب منع
الملازمة المذكورة بانه لا يلزم من كون كل واحد منها مقدورا كون المجموع مقدورا فان حكم الكل المجموعي
بخلاف حكم الكل الافرادي فان كل واحد من عشرة رجال ينبغي هذا الرغيف ولا يشبع جميعهم
الارادة اي بمعنى ان تعلق الارادة وان كان حادثا كما قالوا لكن لا حاجة الى ذلك بل الظاهر ان يكون
قديما غير متناه بالفعل وما قيل من ان الكل في تعلق الارادة يحتمل وعلى تقدير ان يكون تعلق
القدرة بالتأثير حادثا فينبغي على زعم السابق وقد عرفت ان الظاهر تعلق كل منهما ان يكون قديما
واما الارادة فتكونها متفرعة على العلم القديم واما القدرة فتكونها نافذة للارادة على ما حققناه وفي قوله
احتمال دقيق اشار الى ان تعلق الارادة في الازل بالممكنات انما يكون دفعة كتعلق العلم بها فلا تميز في العلم
الازلي بين المعلومات والمرادات والاجري في ذلك برهان التطبيق فيلزم تناهي المعلومات والمرادات مع
ما تناهيهما فيكون موافقا لمذاقه سابقا من اثبات العلم الاجمالي فالمراد فيكون تعلقات العلم والقدرة

وكانه قاس قدرة الله مع على القدرة العاجزة حيث انها تتأثر
في المقدور بالتأثير ولا تتعلق الا بما يكون الوقوف وجوده والمقدور
ولا كذلك قدرة الله مع فان تأثيرها انما يكون بلا مهلة
ولا آلة ولا اعانة فلا يلزم ان يكون ذلك وقوف وجوده
المقدور بل الظاهر ان يكون ازليا تأثير القدرة
[illegible] وفي قصر الفاضل الخيالي تأثير صفة القدرة
بتلك حيث قال ما يعلم عند قول النفاة بامكان الوجود
في المقدورات عند تعلقها بها بجعلها ممكن الوجود عند
من انكر عليه واما الوجود بالفعل فهو انما يكون عند
انضمام المرجح الى تعلقات القدرة لجميعها فقديم بعضها
انما نعرف للمتأخرين تعلقا ما قديما بمعنى ان تعلقات القدرة
انما تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة
عند الاخرين هذا كلامه وفيه اسوة لذلك المخفق على ما مر

والاوائل ازلية غير متناهية بالفعل كونها ازلية غير متناهية اجمالا بالقوة لا تفصيلا والا لزم التناهي على
علم ما حققناه في المعالي او المراد ان تلك التعلقات الازلية لو بسطت وفصلت لكان غير متناهية بالفعل
على ما قيل ولا يخفى ما فيه اذ على تقدير تسليم ذلك فالحق ان مراد القوم في ذلك ما ذكرناه وان مراد
الشيخ في اثبات العلم الاجمالي سابقا وفي اثبات الاوائل الاجمالية ههنا انما هو توجيه مرادهم بحيث لا يلزم
المحذور والا فتناهي كما لا يخفى على اولي النهى

فالنسبا المقدارية كالنصف والثلث والربع وغيرها في
الكسور ولعله مناسبة الغلبة والكثرة فان في النسبا المقدارية فاتح ما يقابل الاولى في النسبا العددية او لكونه
لا نفصال المخارجات بعضها في بعض فالعارض لها اكم المنفصل لا المتصل الذي هو المقدار على ان الانفصال
المذكور على سبيل التقدير تسليم ولا يقتضي كون العارض لها اكم المنفصل قال المصنف وله الزيادة والنقصان
اي لا لغير المزيد فيه والمنفصل قوله ما شاء الله قام دليل على الاول بظاهره وقوله ومالم يشأ لم يكن
دليل على الثاني بفحوى ان الزيادة والنقصان تابعان لمشيته وعدم مشيته وقيل مفهوم الحديث الشريف ما شاء الله
كان فليس لاحد انتقاص ومالم يشأ لم يكن فليس لاحد الزيادة في مخلوقاته فعلم هذا يكون الاول دليلا على
الثاني والثاني دليلا على الاول وبتتبعه يحصل الحصر المستفاد من تقديم الظرف وذلك ان نقول معنى الحديث ان
ان كان هكذا ما شاء الله مع وجوده كان ووجد ومالم يكن بشاء وجوده لم يكن فانتشر على ترتيب اللف
وان كان هكذا ما شاء الله مع تحققه من وجود وعدمات تحقق ومالم يشاء تحققه لم يتحقق فالنظام
ان انتشر على غير ترتيب اللف ويحتمل ان يكون كل منهما دليلا على كل منهما والامر البين وهو اجسام
لطيفة اه فيه رد للفلاسفة فيما زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية فوفق شرح المقاصد
الملائكة عند الفلاسفة هو العقول المجردة والنفوس الفلكية وتختص بكريمين باسم الكروبيين ما لا يكون
لهما عقل ولا نفس بل لطيفة اولا منصورية كونها عندهم اجساما لطيفة اه والشياطين
بعد عدم الانوثة الذكورة والانوثة لان كلا منهما لا يكون في الملك بخلاف الجن والشياطين على ما هو المشهور
الصحيح وقوله كما ورد في الكتاب اه مربوط بدعوى المصنف بقوله لا تذكر ولا تؤنث وان اوهم القرب

جمع ملك على الاصل اي في وجود الهمزة ثم ترك همزته كثرة استعماله كما في الخبز والشر وبدل على ذلك
اصله بالهمز جمعه على ملائك والجمع مما يرد المفرد الى اصلها لا جمع ملك لان جمعه املاك لا ملائك
والتاء لتأنيث الجمع كذا في البيضاوي ومراده ان التاء علامة لتأنيث الجمع على ما اشتهر فان كل جمع
مؤنث تأويلا للجماعة وما قيل معناه تاكيد تأنيث الجمع اذ للجمع تأنيث فالتاء يؤكد مراده فمردود بان
التأنيث ليس بمطلوب حتى يحتاج الى التاكيد وما قيل مراد القائل ان اللام في قوله لتأنيث الجمع داخل على الغرض
والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى فمعناه بجمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة فمما لا يدل على هذا
اصلا وبالاولى من هذا ان يقال التاء للمبالغة في الكثرة ومن اراد الجمع بينهما فقد جمع بين الضب والنون

وهو

وهو مقلوب مألك على وزن مفعل فيكون وزن ملاك على الاصل معفل ثم المألك مصدر ميمي بمعنى
او بمعنى المفعول وكونه اسم مكان بعيد جدا من الالوكة وهي الرسالة هذا هو المشهور وعند صاحب القاموس انه
لا قلب فيه حيث قال الملأك والملاكة الرسالة والكني الى فلان بلغه عني اصله الئكني حذفت الهمزة وا
والقيت حركتها الى ما قبلها والملاك الملك يبلغ عن الله تع وزنه مفعل والعين محذوفة للتخفيف انتهى و
وعلى كل تقدير فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا بينه وبين الخلائق وكان المراد
تعداد الاجنحة لا الحصر فيها ~~وليس كذلك~~ وان كان الحصر مرادا في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النسا
مثنى وثلث ورباع بقرينة الاحاديث المبينة للحصر بل بالاجماع وما قيل من انه يجوز ان يكون صورة جبرائيل
على ستمائة جناح صورة تشكلية لا صورة حقيقية وانه يجوز ان يكون صورته الحقيقية ذا جناحين او ثلثة او اربعة
فكان الحصر مرادا في الاية فقد رد بان عبد الله بن مسعود رض روى ان ذلك اصل صورة جبرائيل على ما نقله البغوي
يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي فيه اشارة الى ان الملقي والمبلغ حقيقة هو الله تع وان كان ذلك متعلقا به
بجبرائيل تعلق الفعل بالكاسب ففيه رد للمعتزلة واختيار لمذهب اهل السنة والمراد بالالقاء ما يكون بالالهام
او به وبالاشارة ايضا وبالتبليغ ما يكون بلسان جبرائيل عليه السلام او الاول شامل للكل والثاني من عطف
الخاص على العام وعلى كل تقدير يشمل اقسام الوحي الظاهر على ما اشير اليه بقوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب الاية لكن في تعلق جميع اقسام الوحي الظاهر بجبرائيل عليه السلام نظر بل ظاهر هذه الاية يقتضي
ان الوحي الالهامي انما هو بنور اراه الله تع ~~[illegible]~~ الا ان يدعى ان لجبرئيل عليه السلام مدخلا
في ذلك ايضا والله الموفق لما هنالك في المعرفة والقرب ~~[illegible]~~ اي المعنوي والائتمار بامر بان يكون له مرتبة
معينة من معارف الله تع ومقاماته المعنوية وان يكون له اختصاص بامر مخصوص في تدبير العالم كالامر بالقاء
العلوم وتبليغ الوحي او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يسوغ لاحد ان يلتفت الى ما امر الاخر به
قيل انهم لا يترقون اي عن مقاماتهم ولا ينزلون اي عنها قال الشارح وهذا قول بعض الحكماء والم
وبعض المتكلمين واما عند جمهور المتكلمين فلهم الترقي وان كان عدم تنزلهم ثابتا عند بعضهم
وما قيل من ان هذا الكلام انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة اذ جميع كمالاتهم
بالفعل فلا يتصور الترقي فيهم واما لو عمم الملائكة بالعقول العشرة وبالنفوس الفلكية كما ذهب اليه الفلاسفة
فالترقي موجود فيهم لان غرض النفوس الفلكية من تحريك الافلاك التشبه بالمبادي العالية ففي كل دورة
يزداد كمالاتهم والاكمل اقرب انتهى فمدفوع بان الامور الجزئية لا تكون كمالات للامور المجردة ولو كانت
تلك الامور الجزئية كمالات فانما تكون للنفوس المنطبعة لا للنفوس المجردة هذا و وقيل ان الاية اي التي
استدل بها القائل الاول على مدعاه وهي قوله تع وما منا الا له مقام معلوم وان دلت على عدم تنزلهم بمعونة
قوله تع لا يعصون الله تع ما امرهم الاية لكن لا تدل على عدم الترقي عن مقاماتهم الى ارفع منها الا يرى ان واحدا

المراد هو الكفر م

[illegible] العظيم

[illegible] م

فرمقرح السلطان بترقي غير مقامه بسبب الاطاعة وتحصيل رضائه وتنزل غير مقامه بسبب العصيان فالملائكة المكرمون وان لم يجز تنزلهم بسبب عصمتهم النابئة بالادلة لكن يجوز تسرفهم غير مقاماتهم الى الرفيع منها بسبب الطاعة وتحصيل الرضا وبالجملة فالاية المذكورة لا تدل على المدعى ووجه الخ بحمل المقام المعلوم في الاية على المكان المعين واجابوا عنه بتقدير الدليل بان يقال لو جاز الترقي لهم لجاز ولا تسرفهم واللازم باطل والملازمة ظاهرة لان جبرئيل عليه السلام لو فوت انملة لاحترق لكنه فاق ذلك كما ثبت في الحديث فهذا الحديث ظاهر في انه لا يجوز لهم الترقي عن مقاماتهم فثبت دلالة الاية على المدعى بمعونة هذا الحديث وما قيل من انه يجوز ان يكون قول جبرئيل عليه السلام لنفي النهي عن الجواز معه من ذلك الموضع لا لنفي الترقي الى مقام ارفع من مقامه فهو وان تبادر من ظاهر اللفظ لكن المراد نفي الترقي من مقامه المعنوي الى مقام ارفع بدل عليه قوله لاحترقت اذ الاحتراق عبارة عن عدم تحمل المعارف التي هي فوق مقامه اذ لا نار وهناك حتى يخرق بها ولو سلم ان المراد النهي عن الجواز معه من ذلك الموضع فذلك النهي انما هو لاجل عدم طاقته على الطلاع ما فوقه وعلى كل تقدير فالحديث المذكور يدل على عدم الترقي فيتم دلالة الاية على المدعى والاملة رأس الاصبع مفرد ويجمع على انامل ثم ان ما اشار اليه الخ مما اتفق عليه المحققون من التصوف وغيره

كقوله وارتفعه

قوله ظاهرا ان متعلق بقوله لا يعصون فتأمل

قوله الى زمان الخطاب لهم لا بالنسبة الى صيغة امر هو وكذا قوله في المستقبل ليس بالنظر الى صيغة ويفعلون ما يؤمرون ازلا مفر له بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بمعنى ان الملائكة لم يعصوا فيما امرهم فيما مضى ويفعلون ما يؤمرون في الازمنة الاتية فعلى هذا فالمراد من قوله لا يعصون الله ما كانوا لا يعصون الله قطعا والمراد ما عصوا لكنه عبر بصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار بمعنى انهم استمروا في عدم العصيان وآثر ان نقول عبر بصيغة المضارع استحضارا لصورة عدم العصيان الدال على ضافيهم وتشرفهم وكونه بعد ان يكون الخطاب الى آخر الماضية وعلى كل تقدير يفيد الاية الكريمة عدم عصيانهم في الازمنة الماضية قبل نزول الاية فاندفع ما توهم من ان مدلول الاية عدم عصيانهم بعد نزول الاية فيما مر وانه في الماضي وهو لا ينافي عصيانهم فيه قبل نزول الاية كما روي وما روي فلا دلالة في الاية على عدم عصيانهم مطلقا والمدعى ذلك انتهى

كقوله لا

وما صدر عنهم في قصة خلق ادم ان اختلف المسلمون في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم وذهب في فضلهم على الانبياء عليهم السلام وذهب الفريقين تمسكوا في اختيار افضلية الانبياء على الملائكة على ما اوضحناه في العالم وبشهد به قصة خلق ادم عليه السلام وامر عصمة الملائكة فقد منعها بعضهم والصحيح هو العصمة وقد تمسك المانعون لها بوجوه عديدة اشار الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق ادم عليه السلام من وجوب العصيان الرهزن الانثوي والغيبة والبغي والرجم بالظن كما اشار اليه والظاهر ان الاخير داخل في البغي واشار في الجواب بان الاستفهام بقولهم اتجعل اه ليس للارادة او الانكار وحتى يكون ذلك اعتراضا على الله بل للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يسلم نصف كمالا

كقوله ان ما اشار اليه الخ

لما لا

بما لا يليق به مع وجود الدليل والاولى ان يعلموا ذلك بالكلام اللدني او مشاهدة الروح او مقايسته بين الجن والانس بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك العباد لا يقدر عليه غير النبوة باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في انني استخلف من نصف بما ذكرتم بناء على كون ذلك منكشفا معلوما لهم بالعلم اللدني او بمشاهدة الروح لانا نقول المفهوم ان كنتم صادقين في انني استخلف فنصف بذلك فيعلم من غير حكم ومصالح وصفات تلازم الاستخلاف اذ الشيء انما يكون عند ذلك ولذا قارنه الرد عليهم انني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى ذلك الحكم والمصالح كذا في شرح المقاصد وتخفيفه ما اشار اليه البيضاوي فانهم علموا ان المجعول خليفة زوالك فرأى عليها مدارج من شهوته وغضبه بؤذنان بالفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة فقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة وبحثوا عن الهوى ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الصنائع واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف والله اشار بقوله اني اعلم هذا فاندفع ما قيل ان كانوا حاكمين بان هذا استخلاف في غير حكمة فان اعتراضا والا فلا يصح نسبته اليهم قال الصدوقي وانتهى لانهم جازمون ان فعل الله لا يخلو عن الحكم لكنه لما خفي عليهم الحكمة استفسروا عن الحكمة في ذلك فكانه لزم كلامهم هذا كون هذا الاستخلاف في غير حكمة وللانشاء اليه قال ان كنتم صادقين في ذلك ولما لم يكن هذا صريحا في كلامهم لم يكن ذلك اعتراضا وصح نسبة الصدق اليهم باعتبار هذا اللازم وقد اشار الله البيضاوي ايضا حيث قال ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احق بالخلافة لعصمتكم او ان خلقهم واستخلافهم وهن صفتهم لا يليق وهو ان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالهم والصدق نوعا ينطرق اليه اللزوم باعتبار منطوقه قد ينطرق اليه بعرض ما يلزم مدلوله من الاخبار وبهذا الاعتبار يقرر الانشاء ان وبهذا التحقيق اندفع ما قرره دفع الابراد المذكور فان خبر الشاك المتردد اما صادق واما كاذب كخبر الساهي وغيره فلا واسطة بينهما كما صرح به في شرح التلخيص وذلك لانه لا معنى لجعلهم متردد بين وشاكين وقاية عنه بسرد الآيات وبيان اهل التحقيق في ائمة التفسير هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ليس بغيبة حتى يوجد فيهم العصيان وانما لم يقل ليس بغيبة ولا رجما بالظن اي قولا بدون العلم وهو منهي عنه بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم كما اشار اليه الواحدي المتقدم في الوافق لان الظاهر انهم قالوا ان القول بدون العلم داخل في الغيبة ويشير الى تغايرهما قوله علم ان الغيبة اه ذكر المصنف في الوافق ان الغيبة ذكر الانسان بما يسوءه ويكرهه المغاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انهى وعدل عنه لان الظاهر ان الغيبة ذكر الانسان بما يسوءه ويكرهه

طبنوم

لا يخفى ان هذا ينبغي ان يكون حكم الاعتراض على الله تعالى وعصيانه لا ما نقول الذم يعتبر الذم ولا اعتراض ولا عصيان له ان لزم الا الاعتراض العلم

سواء كان المخاطب عالما اولا كذا قيل ولعل مراد المصنف ان ذلك انما يتصور لمن في شأنه عدم العلم بالمثالب ولا

يكون هو النبي فلا فائدة في ذكر المثالب بعد [illegible] لم يكن ما ذكره اوضح لا كما توهم من ان ذكر مثالب

المعدوم كذكر مثالب الميت ولما لم يكن الثاني غيبة ايضا اذ ذكر مثالب الميت مكروه نص عليه

الفقهاء، ولا كذلك المعدوم هذا وما قيل ايضا من ان الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكروه

فليس بشيء لانهم ذكروا مثالب المجعول خليفة ولا شك في غيبته وكانه قاس ما نحن فيه على الآخر في المعاصي لعدم

غير مقيد وان يكون ذلك [illegible] بل لتتميم تقرير الشبهة وتكميلها اذ اصل الشبهة حاصل بقولهم اتجعل فيها

من يفسد فيها [illegible] ثم اتموا هذه الشبهة وزينوها بقولهم ونحن نسبح بحمدك الخ وما ابلس اه جواب

عن دليلهم الخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بدليل الا استثناء في قوله فسجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابليس قال الاصل في الاستثناء الاتصال وحاصل الجواب انه لم يكن من الملائكة عند اكثر العلماء

بدليل قوله كان من الجن ففسق عن امر ربه فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان جنسا

واحدا مغمورا فيما بينهم بالنوق من السنبي وآخرون ان يكون نوع من الملائكة سمي بالجن اختفاء عن غير دليل

فلا يعتد به وما اشتهر في قصة هاروت اه جواب عن دليلهم الخر بان هاروت وماروت من الملائكة

بنص القرآن وقد ارتكبا السحر واعتقاده كفر فكانا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان العقول

بالارتكاب والاعتقاد غير مقبول عند المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية ان السبب في انزالهما

انما هو تعليم الناس ابواب السحر ليتمكنوا من معارضة السحرة عند ظهورهم بدعوى النبوة فدفعوها

هذا حاصل كلام ابي العباس وهذا لا ينافي ما في قوله في اثناء التعليم الخ قولهما لهم انما نحن فتنة فلا تكفر

كما قاله بعضهم بعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر لان التعليم الخ وان كان سببا لتمكنهم من معارضة

السحرة فيكفر لكنه يكون سببا لتفتنة بعضهم بصرف المتعلمين عن ايمان او خلاف رضاء الله ولاجل ذلك رفع التبعة

منهما عليه كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال والجواب منع ان تعلمهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل

الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه لينوقاه ولا يفعل به فهو مؤمن

وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفروا اي لا تعتقدوا اولا تعملوا فان ذلك يكفر

وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على وجه الزلة السهو والزلة في غير ارتكاب منهما كبيرة

فضلا عن الكفر واعتقاد شيء او عمل به انهى نعم فيه زيادة هي تعذيبهما بعد ذلك فيما ذكره ابو العباس

وقيد بضم السكون عن التعليم للتمييز بين السحر وبين المخرق لكن لا بأس بذلك اذ له التعذيب على سبيل الفرض

والتقدير واما السكوت عن بيان التمييز المذكور فلوضوحه اذ لا يتأتى للانزال فيه فائدة هي التمييز المذكور وقد

وقد افصح عنه البيضاوي حيث قال وما كان انزاله لتعليم السحر انما كان لتعليم ما فيه من وجه التمييز بينه وبين

المعجزة وبالجملة فمآل الكل واحد لان شارح المقاصد خالف ابا العباس والبيضاوي وكلا ان البيضاوي خالف

ابا العباس

هذا الوضع مما رواه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما كما بينه في كتاب التنبيه

وما نقله السيوطي عن شيخ الاسلام ابو منصور الماتريدي في كتاب له سماه رأيت في بعض نسخه صحيح فلا ادري كتاب لغيره صحيح فلا ادري ما نقله صحيح عن الماتريدي ما نقله عن شيخ الاسلام ابو منصور الماتريدي

هذا لفظه فلعل المراد من العصيان منهما ما كان على سبيل السهو والزلة على ما اشار اليه شارح المقاصد

المنوهم في هذا الامرين هو المنبوذ

ابا العباس هذا كما توهمه نعم تغيرا تهم متفاوته لكن المؤثر واحد عبارتنا شتى وحسنك واحد
وقبلها رجلان جواب اخر بانهما ليسا من الملائكة ولما كان اطلاق الملكين عليهما مجازا احتاج
الى المؤيد فقال وبوبين قراءة الملكين بالكسر وما بعده جواب عن دليلا اخر لهم بتغيير الدليل الاول الى هذا
الدليل وحاصل الجواب ان الدليل الاول غير مقبول عند اكثر المحققين وهذا الدليل غير مقبول عند احد فضلا عن
المحققين بل باطل عقلا وقد قال البيضاوي هذا حكي عن اليهود ولعله من دسوة الاوائل لا يخفى حاله على ذوي
البصائر انتهى ولعل الرمز المذكور استفادة تمثيلية من حال الرجلين العالمين والرجل الجاهل المتعلم منهما
فرجحت ان الجاهل عمل بما تعلم منهما ففاز ونجا وان الرجلين العالمين تركا العمل بموجب علمهما فطفيا
ولم يظفرا بالمقصود فعلم تقدير صحة القصة المذكورة بحمل على الرمز المذكور كما قررناه فلا يرد ان الامام السنوسي
قال لهذه القصة طرق كثيرة بلغت نيفا وعشرين طريقا وان الحافظ ابن حجر نص على ان الواقف على طريقة يكاد
يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الواردة فيها هذا لكن على تقدير الحمل على الرمز المذكور تكون استفادة تمثيلية
كما قررناه وغير البيضاوي ان طرح الاستفادة ما اجزاء التمثيلية باقية على ما كانت هي عليه قبل الاستفادة كما لا يخفى على
ادنى مسكة فرق البيان فما قيل من ان حمل القصة على الرمز المذكور انما يستقيم اذا حملها رواتها وما دون على
معنى رجلين مجازا ليس بشيء بل له وجه للرمز المذكور اذ حمل الملكين على الرجلين مجازا بل هما عليها
فكيف يتصور نسيانهما واخطاؤهما اياه وهذا قلب المعقول لانهما اعتادا الصعود بقرنهما مدة مديدة منهوي
فائدة ما قيل يجوز نسيانهما دونها ويجوز اشتراط النسيان بشرط فقد منهما دونها انتهى وما قيل ان كان مراد
الله ابطال القصة كما هو ظاهر فيرد عليه ذلك لا يراد وان كان منعا لدليلهم بسند على سبيل القطع فلا يرد
عليه ذلك فليس بشيء بل مقصوده ابطال القصة بما هو العادة وما ذكر المانع اختيار عقلي لا يثبت به القصة
فلا ينفع في المقام على انه يتصور كيف يتصور ان ترقى فاحتنه الى ان تخوض في مسالك المدبرات فيطلعون على القصة
واضح لذوي الامانات قال المص والقرآن كلام الله غير مخلوق لما كان في الكلام زيادة نزاع اورد هذا
الحكم بعد ما انشأ وسابقا الى انه منظم تخفيفا للمقام واشار الى ان القرآن كالكلام يطلق على اللفظي والنفسي
وعقب الحكم القرآن بالحكم الاتي ولم يقل القرآن غير مخلوق لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله غير مخلوق
ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الوهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة ولقد
ولله قياس في الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق فمن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على الحادهما وتنصيصا على محل الخلق بالعبارة المشهورة بين
الفريقين ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن ثم ان كان المراد من القرآن والكلام هو النفسي فمعنى قوله غير
مخلوق انه صفة لله صادرة عنه ايجابا على ما هو مذهب اشاعرة في الصفات الذاتية وان كان المراد منهما
هو اللفظي فمعنى هذا القول انه غير مخلوق لاحد من عباده وان كان مخلوقا بل هو من تأليفه وترتيبه

ان تفسير الدليل بازنكاب السحر والاعتقاد بانه مع
الدليل بازنكاب الكفر والفسق والزنا وشرب
الخمر منه

ان تفسير الدليل بازنكاب السحر والاعتقاد بانه مع
الدليل بازنكاب الكفر والفسق والزنا وشرب
الخمر منه

هذا وان يقال له بدل من وجوب التشبث بالجملة
فحصل ان يقال ان المكان على الرجلين مجازا
فحصل بحمل المكان على الرجلين مجازا فحصل في الرمز المذكور
تمثيلية استفادة تمثيلية
فحصل بحمل المكان على الرجلين مجازا فحصل في الرمز المذكور
تمثيلية استفادة تمثيلية

اى يقذفها على قلوبهم المجلاة المنورة

وكذا سائر الكتب واما الاحاديث القدسية فمعانيها وان كانت من الله تع لكن الفاظها من الانبياء عليهم السلام
على ما حققه بعض ائمة الحديث والكلام ههنا في كلام الله تع هذا ولم يطلق كلام الله تع على المعاني المرتبة فقط
لما روى عن النبي اه اشارة الى ان المص اقتبس هذا من الحديث وصيغة المجهول اشارة الى ان فيه كلاما بل قد قيل انه موضوع
وان دفعه بعضهم والانبياء اجمعوا اشارة الى الاستدلال على ثبوت صفة الكلام بالاجماع والتواتر
وانما اعاده لاجل تحقيق عدم وجود الدور في الاثبات المذكور على ما يشير اليه قوله ولا يتوقف اه وما قيل من انه
ان ما سبق منه في قوله متكلم لا يدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته تع ولذا احتاج بعد ذلك الى الاستدلال باجماع
الانبياء انتهى فغفول عن سياق الكلام هنالك لان المص انما اورد قوله متكلم بعد قوله متصف بصفات الكمال
فالدليل المذكور هناك يدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته فالحق ان ايراده ههنا لاجل التمهيد لتحقيق
عدم وجود الدور فيه ثم اقول انهم لما اجمعوا على انه تع متكلم ونقل ذلك بالتواتر عنهم دل ذلك على انه متصف
بالكلام لاستحالة التكلم الذي دل عليه متكلم من غير قيام الكلام به فالاجماع على انه تع متكلم يستلزم الاجماع
على ان التكلم قائم به وقيامه به يستلزم قيام الكلام وظاهر ان الكلام اللفظي عبارة عن الحروف والاصوات
القائمة بالهواء فلا معنى لقيامه تع به تع فالقائم به تع انما هو الكلام النفسي وهو المط والمعتزلة اعترفوا بقيام التكلم به
لكن اولوه بايجاد الكلام في الغير فمنعوا كون قيام التكلم به تع مستلزما لقيام الكلام به تع فاعترفوا بالكلام اللفظي
القائم بغيره تع وانكروا الكلام النفسي القائم به تع وانت خبير بان هذا مخالف للعرف واللغة لان المتكلم في العرف
واللغة انما يطلق على من يتصف بالتكلم والكلام لا على من اوجده في محل اخر والا لصح اتصاف الباري تع بالاعراض
المخلوقة له تع عن ذلك فاعلم هذا المقام ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام اه اشارة الى دفع لزوم الدور المتوهم
من اثبات الكلام باجماع الانبياء تقريره ان اجماع الانبياء على انه متكلم يتوقف على معرفتهم نبوتهم وتلك المعرفة
تتوقف على اخبار من الله تع برسالتهم وتصديقهم وذلك الاخبار والتصديق كلام خاص فاجماع
الانبياء يتوقف على ثبوت الكلام فاثبات الكلام بذلك الاجماع يكون دورا باطلا وحاصل الدفع انا لا نم
ان معرفتهم نبوتهم تتوقف على اخبار من الله تع برسالتهم لجواز ان يخلق الله تع علما ضروريا برسالتهم وتصديقهم
بخلق المعجزة وقت تحديهم من غير ان يوجد هنا كلام خاص لرسالتهم وكونهم صادقين هذا وما قيل من ان التوقف
الاول ممنوع ايضا فلو اثبت الكلام بالاجماع فذلك الاجماع لا يتوقف على معرفتهم نبوتهم حتى يلزم الدور نعم
لو اثبت الكلام باجماع الانبياء لكان ذلك التوقف ثابتا وحاصله ان الدليل ههنا هو الاجماع المطلق لا اجماع
الانبياء فليس بشيء اذ لا معنى لاثبات الكلام بالاجماع المطلق ولا يساعده بيانهم قطعا واما ما قيل من ان للسائل
ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تع بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تع بانه متكلم
بكونه تع متكلما فاثباته بالاجماع يكون دورا فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا بكونه
متكلما وبرسالتهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فليس بشيء اما اولا فلانا لا نم ان اجماعهم على هذا

هذا

على هذا الحكم موقوف على اخبار نبي بكونه نبيا لان ذلك الاجماع يمكن ان يكون قد اخر عن الاخبار المذكور
وهو ظاهر واما ثانيا فلان جواز العلم الضروري برسالتهم يستلزم جواز العلم الضروري بكونه نبيا
فلا حاجة الى التصريح به واما ثالثا فلان البحث ههنا في كون الكلام صفة له والمعتزلة لا يقولون به فالاشاعرة
انما يثبتون الكلام النفسي بالاجماع المذكور والمعتزلة لا يثبتونه بالاجماع حتى يلزم عليهم الدور ويجاب
الى الدفع بما ذكر ولا معنى لاثبات الكلام اللفظي بالاجماع وفي ههنا ظهر ان مدعى الاشاعرة ههنا انما هو الكلام
النفسي ولذلك استدل المصنف عليه بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فيعلم ذلك وقد فيه هكذا خفف الكلام وقد
ولا تلتفت الى مزخرفات الاوهام وذلك لانهم لما دأوا قاسي وتلخيص الكلام ان ههنا قياسين
متعارضين فالمعتزلة والكرامية ذهبوا الى ان الحادث يقوم بذات الله تعالى بقياس والاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى
صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة في صغرى القياس الثاني والحنابلة في كبراه وذهبت المعتزلة والكرامية
الى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صغرى القياس الاول والكرامية في كبراه صفة له اي صفة الغير الموجود
حقيقة موجودة لما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الدليلين بمعناهما الاصطلاحي اعني الموجود سقط ٢ سطر
بالعدم والموجود المسبوق بالعدم لا نهار كيف يكون المؤلف من الحروف والاصوات الغير الفانية موجودا حتى يكون
حادثا على ما زعمه المعتزلة والكرامية لانا نقول لا يلزم في كون الشيء موجودا ان يكون جميع اجزائه مجتمعة في الوجود
بل التعاقب في الاجزاء كاف في وجود الشيء وحدوثه على ما بين تحقيقه في مبحث الحدوث ولو كان الاجتماع
في الاجزاء لازما في وجود الشيء وحدوثه لم يتم جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على
وجود اجزائه مطلقا وهي قد بينه فارغا الواقف وهذا باطل بالضرورة بين فان حصول كل حرف
مشروط بانقضاء الاخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى ثم ان ما زعموه من كون التعاقب
في القديم مع التعاقب والانقضاء في نفس الالفاظ لا في التلفظ بها بط بداهة فلا يرد ان مذهبهم يؤول
الى مذهب المصنف كما بأتي فكيف يكون احدهما حقا والاخر باطلا وذلك لان مذهبهم كون التعاقب والانقضاء
في نفس الالفاظ مع قدمها ولا شك في بطلانه ومذهب المصنف كون التعاقب والانقضاء في التلفظ بها
مع قدم الالفاظ انفسها ولا محذور فيه قارئ شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف
مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه قائمة
بذات الباري ثم وان المسموع من اصوات القراء والمرقوم من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى فهذا صريح في زعمهم
التعاقب والانقضاء في نفس الالفاظ لا في التلفظ بها وفي زعمهم قدم الترتيب والمسبوق والسابق مع بطلان
الزعم المذكور بداهة ولا يذهب ما ذهب اليه المصنف فان غايته ان التلفظ والملفوظ معا قائم بذات الله تعالى من غير ترتيب
وانما الترتيب في التلفظ بها لعدم مساعدة الآلة لها بدون الترتيب كما بيناه تحقيقه فما قيل زعم الحنابلة
بذلك دون ما ذهب اليه المصنف محل نظر لعين ليس بشيء فان لم يكن المتوجه لمن زعم ان المسموع من القراء والمرقوم في اسطر سقط ٥ سطور
الكتاب نفس كلام الله القديم ،

وقيل انهم منعوا اه فعلى هذا يكونون متحدين مع الاشاعرة فلزم عليهم قدح صغرى القياس الثاني
في الاشاعرة مع انهم قدحوا في كبراه كما عرفت فلذا مرضه نعم لو كان مرادهم انكار الكلام النفسي مع
انكار اطلاق الحادث على اللفظي ايضا وغاية الادب لساغ لهم منع الكبرى وامتازوا ايضا عن الاشاعرة
لكن كلام القائل لا يساعده فافهم والمعتزلة اه قال في المواقف ما حاصله ان ما قاله المعتزلة
هو الكلام اللفظي ولا ننكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى
القائم بالنفس وهم ينكرونه ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي
واثباته وقد اشار اليه شارح المقاصد حيث قال خالفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا
انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول
انتهى واوضح من هذا ما اشار اليه في شرح العقائد حيث قال وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى
اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي
هذا فاندفع ما قيل من على ما ذكره صاحب المواقف وشارح المواقف يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق
لفظيا انتهى لان نزاعهم مع الفرق في اثبات الكلام النفسي ونفيه ولا شك انه نزاع معنوي قطعا
فلا حاجة في دفعه الى الاطالة بان عنوان الموضوع عند سائر الفرق يصدق على اللفظي فيكون حادثا
وعند الاشاعرة يصدق على النفسي فيكون قديما فيكون النزاع بينهم في القدم والحدوث على ان التحقيق
ان مثل هذا الكلام غير دافع للفظية النزاع بل الوجه ما اشرنا اليه ثم ان الاشاعرة بعد اعترافهم بثبوت
الكلام النفسي ~~لم ينفوا الكلام اللفظي بل اعترفوا به ايضا~~ اعترفوا بالكلام اللفظي ايضا وقالوا ان له اختصاصا
آخر بالله تعالى وهو انه تعالى اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين
والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ كذا في شرح المقاصد ومما ينبغي ان يعلم انه لا يلزم من الاخيرين كون
الترتيب من جبرئيل او من النبي عليهما السلام بل الله تعالى خلقه في لسان جبرئيل او لسان النبي عليهما السلام مرتبا من غير مدخل
منهما اصلا والا لزم ان لا يكون الكلام القرآن الكريم معجزا وهو باطل بل غايته ان الله تعالى اوجده في اي محل
اراده وهو الكبير المتعال وهذا الذي قررناه مما اعترف به المعتزلة في كلام الله على ما يظهر من تقرير الشارح مذهبهم
وللاشارة اليه قال الشارح فهم منعوا ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم صفة له مع ان الظاهر ان يقول فهم منعوا
كون كلامه صفة له قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول لكنه قصد فقد قصد الشارح بذلك التقرير ان منعهم مبني
على انكار الكلام النفسي والاعتراف بالكلام اللفظي فقط وظاهر ان الكلام اللفظي ليس صفة له تعالى ولو منعوا
ظاهر صغرى القياس الاول لتوهم اعترافهم بالكلام النفسي فلا جرم اورد والمنع المذكور على التقرير المزبور
والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي ارتكبها الحنابلة وهو كون المؤلف من الحروف والاصوات الحادثة
قديما

قديما

بناء على ان قدم المؤلف من الحروف والاصوات الحادثة خلاف ما يحكم به بداهة العقل من حدوثه امتنع من
مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته حيث جوزوا ~~[illegible]~~ قيام الكلام اللفظي
الحادث بذاته تع ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من كون كلامه تع صفة لغيره قائمة بذلك الغير مع ان ما اجمع الانبياء
عليهم السلام على انه تع متكلم يقتضي كونه صفة له تع قائمة به تع وان تأويلهم لذلك بكونه خالقا للكلام موجدا
اياه في الغير مخالف للعرف واللغة بناء على ان مقتضى العرف واللغة في كونه تع متكلما كونه متصفا بالتكلم المستلزم
المستلزم لاتصاف الكلام به ذهبوا الى ما ذهبوا وبما قررنا من ان ما ذهب اليه المعتزلة من ان معنى المتكلم هو الموجد
للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة لانهما شاهدا صدق على ان معنى المتكلم هو ما قام به المتكلم وذلك يستلزم
قيام الكلام به قطعا فلو كان معنى المتكلم هو الموجد للكلام في الغير لصح اتصاف الباري تع بالاعراض المخلوقة وهو مط
سقط فحيث انتفى قيام الكلام اللفظي به ثبت قيام الكلام النفسي به تع وهو المط سقط ما قيل بان كون ما ذكروه
مخالفا للعرف واللغة ليس على ما ينبغي في الكلام اللفظي الذي اثبتوه بل الهجنة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار الكلام
النفسي انتهى وسقوطه ظاهر مما قررناه ثم انه كلام متناقض الاطراف لا يليق ان يلتفت اليه وما قيل ايضا من ان لهم
ان يمنعوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ان التكلم بالكلام اللفظي هو احداثه في الهواء المجاور
فكونه خلاف للمتكلم المخلوق فكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر انتهى لان ذلك انما يكون اذا كان ذلك التكلم
هو التكلم بالكلام اللفظي وهل الكلام الا في ذلك وما الدليل على ذلك فالحق ان ما ذكروه مخالف للعرف واللغة
ولا يرتكب ذلك الا لدليل ولا دليل ههنا معنى واحد بسيط قائم بذاته اي لا تعدد فيه في الازل بالامر والنهي والخبر
وغير ذلك وبالمضي وبالاستقبال وغير ذلك وانما التعدد فيه فيما لا يزال فيكون التغاير بين الاقسام المذكورة
بحسب التعلق لا بالذات والحاصل انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كسائر الصفات
من العلم والقدرة وغيرهما فان قيل ان هذه اقسام للكلام لا يعقل بعد وجوده بدونها قلنا انه مم بل انما
يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات واما في الازل فلا تعدد ولا انقسام اصلا كذا في شرح العقائد
فهم منعوا اه هذا المنع منهم مبني على ان يكون المراد بالكلام الكلام النفسي على ما هو مقتضى التفريع ايضا
واما وقد اثبت الاشاعرة الكلام اللفظي فعلى هذا لهم ان يمنعوا صغرى القياس الاول كالمعتزلة ولوضوحه مع عدم
كون الكلام فيه لم يلتفت اليه بل اكتفى في ذلك بسياق الكلام الآتي ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ ومفهومه وهو المدلول الوضعي على ما هو المتبادر كما صرح به في المواقف وهو الظ من قول الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا او المدلول العقلي وهو مبدأ المدلولات الوضعية
وذلك مدلول اللفظ ايضا ولو عقلا ومراد المشايخ ههنا هو هذا المعنى على ما ستطلع عليه وقول
الاخطل المذكور محتمل لذلك ايضا كما احتمل ايضا لما ذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة واخرى على
القائم بالغير اي ما لا يقوم بذاته كما قال اهل العربية في اسم المعنى في مقابل اسم العين والمعنى الاول اخص من الثاني

من قيام الكلام اللفظي الحادث بذاته تع

كقوله

اي سقط ما قيل ايضا

وذلك فيما لا يزال

اذ كل معنى غير قائم بذاته بدون العكس اذ قد يكون مالا يقوم بذاته لفظا قائما بمحله وهذا اذا كان
الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية كما هو المختار عند المحققين منهم الشيخ ابو علي والشيخ شهاب الدين
السهروردي وامّا اذا كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور بين المتكلمين عدم مرجوحية
اذ قد يكون مدلول اللفظ غير قائم بذاته وهو ظ وقد لا يكون بل يكون قائما بذاته كما اذا كان مدلول اللفظ
واجبا او جوهرا وكذا مالا يقوم بذاته فقد يكون مدلول اللفظ وقد لا يكون وهو ظ ايضا والتزام ان ما لا يقوم
بذاته مدلول لفظ فرالالفاظ مشكل ولو سلم فلا يثبت اخصية الثاني مطلقا بهذا التوجيه فالوجه ما اشرنا اليه

فهم الاصحاب اي اصحابنا الاشعري منه ان مراده فرالمعنى مدلول اللفظ كما هو المشاهد فحكموا
بان المعنى قديم وان كان اللفظ غير قديم لا يقال ان قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي الذي هو وصف ذلك الكتاب الالهي
يقتضي ان يكون اللفظ مدلولا ايضا فالمفهم المذكور لا ينفي كون اللفظ مدلولا لانا نقول المشار اليه عبر
المدلول فغاية ذلك كون اللفظ مشارا اليه لا مدلولا على ان الظاهر ان مثل الاشارة المذكورة الى المعاني
دون الالفاظ علما بما يقتضيه سياق الايات المذكورة فلا وجه لما قيل فرانّ كلام المصنف مبني على ان الالفاظ
موضوعة بازاء الصور العلمية ومجموع الفاظ القرآن يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمي
لا باعتبار الوجود الخارجي ولو سلم فالقائلون بان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الخارجية لا ينكرون
وضعها بازاء المعاني الكلية وظاهر ان القرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع القرآن لا شخصه
القائم بمحله انتهى لان ذلك توجيه مثل الاشارة المذكورة من التصرفات الفاسدة ثم ان فهم الاصحاب
مبني على ما هو المتبادر من المعنى ولا اقتضاء ذلك حدوث الكلام اللفظي المستلزم للمفاسد حتى يحكموا
على ما لا يقوم بذاته وان كان ذلك قائما بذاته نعم فاقبل ما ذكر المصنف ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب
فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة يخرج بقيد القائم بذاته نعم ليس بشيء اذ الاصحاب لو فرضوه
بمعنى القائم بالغير لكان شاملا للفظ والمعنى جميعا ولم يلزم عليهم ما يلزم فافهم المقام. وهو اي المعنى
الذي هو مدلول اللفظ القديم عندهم فان قلت ذلك المعنى عبارة عن المدلولات الوضعية وهي ان كانت
باعتبار الوجود الخارجي واجبا وممكنات فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته نعم وباعتبار الوجود العلمي
امور منفية بنفي العبارات فلا تكون واحدة منهم قديمة وواحد من الصفات الحقيقية قلت مرادهم
فرذلك المعنى هو المعنى النفساني الذي دل عليها الالفاظ ولالة عقلية ولالة الاثر على المؤثر فللالفاظ
ولالة على المعاني الترتيبية ولالة وضعية ولها ايضا ولالة على المعنى القائم بذاته هو ولالة الاثر على المؤثر فذلك المعنى
مؤثر في المعاني الوضعية وفي الالفاظ ايضا فعلى مذاق الاصحاب يكون القديم هو المعنى النفساني والمدلولات
الوضعية هو دوالها لا تكون قديمة وبما ذكرنا اندفع ما اورد عليهم من التناقض وامّا على
الذي ذكرنا

الترتيب

مع الترتيب الاول بينهما فيدخل فلا وجه على مذاقهما لجعل الكلام مشتركا بين النفسي واللفظي بل الكلام اللفظي لفظيا ونفسيا قديم ح فاجعل مبنى ما ذهب اليه على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب وبين اثرها الاول اثرها عندهم هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة في النفس فالطلوق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العينية مبني على استعمال القديم في معنى الاول الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر كالعدم الاول منظور فيه من وجوه تنظر بلا خطر ما قررنا على انه يشرع ههنا بجعل القديم اعم من الوجود الخارجي والحق ان لفظ الباري جارحة مبدأ بنداء الكلام اللفظي فلو لم لا يكون علما وقدرة وارادة فقول بس الا المفهم القائم بذاته بحيث ينطبق ذلك على الاقوال الثلثة في تفسير ما نقل عن الشيخ الاشعري هذا هو تحقيق المقام فدع عنك خرافات الاوهام كعدم تكفير من انكر كلا منه ما بين دفتي المصحف اقول هذا وما بعد مندفع عن الاصحاب بان التحقيق عندهم ان كلام الله مع اسم مشترك بين النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله ومع اللفظي الحادث المنقسم الى السور والايات ومعنى الاضافة كونه الاضافة انه بس فما يلفظ المخلوق بس فلا يصح الانكار المذكور اصلا ولا يكون الا مجازا والتحدي الا في كلام الله مع وآما ما وقع في عبارة المشايخ فانه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسميته للفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع في التسمية والوضع كذا في شرح العقايد للنسفاري فلا يرد على الاصحاب شيء فما المخذول وآما ما قيل في رد قوله كعدم تكفيره فان هذا بس شيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ بس بقطعي بل هو الراجح فمع احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولو مجازا لا كفر فيه اصلا وكون الالفاظ كلام الله مع وكتابه وانما الكفر في انها وكون النقوش المذكورة دالة على كلام الله مع لا بالذات اذا كان كلام الله مع عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها فليس بشيء لانهم باسرهم عرفوا الكتاب بما نزل على الرسول ونقل عنه تواترا وذلك نشان الالفاظ لا المعاني ولا النقوش الا بحمل فما ذكر هذيان وكذا ما قاله ابن الكمال في رسالته المعروفة من ان ما علم من الدين ضرورة هو ان المكتوب بين دفتي المصاحف نظم منسوب الى الله مع انشاء واخبارا منقطع النسبة عن البشر وآما انه منسوب اليه بنسبة سائر الصفات القائمة بذاته مع فليس مما علم هو من الدين ضرورة واللازم مما ذكر انما هو الثاني ودون الاول فاللازم ح غير فاسد والفاسد غير لازم انتهى وذلك لان الاصحاب حين حصروا كلام الله مع في المعنى القديم على ما فهم ان بلزم ان لا يكون الالفاظ كلام الله مع حقيقة فلزم عدم تكفير من انكر كلا منه ما بين دفتي المصحف عليهم مع ان ذلك كلام الله مع حقيقة بحيث قام بذاته اولا وهو الحق على ما علم ذلك من الدين ضرورة سواء كان نسبة الله مع الى سائر الصفات اولا وهو الحق ولا مدخل للنسبة المذكورة فيما علم من الدين ضرورة فالوجه في دفع الفاسد المذكور عنهم ما اشرنا اليه فان كلام الله مع مشترك عندهم بين النفسي واللفظي فلا يلزم على الاصحاب ... من الفاسد فافهم

طبسوي ٣

قوله الاصحاب وقول الاصحاب وقوله على ما سنوفي آنفا على القدماء انتهى اقول فظ وآما على قول الاصحاب فلا كما لا يخفى على ذوي الالباب فلا يلزم على ما ذكره ان يكون الالفاظ كلام الله مع لا بالذات ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها فليس بشيء لانهم باسرهم عرفوا الكتاب بما نزل على الرسول ونقل عنه تواترا وذلك نشان الالفاظ لا المعاني ولا النقوش الا بحمل فما ذكر هذيان وكذا ما قاله ابن الكمال في رسالته المعروفة من ان ما علم من الدين ضرورة هو ان المكتوب بين دفتي المصاحف نظم منسوب الى الله مع انشاء واخبارا منقطع النسبة عن البشر وآما انه منسوب اليه بنسبة سائر الصفات القائمة بذاته مع فليس مما علم هو من الدين ضرورة واللازم مما ذكر انما هو الثاني ودون الاول فاللازم ح غير فاسد والفاسد غير لازم انتهى وذلك لان الاصحاب حين حصروا كلام الله مع في المعنى القديم على ما فهم ان بلزم ان لا يكون الالفاظ كلام الله مع حقيقة فلزم عدم تكفير من انكر كلا منه ما بين دفتي المصحف عليهم مع ان ذلك كلام الله مع حقيقة بحيث قام بذاته اولا وهو الحق على ما علم ذلك من الدين ضرورة سواء كان نسبة الله مع الى سائر الصفات اولا وهو الحق ولا مدخل للنسبة المذكورة فيما علم من الدين ضرورة فالوجه في دفع الفاسد المذكور عنهم ما اشرنا اليه فان كلام الله مع مشترك عندهم بين النفسي واللفظي فلا يلزم على الاصحاب ... من الفاسد فافهم

طبسوي ٢

فوجب حمل كلام الشيخ من قوله كم معنى قائم بذاته على انه اراد بالمعنى المعنى القائم بالغير لما لزم
على ارادة مدلول اللفظ من المفاسد لما عرفت ولا ثالث لهما ولوضوحه تركه فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى لقيام كل منهما بذاته تع فما وقع في كلام المص من ان المراد من المعنى هو القائم بالغير
لمجرد التناول للفظ والمعنى وللاحتراز عن كونه عبارة عن المدلول فاندفع ما قيل من انه لا فائدة في الحكم
بان كلامه تع قائم بالغير لا بنفسه انتهى ولا حاجة الى بيان فائدة اخرى على ان ذلك تعريف لا حكم هذا
امرا شاملا للفظ والمعنى شمول اسم الكل لكل من اجزائه فيكون الكلام النفسي موضوعا لمفهوم
شامل للكل ولكل من اجزائه كالماء فانه يطلق على المجموع من المياه وعلى كل من اجزائه كما ان لفظ القرآن
يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه عند اهل الاصول ثم ان المراد من المعنى الجزء ههنا هو المعنى القائم بذاته تع
لا المدلولات الوضعية لانها موقوفة على الترتيب الزماني في الحروف والمراد هو ههنا من اللفظ هو ذات اللفظ مع
قطع النظر عن ترتب الحروف المستلزم للتلفظ وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ان كان هذا من شمول الكل
على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقية اذ المعاني موجودات علمية واللفظ موجود خارجي والمركب منهما لا يكون
موجودا خارجيا حتى يكون صفة حقيقية وان كان من شمول الكلي على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسي واحدة
بل ثنتين بل ثنتان احديهما اللفظ والاخرى المعنى انتهى وذلك لان المراد هو الاول والمراد من المعنى ما هو
القائم بذاته لا المدلولات الوضعية والعجب من القائل انه اختار الشق الثاني ودفع المحذور بان المعنى وصف
اعتباري كلا لا حقيقي فلا يلزم تعدد الكلام النفسي وبنى ذلك على ان المراد من المعنى ههنا هو المدلولات
الوضعية مع ان ذلك لا يتفوه عاقل لانها متغيرة بتغير العبارات فلا يتصور قدمها بل الحق ان المراد بالمعنى
ههنا ما هو القائم بذاته وهو مدلول اللفظ القديم القائم بذاته فلذا اوردوا عليه ان كلام الله تع ان كان اسما
لذلك الشخص القائم بذاته تع يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تع بل مثله وفيه حقيقة بل مثله للقطع بالمغايرة
بالمغايرة بالشخص فيقع المص فيما هرب عنه من لزوم المفاسد التي ذكرها على الاصحاب وان كان اسما
لنوع القائم بذاته تع مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلام الله تع بالحدوث ايضا حقيقة وقال الجبائي ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين
النوع وذلك الفرد الخاص ولما ورد على ذلك المخلص انه يلزم ان يكون اطلاقه على النظم المنزل المؤلف
المعجز المنزل على النبي عليه السلام مجازا وليس كذلك قال في حاشيته بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا
بين ذلك النوع والفردين الخاصين انتهى وهذا كما ترى اذ يرد عليه ايضا ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه
كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه وهو بط وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تع بالحدوث لوجود ذلك
النوع في ضمن المنزل على النبي عليه السلام واعتبار تعدد الوضع فيه لا فائدة له في دفعه فلا مخلص الا باختيار

الشق

نقله الكلنبوي

كلنبوي

الشق الاول وجعل التغاير بين ما يقوم بذات الباري تع وبين ما يقوم بذواتنا تغايرا اعتباريا لا
حقيقيا وكون تشخص الاعراض بتشخص المحال على تقدير صحته عند المتكلمين لا يمنع انحاد هما حقيقة
فالحق ان ذوات الالفاظ متحدة في الكل وان تغايرت بالتشخص وباختيار الشق الثاني ايضا
لم يبق في نفي النوع لم نقول ان اراد بقوله فيصح نفيه عنه نفي صدق والنوع عليه فالملزوم ممنوع
النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن الكلام موضوعا بازاء المخصوص او نفي كونه مسمى القرآن
فيه فالملازمة ممنوعة وبطلان اللازم مم ثم ان هذا انما يرد الانكار غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على
الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ فالتزييف بكل شنيعة وارد والجواب ما عرف
واختار النفتازاني في شرح المقاصد الشق الثاني حيث قال ثم اختلفوا فقيل انه اسم لهذا المؤلف المخصوص
القائم بأول لسان اخترعه الله تع حتى ان ما يقرأه كل واحد منا مثله لا عينه والا صح انه اسم له لانه حينئذ
قبيح المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري فيه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى
مؤلف وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق
على المجموع وعلى كل فرد فرد منها ضمنا انتهى وفي قوله والا صح اذ اشتمال الدار المثلثة المذكورين مثلا فيه كما
فاتهم هذا ولا تلتفت الى الاوهام قال المص وهو المكتوب في المصاحف اي اللفظ وهذا في نفسه ما في الفاتحة
بمعنى ان اللفظ والملفوظ القائم بذاته تع هو المكتوب في المصاحف بواسطة كتابة صور الحروف واشكالها
فاسنادا لكتابة الى اللفظ مجاز وكذا اسناده الى المعنى مجاز بواسطتين فنسبة حاكي الدال الى المدلول اتحاد
اذ الكتابة تدل على العبارة وهي تدل على المعنى ولا يجوز في نسبة القراءة الى اللفظ وان كان نسبتها الى المعنى
مجازا واما نسبة الحفظ اليه فقد قيل لا يجوز فيها ان قيل بالوجود الذهني والا فيجوز اذ المحفوظ
هو الانتشار والاتباع لا نفسها والحق ان الوجود الذهني او الانتشار هيهنا انما هو في انتشار الحروف وصورها
لا في نفس الالفاظ فنسبة الحفظ اليها حقيقة قطعا قال المص والمكتوب غير الكتابة اه جواب عن سؤال كأنه
قيل الكتابة والقراءة والحفظ اوصاف للحروف حادثة فيلزم حدوث المكتوب والمقروء والمحفوظ وهو باطل
ان ذوات المكتوب والمقروء والمحفوظ قديم والمكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة له ولا يلزم
من حدوث الوصف حدوث الموصوف وهذا السؤال والجواب هو المشار اليه بقوله وما يقال اه فجوابه اه
فكان هذا الكلام سؤالا وجوابا تفصيل قوله والمكتوب غير الكتابة اه اورده المص بعد الاجمال فلا يرد
ان اللائق حذف الفاء ان يورد قوله وما يقال اه قبل قوله والمكتوب غير الكتابة اه ويجعل قوله والمكتوب
غير الكتابة اه جوابا لان الكلام المص علما في شرح المواقف فالعهدة في ذلك على المص على ان ذلك
مندفع عنه لانه فصل بعد ما اجمل ولا شك انه اجمل وما يقال اه بفهم ان المص وافق الاشاعرة
في صحة انعكاس الاول والقدح في صغرى انعكاس الثاني مع انه لا يمكن له ذلك القدح لان الالفاظ والحروف

قوله ولا يخلو اما ان يراد الشق الاول او ما يراد الشق الثاني اه
اقول هذا ان اهل المقدور ضعيف جدا لانه ان اراد بالشق الاول
فظاهر ان اشخاص الالفاظ والحروف ليست بقديمة وان اراد
الشق الثاني فظاهر ان اشخاص الالفاظ والحروف كذلك بل الاشخاص
فاذا عرف هذا فالحال لا يمنع الوصف بالتشخص بل الاشخاص
باعتبار تقابله وجودها هي الحال كما اشار اليه النفتازاني
هي هي باعتبار وجودها في المحل وانما الممنوع هو الوصف
والنسبة بالاشخاص من اعلام الاشخاص وانما الاعلام
في بعض الاسماء على ما كتب من اطرح هيهنا والحال انه
وان عقل عنه بعض النظر في الحال فيما لا ينبغي له
في صدق انها اشخاص وانما الاعلام بعد وجود الاشخاص
كالنقوش

على شارح المواقف

الزام

مترتبه متعاقبه ولو قدم فى كبرى القياس الثانى يلزم اتحاده مع الحنابلة فاذا لم يمكن له القدح فى القياس
الثانى مع التزام صحة القياس الاول يلزمه الاعتراف بمنتجى القياسين وهو فاسد وحاصل ما اشار اليه
بقوله فجوابه ان ذلك الترتيب اه اى المصاحب قادح فى صغرى القياس الثانى لحالا لشاعرة وانه يمنع كون الحروف
والالفاظ مرتبة متعاقبة بل يقول الترتيب والتعاقب انما هو فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلات
لاجتماع نفس الحروف والالفاظ فهو يمنع كون كلام الله تعالى مؤلفا من الاصوات والحروف المترتبة المتعاقبة ثم اقول اعترض على هذا الجواب
بانه يشكل الفرق بين لم ولما وبانه يلزم ان لا يكون النحوى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة
على امور تقتضى ترتيب الاجزاء من المتقدم والمتاخر وأجيب عنه بانه ليس غرضه ان ليس بين اجزائه ترتيب
وهيئة تالفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمات ولا الكلمات بدونه لا تكون كلاما والدلالة على المعانى
الوضعية والمزايا الخطابية لا تتم بدونه بل غرضه ان ليس بينها ترتيب وتعاقب فى الوجود حتى يكون التقدم
بعضها شرطا بانقضاء البعض كما فى القراءة اذ لا يمكننا القراءة بدون القراغ عن البعض المقصود الا الالفاظ
بخلاف وجودها فى ذات البارى فانه وجود جميعها معا هناك لازم ذاته تعالى دائم بدوامه كوجود الالفاظ
فى نفس الحافظ فانها محفوظة فى نفس الحافظ مع التالفات العارضة لها وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط فى ذات
والحركة بمعنى القطع والنهوض فالتمثيل المذكور بحرد التصوير والتفهيم فلا يضر الفرق بان الوجود فى ذات
البارى مع وجود عينى والوجود فى نفس الحافظ وجود خيالى فلا يقاس احدهما على الآخر كما اورده الفاضل بذلك
على التمثيل المذكور وبالجملة فخطأ الاعتراضات مندفعان اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه ان اراد ان مدار
البلاغة على امور تقتضى ترتيب الاجزاء فى الوجود الخارجى فخطأ للتالفات فقط ثم وان اراد ان مدار البلاغة
على امور تقتضى ترتيب الاجزاء مطلقا فذا لم تحقق ههنا وما قيل على الجواب الاول من ان القول بالترتيب الوضعى
يبين الحروف القائمة بذاته مع غير معقول لان ذلك انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا ترى
ان الصور القائمة بالنفس ليس فيها ترتيب وضعى وعلم الجوابين معا انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبى عليه السلام
وما يقرأه كل واحد منا كلام الله تعالى لان كلام الله تعالى على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى مع
الترتيب الوضعى الذى لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب ههنا بدون التعاقب والانقضاء فقد فرغ آما الاول
فلانا نعلم ان ذلك الترتيب الوضعى انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات وانقسامها حينئذ انما يلزم اذا كان الحلول سريانيا
وعلى هذا فلم كان فى الصور القائمة فى النفس ترتيب وضعى لا يلزم انقسامها بعضه لكون حلولها جزءا بالبعض لا واما الثانى
فلان ذلك الخلاف مشترك بين المذاهب هو الاعتراض المشترك الوارد على كل مذهب كما عرفت والمخلص ما عرفت
من انه اسم لهذا المؤلف المخصوص بعينه وهو واحد بالشخص بالحقيقة والتعاقب باعتبار حصول التلفظ والقراءة
الخ وفيه نظر لان تعدد المحل فلا يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين مبنيا على هما الواجب والممكن كما فرغ وآما اسم للنوع من غير

فرعبرا عنها وتعين المحل لم يكون ما يقرأه القارئ نفس الاصل كما سبق فى التلفظ والقراءة حدوثه علم ان ذلك اعادة للبحث السابق لانا فرضنا خروج الترتيب الزمانى المتعلق بالقراءة عن مفهوم الدرج والحلة فلا يلزم على العم ما لزم على الاصحاب فى المفاسد السابقة وان كان تلك المفاسد مندفعة عنهم بما حققناه هنالك فتطن وعلى التوجيهين المذكورين ينطبق مسلك المصنف على مسلك الاصحاب على مسلكى اهل العربية فى ان اسامى الكتب فى اعلام الاشخاص كما هو المشهور وفى اعلام الاجناس كما هو التحقيق الاول بالاول والثانى بالثانى والذى غفل عن هذا فالما فر واطال الخلط ولنا مزيد تفصيل لهذا المقام فى المعالم فراجع اليه ان كنت تطلب المعالم والاولة الدالة على الحدوث اه جواب عن سؤال كانه قيل اذا كان اللفظ كالمعنى قديما على مذهبه فبأى شئ يدفع الدليل القائم على حدوث العالم المعارض للدليل القديم مع ان دفعه اما بمنع صغراه كالاشاعرة او بمنع كبراه كالحنابلة وقد ظهر فى التقرير انه لا يمكن للمصنف منع الصغرى ولا منع الكبرى فيلزمه الاعتراف بالتناقض المعارضين وحاصل الجواب ان المصنف يجعل الاولة الدالة على حدوث التلفظ والقراءة والكتابة دون ذوات الالفاظ فيكون اللفظ قديما والتلفظ وغيره حادثة فلا تعارض بين النتيجتين وقد عرفت ان المعنى فى الحقيقة بمنع كبرى القياس الثانى كالاشاعرة وان كان مذاقه بهذا تهم هكذا ينبغى ان يفهم وتلقى هذا الكلام ببعض المباحث وهو التشريف المحقق حيث فارق شرح المواقف ولا شك انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد وبعضهم انكر وهو فاضل النقد التبجى فى شرح التجريد حيث اورد عليه هذه المباحث الخمسة وهذه الاوصاف فى وحدته وبساطته وعدم كونه امرا ونهيا وخبرا الا باعتبار التعلق لا ينطبق على التلفظى الذى زعم المصنف انه كلام نفسى قائم بذات الله لان الكلام اللفظى متعدد منقسم الى الاقسام المذكورة فكيف يكون كلاما نفسيا كما ذكر الشيخ وما قيل من انه يجوز ان يكون اللفظى عندنا بسيطا وهو الالفاظ تفصيله مثل المعنى القائم بذاته تع من غير فرق فكل منها صفة موجودة فى الخارج كالنواة المشتملة على النتيجة باعتصانها واوراقها وثمارها فمدفوع بانه ان تميز الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ الاجمالى فقد تحقق التعدد والانقسام فى الازل فلا ينطبق على مذهب الشيخ وان لم تميز فلا يكون ذلك المجمل كلاما ولا يتبين الفرق بين الموضوع والمهمل والمتمثل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للانتيجة والاعتصان متميزة فى النواة عند المتأمل الفاطن بتركب الاجسام من الاجزاء التى لا تتجزى ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام وان قيل تميز الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ المجمل اجمالى لا تفصيلى فلا يتحقق التعدد والانقسام فى الازل فينطبق ما ذكر المصنف على مذهب الشيخ والتمثيل بالنواة لمجرد تفهيم الاجمال مع ان التميز هناك اجمالى لا تفصيلى وكون اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام انما هو اجمالا لا تفصيلا وفرق بين الخال الكبير فى الخد فى غير ان يتسع الخد ويخد الكبير فلا يقف على

هكذا ينبغى ان يفهم

هكذا ينبغى ان يفهم

هكذا ينبغى ان يفهم

ثم نقول في الجواب بعد كون ما ذكره مذهب الشيخ انما هو على ما فهمه الاصحاب لا على ما فهمه المصنف مع آن له
ان يمنع كون الشيء امرا وشيئا وخبرا اذا لم يوجد اللفظ هناك يدل عليه قولهم في تعريف الامر مثلا قول
القائل لغيره افعل اه واما قولنا اه حاصله انه لو كان الاصوات السيالة القائمة بالمكتن في نوع من
القائم بذاته يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات ولا يكون سيالا في البعض الآخر وليس
كالحركة السيالة بالبعض وحل هذا الا ان نقول بان الحركة سيالة في بعض الموضوعات غير سيالة في البعض
الآخر وذلك بط بداهة فقد بنى ذلك على اتحاد النوع وتغاير الشخصين مع اتحاد النوع يستلزم
للسيلان فآن قيل لم لا يجوز ان يكونا متجانسين مع اختلاف فصليهما اعني الثبات في القائم بذاته مع السيلان
في القائم بالمكتن قلنا اذا اختلف النوعان لا يكون النوعي واشباهه بكلام الله ع حقيقة فيقع فيما هرب عنه
فلا بد ان يكون النوع متحدا فيوجد السيلان في جميع افراده قطعا فاندفع ما قيل للشيخ ان يمنع السيلان
كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان لها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كما في ضبط
الحدقة لغير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة انتهى بل الوقوف
على الحركة والتلفظ في هذا الباب تحكم فاذا جوز التلفظ بدون السيلان فليجز الحركة فيقام التلفظ بذاته مع
بدون السيلان فليجز قيام الحركة به مع بدونه ايضا والا فلا هذا ملخص ما ذكره بعضهم واقول كون الا
الاصوات والالفاظ اعراضا سيالة انما هو في الوجود الخارجي الذي هو التلفظ بها والكلام انما هو في وجود تلك
الالفاظ في ذات الباري ثم اذا وجدها هناك معا لازم ذاته دائم بدوامه ولا يتصور هناك بل حاجة
لتسلسل الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى التوسط فان الاول صفة تشخصية موجودة في الخارج بخلاف الثانية
لتعاقب اجزائها فلذا لم نحكم بوجودها ما لم تصل الى المنتهى فاذا وصلت اليه انقطعت فلم نحكم بوجودها
والغرض من هذا هو التفهيم تعم انا قد اشرنا الى ان التعاقب لا يمنع الوجود النفسي هاهنا الامر كما قالوا في الحركة
الفلكية لاجراء برهان التطبيق فيها فالحق انه لا استحالة في كون النوع الواحد سيالا وغير سيال باعتبار
الا تشخص المندرجة فيه واما قولنا اه حاصله ان هذا المسلك يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما
ما قام بذاته مع وبين ما يقوم بالمكتن باجتماع الاجزاء في الاول وعدم اجتماعها في الثاني فهذا الفرق ان
ان اوجب اختلاف الحقيقة فيهما فلا يكون القائم بذاته مع من جنس الالفاظ فيقع المصنف فيما هرب عنه وان
وان لم يوجبه بل كانت الحقيقة متجانسين متماثلين لزم ان يكون بعض صفاته الحقيقة مماثلة لصفات
المخلوق ومجانسة لها وهو بط وفاقا فالجنس في كلامه بالمعنى اللغوي او لعله لا تنازع الا انه اذا لم يجز
المجانسة فعدم المماثلة اولى وجوابه ان الفرق بين ما يقوم بالقاري وبين ما يقوم بذاته مع حق ثابت
لكن هذا الفرق لا يوجب اختلاف الحقيقة ولا يلزم من المجانسة لان ما يقوم بالقاري انما هو التلفظ لا الالفاظ
القائمة بذاته مع والذي منه ان المعتزلة مع اصرارهم على ان العباد خالقون لافعالهم قالوا ههنا ان الفرق

ما لم فراده

طبنوي ١

ما قراءه القاري وخلقه الباري فكيف نزعم ان ما قراءه القاري من القرآن قائم بذات القاري
ومكسوبه ووصف له حتى يلزم المحانسة ههنا ؛ بعض الصفات بل مكسوبه ليس الا الملفوظ واما الالفاظ
فهو كلام الله ام وجدها مفصلة ههنا بعد كونها قديمة قائمة بذات الله مع بالاجماع فهي على القائم بذاته؟
لا تغاير الا بالاعتبار والتفصيل فلك ان تقول بالاتحاد نوعا والتغاير اشخاصا من غير لزوم المحانسة

ايضه واما رابعا فلان لزوم ما ذكر من المفاسد ثم سواء تعلق ذلك المنع بفساد اللازم
كما في لزوم عدم كون التحدي بكلام الله حقيقة فان الممنوع فيه فساد اللازم او يلزومه كما في تخبر هذا
واعلم ان المصنف قرر اولا مراد الشيخ على مذاقه ثم الزم الاصحاب فيما حلوه مفاسد ثم حل الادلة
على الحدوث على الملفوظ بالالفاظ القديمة فالباحث الثلثة الاول متعلقة بما قبل ثم مراد الشيخ
والرابع متعلق بما الزمه على الاصحاب في المفاسد والخامس متعلق بحل الادلة الدالة على الحدوث على
حدوث الملفوظ فما قيل انما اخر الوجه الرابع المتعلق بالمفاسد لان المفاسد المذكورة معارض للمرجوح
في ترجيح ما ذهب اليه المصنف على ما ذهب اليه الاصحاب فاخر هذا الوجه عنها ليكون الايراد بهذا الوجه منصبا
للجواب عن معارضة الوجوه الثلثة بلزوم المفاسد المذكورة ولا يخفى ان الوجوه الثلثة تقتضي بطلان ما ذهب
اليه المصنف ولزوم المفاسد على مذهب الاصحاب لا يقتضي صحة ما ذهب اليه المصنف بعد بطلانه فغايته بطلان
مذهب الاصحاب ايضه فالوجه في ترتيب المباحث ما اشرنا اليه انما هو اذا اعتقد انه من كلام
البشر اي لا اذا امر اعتقد انه من مخترعات الله مع على ما يقتضيه المقابلة فالحصر ضائع فلا يرد انه يكفي اذا اعتقد
انه من مخترعات الملك او الجن ايضه وانما قال من مخترعات البشر اذ لم يذهب احد الى انه من مخترعات الملك او الجن
فعلى هذا فلو قال الحصر حقيقي لم المقصود ايضه ويندفع ما قيل الاولى من مخترعات المخلوق وما علم من
الدين انما هو بمعنى كونه والا علم ما هو كلام الله حقيقة اه لا يخفى عليك ان هذا شامل لمذاق المصنف لانه
وان ذهب الى ان القرآن اسم للملفوظ والمفهوم جميعا لكن لا ينكر دلالة ذلك الملفوظ القائم بذاته على المفهوم القائم
بذاته مع فلا يرد عليه انه لو قال من مخترعات الله والا علم كلامه مع حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف
الشهرستاني وغيرها؛ قولهم ان الالفاظ قائمة بذاته مع ونفس كلامه مع لا دالة عليه وذلك ايضه باطل فقد صح
فيما حفر لاخيه المسلم وما قيل؛ دفعه المراد ان التكفير انما هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله مع
حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني واما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو
مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله مع اعم من ان يكون معاني
او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الاعم نفي الخاص نفي العام فلا يرد الايراد المذكور فليس ينبغي
لنا تغيير ما المذكور لا بساعة ولو سلم فالاشاعرة انما ذهبوا الى قدم المعنى القائم بذاته لا الى قدم المعاني التي
هي المدلولات الوضعية ثم انه لا يصح نفي خصوص الالفاظ على مذاق المصنف ولا بد في صحة ذلك النفي من فالوجه ما اشرنا اليه

فيه تعريض للمصنف حيث دفع ما ورد على زلك
اعني على لزوم عدم كون التحدي بكلام الله مع لانه لازمه كما هو ظاهر العبارة
ان الممنوع هنا فساد اللازم لا لزومه كما هو الواقع وهذا اكاتري ٦٠
بحل المفاسد على المفاسد في الواقع

طيبنوم

طيبنوم

طيبنوم

واما خامسا فلانا الاولة الدالة على النسخ اه حاصله ان القول بان الاولة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوث اللفظ والقراءة اه غير صحيح لان فرجله الاولة الدالة على الحدوث آولة النسخ
حيث استدلوا بالنسخ على الحدوث وقالوا لو كان كلام الله تع قديما لم يكن بعض الايات منسوخا لان
بعضا خبر او بالحدث المشهور مثلا لان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور شئ منهما في القديم لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم بط اذ النسخ حق ثابت بالاجماع واقع في القرآن فكذا الملزوم فعلم
هذا فتلك الاولة اعني اولة النسخ الدالة على الحدوث لا يمكن حملها على حدوث اللفظ ونسخه وان امكن
ذلك في بعضها كما في الآيات المنبئة عن الغلوب بالكفرة وكما في منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه اولا
كما في قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما فانه نسخ تلاوته وبقي حكمه علما نص عليه في كتب
الاحاديث واصول الفقه بل يجب حملها على حدوث الملفوظ المقروء بمعنى نسخ رفع حكمه او انتهائه فقط
او بعضا مع وكيف لا يحمل على ذلك ولم يتعلق النسخ في نفسه باللفظ به كما فيما نسخ حكمه وبقي تلاوته
وقرآنيته واللفظ به هذا وجوابه ان اولة النسخ انما تدل على نسخ الحكم وحسن او مع التلاوة لا على حدوث
الملفوظ ولو سلم فتلك الاولة انما تدل على قلة يلزم من النسخ انعدام المنسوخ فالملفوظ بعد النسخ باق
الا يرى ان الاحكام الانشائية قديمة مع انه لا يلزم من نسخ بعضها انعدامه وان لم يكن معمولا به والحق ان ما وقع
المصنف اولة الحدوث غير شامل لاولة النسخ لان المراد من الاولة الدالة على الحدوث مثل اللفظ والقراءة و
ولا كذلك اولة النسخ فانها انما تقتضي رفع الحكم او انتهائه فحيث العمل لا تقتضي رفع نفس الكلام فحيث ذاته
وآما ما قيل من ان ذلك انما يتوجه على المص اذا حمل مراده على ان ما تقرأه هو بعينه الشخص القائم بذاته اي الذي
الحادث ح فتلفظ لا ذلك الشخص وآما اذا حمل على ان ما تقرأه شخص من مغاير لشخص القائم بذاته وان عدا
شخصا واحد بحسب الظاهر فلا يرد ذلك لانه على هذا يرجع الملفوظ في كلامه الى الملفوظ الحادث وآما توصيف بعض
افراده بالحدوث فمما لا محذور فيه بعد ان ثبت ان له كلاما قديما قائما بذاته ح فليس بشئ لانه يستلزم عدم
الفرق بين التلفظ وبين الملفوظ مع انه اذا كان بعض افراد النوع حادثا يلزم حدوث ذلك النوع والحق
انه لا يلزم من حدوث التلفظ حدوث الملفوظ سواء كان التغاير بين ما قام بالمحفوظ وبين ما قام بالباري تع
تغايرا اعتباريا محضا كما في الشق الاول او كما في الشق الثاني والثالث واما الاعتراض السابق فقد عرفت
من تحرير حاجة الى ما اريتكه فتدبر ح ان مبداء الكلام النفساني حاصله ان لنا كلاما نفسيا هو
ما دبناه في جنابنا من الالفاظ ولذلك الترتيب مبداء هو ملكة الاقتدار على التأليف الحاصلة من
تكرر الاولات المتعلقة بتأليف الكلمات من حال الصغر المتدرج شيئا فشيئا وهذه الملكة هي صفة الكلام
بها يتكلم من نظم الكلام وهي المراد من قولهم متكلم فلان متكلم اي متصف بصفة الكلام لانه متكلم بالفعل
فتكون هذه الصفة ضد الخرس الباطني كما ان الكلام ضد الخرس الظاهري فتلك الصفة مبداء الكلام النفسي

ويطلق عليها

بدفع عن النسخ ص

كلنوي م

وربما يطلق عليها الكلام مجازا لتسببه لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب وذلك الاطلاق شائع
بينهم وللاشارة الى هذه الدقيقة اورد قوله وهم مبداء الكلام النفسي بعد قوله مبداء الكلام النفسي
صفة اه مع ان الاول عكس الثاني وحق ان نقول اورد هذا العكس تنبيها الى ان المراد بالجنس
هو الجنس الباطني لان ذلك الكلام يوجد بجميع المراد منه بخلاف الحاصل ان صفة الكلام فينا عبارة
عن فوق تأليف الكلام وهو منا عبارة عن الكلمات التي هي مؤلفه لنا في خيالنا كذا في بحر العلوم وسلمه
الجديين وهم غير العلام اه لم يجعل هذا الكلام في الرسالة الجديين في المقدمة فلم يكن المناسب ان يورده
ههنا بيعني ان صفة الكلام الذي هو مبداء الترتيب فينا غير صفة العلم التي هي مبداء الانكشاف اذ لا يعقل
الحمد على الانكشاف وهو ظاهر اذ لو كان مبداء الترتيب فينا هي صفة العلم التي هي المبداء لكان هذا الكلام
بعينه عندنا به هذا ما لنا ولو كان ذلك هذا الغير واللازم بين بطلانه آما الملازمة فلان مبداء
الترتيب اذا كان هي صفة العلم كما هو المفروض فاذا تعلق العلم بهذا الغير فلا شك ان ذلك
التعلق انما يكون بكون المبداء متعلقا بذلك الكلام والمفروض ان ذلك المبداء عين مبداء الترتيب فينا فيكون
ذلك الكلام هذا ما لنا وكذا الحال في كون هذا معلوما للغير حيث لو كان المبداء هو متحدين يلزم ان يكون
هذا منا هذا ما له فاذا عرفت فهذا الوجه قائم لمغايرة الكلام للعلم سواء كان فينا او في الواجب تع لان هذا
لان هذا معلوم له تع فلو كان المبداء متحدين يلزم ان يكون هذا ما له تع وهو فاسد ولذا عدل في انباء
المغايرة عما ذكر النفتازاني في شرح العقايد من ان الانسان قد يخبر عما لا يعلمه بل بعلم خلافه مع ان ذلك
انما يدل على المغايرة في شان المخلوق لا في شان الواجب تع وهو ظ وما قيل في وجه العدول من انه انما يدل
على مغايرتهما للعلم التصديقي لا لمطلق العلم على ما هو المطلوب فليس بشيء لان الكلام انما خارجي ولا بد له
من مؤثر والعلم التصوري لا اثر له وانما الاثر للخارجي للعلم الخارجي التصديقي فلذا خص النفتازاني في
البيان المذكور بالعلم التصديقي فالوجه في وجه العدول ما اشرنا اليه وما قيل من ان الرابطة بين
الترتيب في الخيال مع انها واقعة على العلم التصديقي فيكون العلم المذكور مبداء الكلام فليس بشيء لان الرابطة انما تدل
على الوقوع او اللاوقوع لا على العلم التصديقي على ان الرابطة عبارة عن الهيئة الحاصلة من الحركات لا عن الا
الالفاظ والكلام ان الكلام اثر خارجي ولا بد له من مؤثر ولا يكون ذلك علما وارادة وقدرة لتغايرها
للكلام والكلمات فيكون مبداها مغايرا لها ايضا ولنا زيادة تحقيق في المعالي هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام

فنقول كلام الله تع اي الكلام النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تع في علمه الازلي بصفة
التي هي مبداء تاليفها وهذه الصفة قديمة اي موجودة قائمة بذات الله تع وهو مراد المصنف من قوله هو صفة
واحدة بالذات متعددة بالتعلق بالاشياء وقد عرفت انهم يطلقون اسامي الآثار على المبادي مجازا
لعلاقة السببية والمسببية وتلك الكلمات المرتبة ايضا اي كالمبداء يجب وجودها العلمي ازلا بناء على المبداء

هذا الكلام
الاولية
هذا الكلام
هذا الكلام

الاول الواجب المبداء الآن المبداء موجود خارجي قائم بذات الله ع فحرف الصفات الحقيقيه فقد قال ره
وهذه الصفه قديمه والحكمات المرتبه المذكوره وجودها انما هو في نفس الامر وقد قال فيها ازليه او
ثابته في نفس الامر وان لم تكن موجوده خارجيه لكن تلك الحكمات المرتبه الازليه صادره عن الواجب ع
بالايجاب بسبب ذلك المبداء لا بسبب القدرة لانها انما تكون مبداء للحكمات الخارجيه لا للحكمات العلميه
وقد عرف مغايرة ذلك المبداء للعلم فتلك الحكمات الازليه حاصله في مرتبه ذلك المبداء القديم وانما
كان لقولهم ان يقولوا عدم ازليه تلك الحكمات اشار الى دفعه بقوله بل الحكمات اه يعني ان الحكمات الخارجيه
والكلام الخارجي وكسائر الممكنات الخارجيه موجوده ازليه بحسب وجودها العلمي فاطلاق الكلمات
التي رتبها الله ع بنفسه من غير واسطه فانها اولى بان تكون ازليه من غيرها اذ المبداء قديم فلا محاله يصدر
تلك الحكمات عن الواجب في الازل من غير وجود التفاوت بينها بحسب هذا الوجود حتى يلزم حدوثها وانما التفاوت
والترتيب بالنظر الى وجودها الخارجي ولا شك انه بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهو وان كان حادثا
لكنه بالنظر الى تلفظها لا الى ذواتها هذا ثم ان تلك الحكمات الازليه وان كانت مرتبه في الازل بصفته الازليه
لكن ذلك الترتيب الازلي ترتيب اجمالي كسائر الممكنات الازليه العلميه اذ لا موجود في الخارج حتى يكون الترتيب
المذكور على التفصيل فاندفع ما قيل انه تفرد بما يزري الانبياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها
وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه اجماليا وقد اجيب عنه بان هذا تخريج للمسئله على مذهب الاشعري
كما صرح به في الرسالة الحديثيه وما ذكرنا فيما سبق هو المختار عندنا فلا باس بمنافاة احدهما للامر وردا
وقد يقال ان مراد الشيخ من التخفيف دفع المفاسد التي اوردها المعلم على الاصحاب وذلك مشروط على القول بالوجود
الذهني ليكون ما تفوه به من الكلمات المرتبه في علمه ما هو هو وان اختلفا وجودا بان يكون وجود احدهما
علميا ووجود الآخر وجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلميه انشاء ما تفوه به وانشاءها لا انفسها
لا يندفع شيء من المفاسد والاشعري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه تخريج على مختار نفسه وان ذهب
الى ان مراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك الصفه الازليه انتهى وكلاهما ليسا بشيء اما الجواب فلان الشيخ صرح
بذلك في الرسالة الحديثيه بان ترتيب الكلمات الازليه اجمالي والاجمال في مثله هو المختار فيما سبق فلا منافاة
بينهما واما الرد فلان القول بالوجود الذهني او بالانشاء والانشاء انما يكون في الممكنات الخارجيه
في العلم الازلي كما اشار اليه فيما اورده بكلمة بل الحصر لا ضرر به والكلام ههنا في الكلمات التي رتبها
الله ع بنفسه بصفته الازليه فلا يجري فيها القول بالوجود الذهني والقول بالانشاء ازلا وجودها في الخارج
بعد ولو كان الامر كما فهمه لكان تلك الكلمات المرتبه الازليه هي الكلمات الصادره عنه تعالى في الازمنه الآتيه
وبطلانه واضح فالحق ان مراد الشيخ ان كلام النفسي هو الكلمات المرتبه في الازل ترتيبا اجماليا بصفته الازليه الفائته
بذاته وان مراد الشيخ من قوله كلامه منع واحد هو تلك الصفه الازليه لكن لما كانت تلك الصفه منضبطه بتلك
الكلمات

ترتيبه

جمهور الناظرين
المجيب هو المكفوف
المراد هو المتبدرم

وبطلانه من هذا التخفيف ان عامة ما تتكلم به تلك الكلمات
المرتبه الازليه حضوري كعلمه بصفاته
وذاته لا حصولي كعلمه بما سائر الممكنات
والكلمات الخارجيه فلا يجري القول
بالوجود الذهني او القول بالانشاء
في تلك الصفات المرتبه الازليه

الكلمات الازلية المرتبة بترتيب الله تع وكان ذلك كلاما حقيقة امكن اندراجه في قول الشيخ كلامه معنى قائم
بذات الله تع اذ لا شك في قيام تلك الكلمات العلمية كمبداها بذاته تع فالحق ان هذا تخريج للمسئلة على
مسلك الاشعري موافقا لما اختاره فيما سبق وهذا هو حاصل ما في الرسالة الجديدة وان لم يتفطن له الناظرون
فعلى هذا يقرب هذا الى ما ذكره المص من ان كلام الله تع شامل للفظ والمعنى جميعا عند الاشعري خلاف ما فهمه
الاصحاب وهو الظاهر عندي وان لم يرض به الشارح المحقق اذ لا يقول عاقل فضلا عن المص ان الالفاظ مع
سيلانها وترتيبها قديمة لانه سفسطة فالحق ان مراد المص ان اللفظ بحسب ترتيبه الازلي الاجمالي والمعنى
الذي هو مبدأ الترتيب قديم فنعم ما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل ههنا
ايضا في دفع لزوم تمايز الاشياء في الوجود العلمي لكون الكلمات الازلية مرتبة بان ذلك الترتيب انما هو باعتبار
ظهور هو وجودها الخارجي يعني انها لو وجدت في الخارج لكانت مترتبة لا انها بحسب الوجود العلمي مرتبة
حتى يلزم التمايز فيها ويكون مخالفا للتحقيق السابق انتهى لان ذلك نشأ من حمل ترتيب الكلمات الازلية على
الترتيب التفصيلي واني يكون ذلك على ان الترتيب الخارجي سواء ناش من القدرة والكلام في الترتيب الناشئ
من مبدأ الكلام وبالجملة فكلام الشارح غير محتاج الى مثل هذا التوجيه بل مراده ما بيناه والله اعلم بحقيقة الحال
وهذا الوجه سالم عما يلزم اه وما قيل من انه يرد عليه انه لم يكن صفة الكلام ما عدا صفة
العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون من
الصفات الحقيقية فقد غفل عما حققنا مراده لان تلك الصور العلمية عنده حاصلة بالصفة القائمة
بذاته وهي مبدأ لترتيب تلك الكلمات الازلية ولا يقول الشارح بانها صفة قائمة بذاته ثم انه لا شك ان ذلك
المبدأ مغاير للعلم وان كان تلك الكلمات الازلية صورا علمية وهذا واضح من تقريره وقد عرفت ان
قيام تلك الصور المرتبة بذاته تع لا يقتضي كونها صفة له تع غايته انها صدرت عن الواجب تع بتلك الصفة
القديمة فقيامها به تع كقيام سائر التعلقات الازلية مثل ما يلزم على المعتزلة من كون كلامه قائما
بغيره حيث اولوا كونه تع متكلما بكونه موجدا للكلام في الغير كاللوح والشجرة في تأويل قوله تع وكلم
الله موسى تكليما فخالفوا العرف واللغة في ذلك التأويل لانهما شاهدا صدق على ان المتكلم من
اتصف بالكلام لا من اوجده والاتصاف المذكور يقتضي ثبوت الكلام النفسي له اذ اللفظي حادث
وقائم بالغير فاندفع ما قيل المناسب ان يقول من عدم قيام كلامه تع بذاته تع بناء على حدوث اللفظي
وقيامه بغيره تع انتهى لانهم لا يعترفون بما عدا اللفظي الحادث وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي
الاشاعرة من ان الالفاظ اه وكلمة من بيان لما يلزم اه وكذا سابقه ولاحقه وانما قال على ما هو ظاهر
لما عرفت انهم انما ينكرون كون الالفاظ والحروف كلام الله تع بمعنى كونها صفة قائمة بذاته ولا ينكرون كونها
من تأليف الله تع وخلقه بحيث لا مدخل لاحد في ذلك فلا يلزم المفاسد التي رتبها المص عليهم ثم ان الشارح

خلخالي م

نقله الكلنبوي م

كلنبوي م

اشارة في البحث الرابع من المباحث الواردة على المصنف الى اندفاع تلك المفاسد عنهم بما يقرب الى ما اشرنا اليه
وما قيل في ادراج الظاهر اشارة الى ما يمكن توجيه كلامهم بحمله على مختارك بان يقال الاحكام المرتبة
في الكلام اللفظي تدل عقلا على الاحكام المرتبة في علم المتكلم وهي الكلام النفسي وهو الكلام في الحقيقة واما
اللفظي فانما يتصف بها دلالة عليه فليس مبنى بل فاسد لانه على هذا يكون تلك الاحكام
في علم الحكم صفة قائمة بذاته تع وقد عرفت انك لا ترضى به وليس ذلك مذهب الشيخ قطعا على ان الاحكام
المرتبة كيف تكون مدلولة للكلام اللفظي ولو دلالة عقلية مع ان كلامهم لا يساعد ذلك فالحق انه هذا ما
فالوجه في ادخال لفظ الظاهر ما اشرنا اليه وعلى ما اوّل المصنف كلام الشيخ الى قوله فانه يؤدي الى
مفسدة بسيطة ظاهرة اه قد عرفت اندفاعها على ما ذهب اليه المصنف اولا نسلك ان الالفاظ انما تدل في قبيل
الصور العلمية الحاصلة في المبدإ القائم بذاته تع والمصنف لا ينكر الترتيب الاجمالي فيها كما هو مقصود الشيخ
مما حققه والترتيب التفصيلي انما يكون في اللفظ الحادث وكان المعنى قديم قائم بذاته تع كذلك اللفظ
الذي هو قائم بذاته تع فالقران شامل لهما معا فيكون كلامه قائما بذاته تع ولا شك ان هذا المعنى شامل
لما هو من الصفات الحقيقية والمصنف يقول بان المجموع من اللفظ والمعنى من الصفات الحقيقية واطلاق الكلام
على كل منهما ثابت اما على اللفظ فظاهر واما على المعنى فبعلاقة التبيين والحق ان ما ذهب اليه الشيخ تفصيل
البلاء فان المتحدي به هو كلام الله تع حقيقة فان الموجود العلمي الحاصل من الصفة القديمة
متحد مع الموجود الخارجي بالذات وان اختلفا وجودا لا كما توهم من ان ذلك الموجود العلمي مبني على
ما هو التحقيق من ان الحاصل في الذهن عين الاشياء لا اشباحها بل لان ذلك الموجود العلمي الازلي
حصل في الاول من المبدإ القائم بذاته تع والموجود في الخارج عينه بالذات وما ذكر النوعي انما هو في سائر
الممكنات فيكون كفرا في حق القران بمعنى اذا كان الكلام النفسي عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تع
في الازل بصفة الازلية يكون الكلام اللفظي عينه حقيقة فانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تع كانكار كون
ديوان الحافظ كلام الحافظ فثبت يكون كفرا في حق القران قطعا فحاصل كلامه ان ما يلزم على منقدي
الاشاعرة من عدم تكفير من انكر كلامية ما بين الدفتين وعدم كون المتحدي بكلام الله تع حقيقة مع فساد
كل منهما لا يلزم علينا ما حققناه اذ المتحدي به هو كلام الله تع حقيقة فان الموجود العلمي الحاصل من الصفة القديمة
متحد مع الموجود الخارجي بالذات وان اختلفا وجودا لا كما توهم من ان ذلك الموجود العلمي مبني على
فقد انكر كلام الله تع حقيقة وان امكن اندفاع تلك المفاسد عن الاصحاب بما حققناه
البلاء في البحث الرابع فتامل على قوله فيكون كفرا من هذا يظهر ان هذا اللفظ الكلام مخيل كما اشار اليه في البحث الرابع
قال صاحب ان يقول هنا وذلك الانسان وغيره لانه ظاهر ان الكلام الفاظها لا معانيها وهو فاسد اذ
الكلام هنا فيما حققناه لا في مسلك الاصحاب كما لا يخفى على ذوي مسكة فتامل جاء في ذهنه وهو فاسد
ثم بني عليه وقال وما يقال من ان بحر نراه ح رحمه الله الصلوة بترجمة القران بالشعر اخر يدل على ان القران عبارة عن

عن المعاني

عن المعاني لقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران فمدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول انتهى ولم يشعر
ان هذا الكلام متعلق بمذهب الاصحاب على ما بين في اصول الفقه من ان اهل الاصول لكونهم باحثين عن الادلة
الادلة المثبتة للاحكام الشرعية فسروا القران بالنظم الدال على المعنى فورد عليهم التجويز المذكور واجابوا
عنه بالرجوع ولا تعلق له بمسلك الشارح بل على مسلكه يجوز الصلوة بترجمة القران بلسان اخر وقد قال
في الرسالة الجديدة بعد تقرير كلام ولما كان كلامه تع علمه تع واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه تع
اي الكلمات التي هي مؤلفة له تع بذاته في علمه القديم بغير واسطة واحدا مشتملا اقسامه من الكتب والصحف
باللغات المختلفة والاخبارات والانشائيات ثم قال ولما كان ازليا كلامه ازليا كان الخطاب موجها
الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال بالنسبة الى الزمان المقدر
والمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال
هذا كلامه مصرحا بما حققناه فليتأمل في هذا المقام الذي تحير فيه الافهام والحمد لله على نعمه الجسام قال المص
واسمائه تع توقيفية التوقيف جعل شخص واقفا وساكنا في مكان غير متجاوز عنه فالمراد ههنا
ان الشرع جعلنا واقفين على اطلاق ما ورد اطلاقه فيه غير متجاوزين عن اطلاق ما لم يرد اطلاقه عليه
وحاصله ان اطلاق الاسماء عليه محتاج الى ورود ذلك في الشرع فهذه المسئلة من حيث وجوب الاعتقاد
بورود التوقيف من جانب الشرع من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على اطلاق ما ورد في الشرع
وحرمة اطلاق ما لم يرد به الاذن الشرعي من مسائل الفقه فهي من المسائل المشتركة بين العلمين كمسئلة الامامة
ومسئلة المسح على الخفين ثم ان هذا التوقيف انما يكون بالشرع كما ان الحسن والقبح بالشرع وذلك التوقيف
الشرعي ثابت بالادلة الشرعية الدالة على كمال وجوب التعظيم له تع نعم غاية تلك الادلة الاجتهاد
في هذه المسئلة ولذا اختلفوا على اقاويل لكن المطلوب في مثلها الظن لا اليقين ولا شك ان الادلة
الدالة على وجوب كمال التعظيم له تع تفيد الظن بكون اطلاق الاسماء عليه تع توقيفية كما يدل عليه قول الاشعري
فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا قيل ولكون هذه المسئلة متعلقة بالاسماء لا بذات
المسمى ولا بصفاته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات اقول لا وجه لتخصيص الخاتمة بها بل اكثر ما ذكر بعدها
من قبيل الخاتمة لها على ان الاسماء اذا كانت عين المسمى ~~او لا عينه~~ او لا عينه ولا غيره لا يصح ان تكون خاتمة
وبالجملة فمقصوده بيان بعض عقايد الاشاعرة ايضا قال في شرح المواقف وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام
الموضوعة في اللغات مثل الاسم الله في اللغة العربية ومثل الاسماء خداي ويزدان ونكري في لغات العجم
اذ لا نزاع في اطلاقها عليه بل يصح الاطلاق ورد به الشرع الصريح كما في الاول اولا كالاسماء الواردة في لغات
العجم وانما صح الاطلاق المذكور لان اهل تلك اللغة اجمعوا على ذلك والاجماع من الادلة الشرعية قيل
وانما صح ذلك الاطلاق عند الاشعري لان واضع اللغات عنده هو الله تع فكان ذلك الاطلاق ثابت عنده شرعا

كلينوي

كلينوي

وكما لم يثبت كون واضع اللغات هو الله تع عند الغزالي خالفه ولم يجوز اطلاق الاسماء الاعلام عليه تع ما لم يرد
به اذن شرعي كما ستعرفه فعلى هذا يشكل اطلاق الاسماء الاعلام في اللغات العجمية عليه تع فلو بني الاطلاق المذكور
على اجماع اهل تلك اللغات يزول ذلك الاشكال اذا لم يكن اطلاقه موهما اه ولعل ذلك مراد المعتزلة ايضا
وان لم يصرحوا به قال في شرح المقاصد انما الخلاف ههنا فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه
ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا و
وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي رحمه وقال يجوز الاطلاق في الصفة دون الاسم انتهى فجعل القاضي مائلا الى مذهب
مذهب المعتزلة فمقتضاه كون القيد المذكور صريحا في مذهب المعتزلة دون القاضي رحمه الله سرعة ادراك
ما يراد عرضه اه اي سرعة ادراك المراد الذي اراد عرضه على السامع بعد تمام الكلام حال كون ذلك
الادراك قبل تمام الكلام الدال عليه على ما هو شان الفطانة فقولنا بعد تمام الكلام مأخوذ من العادة
اذ العرض في العادة ما بعد تمام الكلام وقولنا حال كون ذلك اه مأخوذ من السرعة وبالجملة فالفطانة عبارة
عن فهم مراد المتكلم من كلامه قبل عرضه وبيانه لان الطب علم مأخوذ من التجارب فلا بد فيه من العلم
والعمل ومن هنا جعل بعضهم عبارة عن مجموع العلم والعمل وان كان صح كونه عبارة عن العلم فقط هذا و
وههنا بحث وهو ان الكلام ههنا في عدم جواز اطلاق لفظ دل على معنى ثابت لله تع لكن كان اطلاقه عليه موهما لما يليق
بكبريائه وهذا وان كان موجودا في لفظ العارف لثبوت المعرفة لله تع مع ايهام الاطلاق النقص عليه تع
لكنه غير موجود في لفظ العاقل والفطن والطبيب لعدم ثبوت معنى كل واحد لله تع وجوابه ان كل واحد من هذه
الالفاظ باعتبار الاستعمال في معنى العلم ولو كان ذلك جزء معناه يصح ثبوته لله تع لكن باعتبار معناه
المتعارف لا يجوز الاطلاق لكونه موهما بما لا يليق بكبريائه كما قرره الشارح فاندفع ما قيل لم يظهر مما ذكره
صحة اطلاق الامثلة المذكورة على معنى يتصف الواجب تع به حتى يصح الاطلاق لان ذلك الاشعار
من قبيل الدليل الشرعي على صحة الاطلاق لان اجراء الصفة كما ورد في الشرع اخبار بثبوت مدلولها له تع
فليس فيه ح ما لا يليق بكبريائه والا لما ثبت له فيجوز الاطلاق عند ثبوت المدلول الا لمانع مثل الايهام بما لا يليق
بكبريائه فعلى هذا لا بد ان يحمل العلم في قوله علم اتصافه تع به على طريق التوصيف العلم اليقيني وهو ظاهر
بخلاف التسمية فانه تصرف اه ه خالف الامام الغزالي في هذا القسم الاشاعرة حيث جوزوا اطلاق الاسماء
الاعلام الموضوعة في اللغات بناء على ان ذلك اجماع منهم على ذلك الاطلاق وكفى ذلك دليلا شرعيا واما
في القسم الاول فقد خالف الاشعري فقط ووافق القاضي والمعتزلة قيل لعل النزاع في القسم الثاني مبني على ان وا
بينه وبين الاشعري مبني على ان واضع اللغات هو الله تع عند الاشعري وغيره عند الامام الغزالي ولا يخفى قصوره
فان الغزالي خالف في ذلك الاشاعرة والمعتزلة مع ان كثيرا منهم ذهبوا الى ان واضع اللغات غيره تع فالحق
ان النزاع بينه وبين الاشاعرة مبني على وان اتفاق اللغة في اطلاق الاسماء الاعلام عليه تع هل هو اجماع كاف في ذلك ام لا

والحق ان

وقد قال في شرح المقاصد ههنا قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع انتهى صح

ليوسف قره باغي

قره باغي

كلنبوي

والحق ان ذلك الاتفاق كاف في صحة الاطلاق لاسيما وقد انضم اليه اطلاق ما يرادفه في اللغة العربية
شرعا عليه مع قد قال الغزالي رحمه الله بس نبام اللهم الا ان يقال ان هذا لا يدفع الاشكال على اطلاق مثل
نقطه بزدان وتكرى فالحق مع الجمهور واما اطلاق لفظ واجب الوجود الا قوله فالظاهر انه
بطريق التوصيف الظاهر انه مما ذكره الغزالي وأما الجواب على رأي الاشعري فهو ان اطلاق مثل لفظ
واجب الوجود والصانع بالاجماع الذي هو في الاول لا شرعية على انه قبل ان ورد الشرع باطلاق اسم
بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه في تلك اللغة او في لغة اخرى وما يلزم معناه وان اورد عليه
ما يمكن اندفاعه قال المص والمعاد حق المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته العود بوجه ما
الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد
التفرق او الى التجوهر بعد الموت او الارواح الى الابدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني المحض على ما يراه
الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه في التجرد عن علاقة البدن او استعمال الالات او التبلبل
عما ابتليت به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وقال في شرح المواقف ما حاصله ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد
لا تزيد على خمسة الاول نفي المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين الثاني نفي النفس الناطقة الثاني
نفي المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث نفيهما معا وهو قول كثير من المتفلسفة
وكثير من الصوفية والرابع عدم نفي شئ منهما وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف
في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس ولنا تفصيل متعلق به اوردناه في المعالي اذ هو اما في
المعاد الجسماني فقط كما هو قول اكثر المتكلمين النافين للتجرد للنفس الناطقة الزاعمين ان الروح عبارة
عن اجزاء لطيفة سارية في البدن كسريان الماء الورد في الورد او الجسماني مع الروحاني كما ذهب اليه كثير
من المحققين وقد المنصوفة القائلين بتجرد النفس الناطقة لا الروحاني فقط كما ذهب اليه الفلاسفة الالهيون
فالحصر في قوله اذ هو اما ذكره حصرا اضافيا بالنسبة الى الروحاني فقط والمعنى ما يجب اعتقاده به هو المعاد الجسماني
فقط او مع الروحاني لا الروحاني فقط فلا ينافي وجود ما يجب اعتقاده غير ذلك والتبس في البعض انه لفظ
جعل الحصر اضافيا ثم قال اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع
هو الجسماني لا الروحاني وانا عجم منهما انهم فان كان مراده جعل الحصر اضافيا بالنسبة الى الروحاني كما هو ظاهر
كلامه فالظاهر ان يقول في المعنى ما يجب الاعتقاد هو الجسماني لا الروحاني فلا بناء هذا وجوب الاعتقاد
للجسماني مع الروحاني فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع هو الجسماني سواء كان مع الروحاني اولا وعلى ما
يكون الحصر حقيقيا فيكون بيان انه محصور صوابا بمذهب جمهور المتكلمين هذا ثم ان ما اشرنا اليه من كون الحصر
اضافيا مما نشاة مع هذا فائدة والا فلو كان تفسيرك عاما للنفي بين كما اشرنا اليه كان الحصر المذكور
حقيقيا فافهم وباجماع اهل الملل الثلث اليهود والنصارى وانعم لاجل انهم اهل الكتاب قيد

المسئول اورد

نفيه التفاتا الى
في شرح المقاصد
واورد عليه م

وهذا للتجوهر بعد تجلوبيب ابدانهم ح
فالمراد بالماء الورد في الورد ح
سببا بان الروح الانساني اجزاء لطيفة سارية في البدن

كالمعاد الجسماني مع الروحاني م
كما يندرج م

فقط الجسماني مع الروحاني فقط
راي المعاد الجسماني مع ان
والحق ان تفسيرك ان كان متبادرا في المعاد الذهني
كان سببا ان ظاهر منتفيا العدم فلا ينفي الانحصار
كما منها مع انه قد ينتفي المتبادر
على مذهب جمهور المتكلمين كما هو ضح الفاضل المحشي

اجماعهم عقلا على ان سائر الكتب الالهية منبئة للمعاد الجسماني الا حيل الاستدلال باجماعهم على ذلك
حتى يرد عليه ان شهادة الكفرة غير مقبولة مع ان ذلك لغاية كثرتهم لا يخلو عن التأييد على ان اجماعهم
ناش من اجماع انبيائهم على ذلك فالحق انه لا بأس بهذا الاستدلال باجماعهم على ذلك فتأمل لما هنالك ١١
واداه بعظم قد رم يرم بالكسر من حد رباب ضرب يضرب وبلى يبلى من باب علم يعلم فقوله وبلى عطف
بقوله رم فقتنا اى فرقه من انتفت وهو التفريق ولعله سبحانه بين اصبعه وجعله غبارا وقوله انى
الله بهم اى نقل احيائه بعد هذا والمهيمن للانشاء والتربيخي اى لا ينبغي ان يكون هذا وجعلها للشيخ بعيد
وهذا اى النقول المذكورة مما يقطع عرق التأويل بل الابية الكبرية قاطعة لذلك قطعا بحيث
لا مجال للتأويل فيه بوجه لا سيما وقد سأل الله تعالى برهانا فاجتبا على ذلك حيث قال وهو بكل خلق عليم ١١
ولذا كان يطلق نظر الفارابي المشهور والمعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية يقول بالبت هذا العالم الزماني
يعني المعلم الاول ارسطو وقف على هذا الاساس الجليل حتى اعلم ما يقول كذا في بعض الحواشي البيضاوية وبعد
وتفصيل هذا مقام اعد له فليطلب منه ولا التفات للجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة
من قدم الافلاك بموادها وصورها وانسانها وقدم العناصر بموادها وصورها وقدم الموالد الثلثة اى
اى النباتات والمعادن والحيوانات بانواعها اذ على هذا يكون نوع الانسان مثلا قديما والاشخاص حادثة
وانسخاصه غير متناهية ولو متعاقبة وقد برهن في الحكمة ان النفوس الناطقة حادثة بحدوث الابدان
فتكون غير متناهية بالعدد فيندعي حشرها اى تلك النفوس ابدانا غير متناهية وامكنه غير متناهية ولو كان
ذلك الحشر على سبيل التعاقب فيلزم عدم تناهي الابعاد وهو بط بالبراهين هذا وقد بقي ذلك على مذهب ارسطو
من حدوث النفوس الحادثة بحدوث الابدان لكونه مختارا عند المحققين واما على ما ذهب اليه افلاطون من قدم النفوس
وتناهيها فيلزم هذا المحذور ايضا لانها وان كانت متناهية عددا لكن لعدمها لا بد لها من الازل من التعلق
بالابدان لاستحالة عدم تعلقها بها وذلك التعلق انما يكون على طريق التناسخ والا انتفى من التعلق فيبدن الى
التعلق ببدن فيكون حشرها جميعا مستدعيا لابدان غير متناهية وامكنه غير متناهية مع فساد لزمها
وهو تعلق واحد من تلك النفوس المتناهية بابدان غير متناهية وهو بط وقد اشار الله تعالى في اول الكتاب الى ان
فضل الحدوث الزماني عن افلاطون مخالف لما نقل عنه من قدم النفوس والبعد المجرد بمعنى انه يلزم من القول بكل منهما
القول بقدم العالم وانما لم يشر الله تعالى ههنا الى مذهب افلاطون لبطلانه وضعفه لاتحاد التقريبي في لزوم عدم
تناهي الابعاد على تقدير القول بالحشر الجسماني ثم ان هذا المحذور لازم لكلا المذهبين على تقدير القول
بالحشر الجسماني سواء ثبت قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه او لم يثبت مع ان في صون الحشر الجسماني يلزم
عدم القول المذكور قطعا من قال بعد كلمات وهيئة فالوجدان يكذبه ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تناهي
الكفرة المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على انفتاح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه فهو غافل عما حققنا

وما توفيقي

وما يؤول فخلف فروجوب فظهر مما حققناه ثم آقول وكذا لا يمكن الجمع بين القول بكون الواجب مرجحا لافعاله وبين الحشر الجسماني لان الايجاب في افعاله يستلزم قدم العالم فهذا مندرج فيما ذكرناه ولذا تركه فلكن بقي انه هل يمكن الجمع بين القول بكون الواجب موجبا بالذات العرش والكرسي فقط كما نقل ذلك عن كثير من المتصوفة وبين الحشر الجسماني والظاهر امكان الجمع بينهما اذ لا يلزم من قدم العرش والكرسي قدم سائر الافلاك فضلا عن العناصر فلا يلزم من الحشر الجسماني المحذور اصلا وقد بسطنا ما يتعلق بذلك

باعادة البدن المعدوم بعينه وذلك واعادته يستلزم اعادة الروح الذي هو عبارة عن الاجزاء اللطيفة السارية في البدن كما هو رأي جمهور المتكلمين فلا حاجة الى ان يقول باعادة الشخص المعدوم ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين بل في هذا التخصيص ميل الى ان المعاد هو البدن فقط واما الروح فيعاد تعلقها كما هو المذهب عند كثير من المحققين الذاهبين الى تجرد النفوس الناطقة وهو الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم بعينه مع انهم لا ينفون سعة والنسا سنجي المنكرون للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني لكنهم ينكرون اعادة المعدوم بعينه حيث قالوا لم يجز اعادة المعدوم بعينه لم يبق فرق بين المبدأ والمعاد وايضا لم يلزم صدق المتغايرين اي المبدأ والمعاد عليه ويلزم انسحاب الزمان على ما في التجريد لان ذلك البرهان مبني على كون الوقت من المشخصات على ما فصله الشارح الجديد واصر برهانهم المبني على كون الوقت من المشخصات ما قالوا ان اعيد الوقت الاول فهو مبدأ والا فالمعاد والاقل اعادة بعينه لان الوقت من جملة المشخصات هذا وبالجملة ففي هذا التمهيد رد لاشكال هذا البراهين

واما اذا عدم اه يعني انه اذا عدم ذلك الموجود في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم التحكم في الحكم بان هذا الموجود الثاني هو عين الموجود السابق لا موجود اخر مثله بناء على ان هويته وذاته التي لم يبق هنا شيء من الموضوع والمشخصات فكيف يصح

نسبة ابن سينا الى الالحاد

نسبة ابن سينا الى الالحاد

الحكم بان الثاني عين الاول لان صحة الحكم المذكور مبني على بقاء الاول هوية او ذاتا والغرض انه لم يبق شيء
منهما ولا يضاح هذا المعنى قال فليكن الموجود السابق ا اي زيد مثلا قبل موته وليكن المعاد الذي حدث
ب اي زيد المحدث بعد موته في المثال المذكور وليكن المحدث الجديد ج وهو في المثال عمرو الحادث بعد موت
زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته في جميع المشخصات والعوارض ولذا قال في الحدوث والموضوع
والزمان وغير ذلك من المشخصات المميزة لهما عن غيرهما سوى الموجود الاول وانما قال والزمان لان المشاركة
في الحدوث يستلزم المشاركة في زمان ذلك الحدوث ضرورة انه لو كان ذلك المحدث الجديد موجودا في زمان
الموجود الاول واستمر ذلك الى زمان الموجود الثاني لم يكن ذلك المحدث الثالث مشاركا للموجود الثاني
في الزمان الحدوث بل هو ممتاز عنه ثانيا كما امتاز عنه اولا فلا بد ان يكون المحدث الثالث مشاركا للمحدث
الثاني في الزمان حتى يتم البرهان فليس هذا مبنيا على كون الوقت من المشخصات حتى يكون هذا الكلام من الشيخ مخالفا
لما سبق منه انفا كما توهم ثم انه لما كان المراد من الزمان المذكور زمان الحدوث فلا بد ان يكون حدوث الثالث
مع حدوث ما فرض معادا لا قبله ولا بعده اذ التخالف المذكور يمنع المماثلة المفروضة على انه لا باس في التزام ان
ان زمان الحدوث مشخص خارجي كما اشار اليه الخيالي ههنا لاتحاده اي المحدث الثالث مع المعاد المفروض
وفي بعض النسخ لاتحادهما اي المحدث الثالث والمحدث الثاني من كل وجه بحيث لا يتمايزان الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج
في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه بان يكون مبدأ لب دون ج لانه لما كان الثالث والثاني متشابهين من كل وجه
كان نسبة ا كائنة الى امرين متشابهين من كل وجه لا يتخالفان الا في النسبة التي ننظر فيها جوابا عمن قال هل
يمكن ان يختلف النسبة اي نسبة ا فيهما اي في ب وج او لا تختلف ثم يجزم بانهما اي ب وج اذا لم يختلفا في العوارض
والمشخصات لا يختلف النسبة فيهما فالى ايهما يكون ا منسوبا يلزم التحكم اذ ليس جعل تلك النسبة لاحدهما
اولى في نفس الامر من جعلها للاخر واذا انتفى الاولوية كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الاخر
تحكما ولو كان ذلك الحكم من المبادي العالية واذا كان ذلك الحكم المذكور تحكما يلزم ان لا يختلف النسبة فيهما
قطعا واذ لو اختلف النسبة فيهما لا يكون الحكم المذكور تحكما وهو مح وقد عرفت انه تحكم لمساواتهما في جميع
العوارض والحاصل ان المشابهة بين ب وج من كل وجه تستلزم ~~انتفاء الاولوية المستلزم للتحكم المستلزم~~
~~لعدم اختلاف النسبة~~ عدم اختلاف النسبة والا لزم التحكم لعدم الاولوية هنا فاذا انتفى الاولوية يلزم التحكم
عند اختلاف النسبة فلا بد من عدم اختلاف النسبة حتى لا يلزم التحكم فالانشاء المذكور في قوله الا في النسبة
من قبيل ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب والمعنى لا عيب فيهم سوى فلول سيوفهم من قراع
الكتائب وذلك ليس بعيب بل غاية كمال ويقال لمثله تاكيد المدح بما يشبه الذم فالمعنى ههنا ان ذينك الامرين
متشابهان من كل وجه لا يتخالفان الا في النسبة مع ان الاختلاف في النسبة ههنا لكونه مستلزما للتحكم الناشئ
من انتفاء الاولوية غير متصور قطعا ففيه مبالغة في اتحاد ذينك الامرين هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام فان قيل

كمفوء

كما ظن

انما هو

انما هو اي اولى لب دون ج اه معارضة لقوله فليس ان يجعل لاحدهما اه وقوله فهو نفس هذه النسبة
جواب عنه بان هذا الدليل عين الدعوى ولا شك ان اخذ المطلوب في بيان نفسه مصادرة على المطلوب
مع ان للخصم ح ان يعارض ويقول بل هو اولى لج لانه انما يكون لج ولا يكون لب وان كان ذلك معارضة
بالفاسد على الفاسد لكن لما كان لمانع ان يمنع عدم الاولوية لب بناء على تقرر الذوات في نفسها كما ذهب اليه
المعتزلة ومن تبعهم فح يقول لا نم ان جعل لب لا يكون اولى كيف وذات ا متقرر في نفسه وان كان
معدوما في الخارج فح يكون جعله لب اولى اشار الى الجواب عنه بقوله بل هو اذا صح اه وحاصله ان المعارضة
المذكورة غير واردة مندفعة قطعا بل الوارد عليه المنع المذكور اذا صح مذهب من يقول بتقرر الذوات اه
اذ يمكن ح ان يقال بالاعادة الى ان يبطل تلك الاعادة من وجوه اخرى او يبطل مذهب الخصم من وجوه اخرى
واما اذا لم يصح مذهب الخصم ولم يجعل في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له
الوجود السابق دون الاخر فلا محالة يلزم التحكم في الجعل المذكور فتلخيص الدليل انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه
لجاز اعادته مع مثله من الحادث المستانف من كل وجه واللازم باطل هذا لان المتماثلين اما ان يكون احدهما
معادا دون الاخر وهو بط مستلزم للتحكم الباطل على ما فصله واما ان يكون كل منهما معادا وهو بط مستلزم لا
لاتحاد الاثنين مع انه خلاف المفروض ايضا واما ان لا يكون شيء منهما معادا وهو ايضا بط مستلزم لخلاف المفروض
هذا واعلم ان اخذ الحادث المستانف في هذا البرهان انما هو لايضاح ان الثاني لا يكون معادا بسبب انتفاء
الذات في حال العدم كما كان الذات معدوما قبل حدوث الحادث المستانف فكما ان الذات فيه معدوم قبل
حدوثه كذلك الذات في الثاني معدوم حال العدم فلما كان الذات معدوما حال العدم في كل منهما يلزم التحكم
في النسبة قطعا فالمقصود من اخذ الثالث انما هو لافادة ان هذا البرهان مبني على بطلان تقرر الذوات
كما يقتضيه تقريراته وان انجر آخرا الى توسيع الدائرة وللاشارة اليه ترك الامر الثالث وقرر المقصود
من البرهان بقوله واذا كان المحمولان اه وحاصله انه لو جاز اعادة المعدوم لحصل ههنا قضيتان هذا مبدأ
وهذا معاد ولا شك ان الموضوع في كل منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر الموضوع في مثله بحسب الوجود
او بحسب الذات كان هناك شيئان بحسب الاعتبارين الناشئين من المحمولين فعلى هذا يجوز اعادة
المعدوم لبقاء ذاته الى وقت الاعادة وان عدم وجوده الخارجي واما اذا عدم ذاته كما عدم وجوده الخارجي
كما هو التحقيق من بطلان تقرر الاشياء في انفسها فلا يبقى هناك الا الاثنينية الصرفة فيكون الموجود ثانيا غير
الموجود اولا فلا اعادة قطعا فتلخيص الدليل ح انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لكان الثاني عين الاول واللازم
بط قطعا لانهما امران متباينان وكل منهما من كتم العدم قطعا فظهر من هذا ان من جعل التعرض بالمحدث الجديد
من مقتضيات التحكم ولم يرض بكون اخذه للايضاح وجعل كلام التعليقات دليلا لهذا المطلب الدليل

مثل زيد قائم وزيد قاعد

الجاعل هو الكلي

الاول

من اول الكلام الى قوله واذا كان المحو لان اه والدليل الثاني من هذا الكلام الى اخره لم يصب في فهم مراد الشيخ فتدبر
قوله ظاهر لانه وان كان ذلك ظاهرا كلامه لكن بعد التأمل يظهر ان مقصوده من قوله واذا كان
المحو لان اه تخطئة ما قرره سابقا وبيان مبناه على ما حققناه فلا وجه لجعل دليله مستقلا غير ما سبق
بل هو الدليل في الحقيقة على ذلك المدعى واخذ الحادث المتأنف سابقا انما هو لاضمام المقصود الاخيري
انه لو كانت ذوات الاشياء متقررة لم يثبت ذلك الحكم للمدعي فظهر ان مدار الدليل ههنا انما هو قوله واذا
واذا كان المحو لان اه ويدل على ما قررناه ما قاله الشارح في صدر كلامه في بيان محصل هذا الدليل ان العدم عبارة عن
عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موجودا معروضا للوجود والعدم شيئا واحدا لتعدد الذات
حال العدم فما مناط العود عين المتأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا فهو حين الذات
حال العدم فهو باطل فان الباطل لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو حين النسبة التي وقع النظر
في امكانها وذلك غير منصور عند فقد الاستمرار لانه يوجب الا تنبثة الصرفة انتهى فهذا صريح فيما حققناه
وليس المقصود فيما نقل تقليبه بل بيان ان ذلك مقتضى كلام الشيخ على ما يتبادر الى الفهم السليم لا بقاء انما تأمل ولا فاجيد زاده
الذي يظهر في تقرير الشارح ان المراد بالمحو لين هو الوجود والعدم مع انك جعلتهما حينين عين الوجود والا
السابق والوجود اللاحق كما هو مقتضى المقام والبرهان لانا نقول هذا وهم او هو تقرير الشارح لكن مراده ذلك
ثم العدم هو العدم بعد البداءة والعاد الذي كان المحو عنه هو المحو الاول وعلى الله التكلان ثم اعلم ان
المتأخرين قرروا هذا البرهان بما زعموا ان هذا الاستدلال البرهاني استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم
على المعدوم بصحة العود بناء على ان المعدوم لا هوية له وقرروه هكذا لو جاز اعادة المعدوم لصح الحكم
عليه بصحة العود واللازم بط اذ المعدوم لا هوية له فيمتنع الاشارة اليه فيمتنع الحكم عليه بصحة العود ثم اوردوا
عليه المعارضة والنقض والمنع اما الاول فبان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود
بط اذ المعدوم لا هوية له فيمتنع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه واما الثاني فبان يقال ما ذكرتم في الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج لا يصح عليه الحكم بالاحكام الصحيحة
الطائفة لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك واما الثالث فبان يقال لا نسلم انه لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم الملازمة فبطلان اللازم ممنوع اذ الهوية الذهنية تكفي
في الاشارة العقلية ولا يحتاج تلك الاشارة الى الهوية الخارجية ولما جعلت المحقق خلاصة الدليل المذكور
هكذا لو جاز اعادة المعدوم بعينه لكان ما فرضناه معادا غير معاد بل هو ايجاد جديد لبطلان هويته الاول
وفقد ذاته حال العدم لم يرد كما حققناه لم يرد عليه المعارضة والنقض المذكوران الا المنع الذي اوردوه
على التقرير المذكور كما اشار اليه بقوله وربما يحتاج اه فاعلم هذا المقام وربما يحتاج الاوهام انه اذا انعدم
في الخارج

ع الخارج اه ابراد على الدليل المذكور بانا لانم ان فقدان الذات واستمرار ذلك الفقدان يوجب الانتباه
التصرف ويمنع صحة الاعادة وانما يلزم ذلك اذا لم يكن له وجود فى نفس الامر فى ضمن وجوده الذهنى المستمر
الى زمان الاعادة وهو ممنوع بل له وجود فى نفس الامر فى ضمن وجود الذهن بحيث يستحفظ به وحدته
الشخصية وتبقى هويته فى نفس الامر كما تستحفظ لو كان ثابتا فى الخارج منقطع الوجود الخارجى فى
ح حكم العدم على ما زعمه المعتزلة واذا كانت وحدته الشخصية محفوظة فى نفس الامر ولو بحسب وجوده الذهنى
فلا يلزم الانتباه التصرف المنافية لصحة الاعادة كما ذكر اخرا ولا التحكم الموضح للزوم بقاء الانتباه التصرف
كما ذكر اولا هذا ووجه التفصى عنه ان الموجود فى الذهن اه اقول الظاهر ان هذا جواب بابطال
السند الذى هو جواز الحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهنى وحاصله ان وحدته الشخصية
غير محفوظة فى الذهن لان الهوية الذهنية انما تكون موجودة بمشخصاتها الذهنية وظاهر ان تلك الهوية
بتلك المشخصات ليست هوية خارجية بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها يعنى انها بعد
التجريد عنها عين الهوية الخارجية لا عينها مطلقا بالفعل لان ذلك خلاف الواقع هذا وأورد عليه ان غاية
ذلك التجريد عدم اعتبارها لا جعلها خالية عنها فى الواقع ومن البين انه لا يلزم من عدم اعتبارها اعتبار
فصلها عن عدمها فى الواقع فلم تنتف الحفاظ الوحدة الشخصية فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى وان
اراد ان الوحدة المحفوظة فى ضمن الوجود الذهنى وحدة نوعية لا شخصية كما وجه به بعضهم فيرد عليه
انه لو صح ذلك لم يصح نقسيمهم الصور العقلية الى الكلى والجزئى وهو ظاهر البطلان ولهذا اعترض بعض
المتأخرين على حاشية التجريد وتبعه المولى ميرزا جان الشيرازى بان كون الموجود شخصا ذهنيا محفوظا
بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها عين الشخص الخارجى لا ينفى كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن
موجودا فى الذهن ومحفوظا فيه بتلك العوارض فلا يليق الدفاع الوحدة الشخصية فى الذهن
بهذا الكلام واجيب عنه بان معنى قولهم واتحادها مع الموجود الخارجى او اتحاد تلك الهوية الذهنية
مع الوجود الخارجى المجرد عن المشخصات الخارجية اذ الموجود الخارجى انما يحصل هويته بعد تجريد عن تلك
المشخصات الخارجية فحين حصل فى الذهن يحصل تلك الهوية هوية شخصية ذهنية فالمحصل
فى الذهن انما هو الهوية المجردة عن المشخصات الخارجية فبعد التجريد عن تلك الهوية يكون وحدته الشخصية محفوظة فى الذهن ورد بان
الهوية الخارجية عن ذوات العوارض الخارجية لا ينافى كون صور تلك العوارض الخارجية واخذ الشخص
بحسب وجودها الذهنى وقد قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك فى الحفاظ الصور الخيالية بعد
غيبة المحسوس عن الحس وبالجملة فالتجريد عن ذوات العوارض لا ينافى حصول صورها واخذ الشخص
فى الذهن والانحفاظ مكابرة وآن اراد التجريد عن صور العوارض ايضا بمعنى فى الذهن ما هيئة كلية فهو مع كونه مخالفا
لما اتفقوا عليه من تقسيمهم الصور العقلية الى الكلى والجزئى يرد عليه الاعتراض بالصور الخيالية والوهمية فانها

الوارد هو الشيخ الشيرازى

وهو الولد الاكبر لصدر الدين الشيرازى وجعله جدا باعتبار

الصدر الشيرازى

المجيب هو الخفرى

فى الذهن

المراد هو الشيخ

جزئيات علما ما صرحوا به ولما يتم هذا الجواب اعني الجواب بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ الوجود
الشخصي بحسب الوجود الذهني قال المولى ميرزا جان الشيرازي بل الحق في الجواب عن المحاذير المذكورة ان يقال
الحكم بالاباء في الخارج هو ما كان في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمرار في الخارج فلا ينفع كونها
في الذهن محفوظة فقد الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بالاباء كان في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون
الذات مفقودة في الخارج انتهى فقد اجاب بانبات الممنوع اعني لزوم الاتنبيه الصرفة مع انحفاظ وجود
الشخصي بحسب الوجود الذهني وحاصله ان المراد من الاتنبيه الصرفة اللازمة ما هو بحسب الواقع والخارج
وذلك ثابت مع انحفاظ وجود الشخصي في الذهن فالاستشهاد المذكور لا نفع له ههنا وقد بني ذلك على ما
ان القضايا التي تمثل قولنا هذا مبدأ وهذا معاد قضايا خارجية ومرجيات شخصية بنوا فيها على
وجود الموضوع في الخارج لا ذهنيات فلا بد من انحفاظ وجودها في الخارج ولا يكفي انحفاظ وجودها في الذهن
وهو الظاهر من تعبير الشيخ آخرا وان كفى في وقع التحكم انحفاظ وجود الشخصي ذهنيا هذا هو مقصود
المولى المذكور فلا يمكن حمل جواب الشيخ ههنا على ما ذكره المولى المذكور بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود
الخارجي فانما يكفي انحفاظ وجود الشخصي في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كان الوجود الذهني بشخصها
الذهنية عين الموجود الخارجي مطلقا وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل
بل بالقوة وانما تصير بالفعل باعتبار الشخصات الخارجية وهذا لا يوافق لزيادة قوله بالفعل هذا ما ذكره الناظرون
ونحن نقول الذي يستفاد من سوق البرهان المذكور اولا واخرا انما هو لزوم الاتنبيه الصرفة المنافية لصحة
الاعادة لفقد الذات واستمراره وانه لو كان موجودا لذلك الذات ثبوت في حد ذاته لم يلزم التحكم
ولا الاتنبيه الصرفة ولذلك بنى الشيخ اتمام البرهان على بطلان مذهب من يقول بتقرر الاشياء في انفسها
وانكار هذا من سوق البرهان مكابرة واذا عرفت هذا فالجواب الذي جزم به المولى ميرزا جان من طرف الشيخ من
ان مراده لزوم الاتنبيه الصرفة الخارجية المنافية لصحة الاعادة في الوجود الخارجي توجيه بما لا يرضى به الشيخ بل مراده
لزوم الاتنبيه الصرفة في حد ذاته المنافية لصحة الاعادة في المحل في هذا الوجود بس الا ومن هذا ظهر ان ينطبق
جواب الشيخ ههنا على ما ذكره المولى المذكور بالتوجيه السابق كما صدر عن بعضهم ليس على ما ينبغي فالحق ان مراد
الشيخ ههنا ان جواب الشيخ ههنا هو ابطال السند الذي هو جواز انحفاظ الوجود الشخصي بحسب الوجود الذهني
على ان يكون مفهوم قوله واتحادها اه واتحادها مع الوجود الخارجي المجرد عن الشخصات الخارجية ولا شك في ان
الشخصية غير منحفظة بحسب الوجود الذهني ولا يرد الصور الخيالية والوجه الجزئية ان تمام الكلام ههنا في الاعادة
بحسب نفس الامر وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ ذاته في نفس الامر وعند المعيد الموجد هو الذي كان
علة مشخصاتها غير الحواس والآلات فتدبر الباحث التي ذكرناها على جواب الشيخ وهذا مع ما قبل هذا فان الموجود
في الذهن فيما نحن فيه هو الموجود في علم الله تع فيجوز ان يكفي انحفاظ الوجود بحسب الوجود في علمه تع كما كان يكفي

انحفاظها

فيه رد للمحشي حيث زعم ان عدم انحفاظ وحدة الشخصية الذهنية
الخارجية مع انحفاظ وحدته الشخصية الصرفة وبالعكس يوجب لزوم الاتنبيه الصرفة وبالتالي
كان في وقع التحكم عند الدليل الاول قبل الشارح وبالتالي عدم الجواب عن كلام المستشكل الذي منع على زعمه هذا
وهذا كله زعم واحد واخر كلامه ينبي لما قرن
فالحق انه وبالله التوفيق

هذا مبني على زعم الناظرين ورد وهما معا

على جواب الشيخ عبد الحق السابق
السابق عنه تكلم في هذا المقام

هذا مبني على زعم

وفي البيان ان المحفوظ في علم الله هو الوحي الذي هو في العدم

بحسب الثبوت في العدم فلا نسلم امتناعه لشيخ ولعل هذا امر بالتأمل والحاصل ان حمل جوابه على ما حملا
المولى مير زاجان يأبى عنه سوق البرهان المذكور قطعا وآن حمل على ما هو المتبادر منه كما قررناه لا يدفع
السؤال المذكور اذ المحفوظ الوحي في ذاته يكفي في صحة الاعادة كما كان الثبوت في العدم كافيا في ذلك
كما قرن المانع هذا وانما قلنا المقصود في البرهان اثبات الانتباه الصرفة المنافية لصحة الاعادة في كلا الوجودين
ومقصود القوم ههنا هو اثبات صحة الاعادة في كلا الوجودين كما اشار شارح المقاصد ههنا وعندنا ان
ان التميز والثبوت عند العقل كافيان في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له
في الخارج وما يقال ان المقضي يكون ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن
ليس بشيء لانا نأخذ المقضي مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه
المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم
معناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج
يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد الى غير ذلك من الحكم
على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم هذا كلامه وهو صريح فيما حققناه فتدبر مرادك وفي تزييف الجواب
الذي جوبه المولى الشيرازي بعد جوابك بعد هذا غير دافع للتمحل المذكور كما اشرنا اليه وهو ظاهر
في شرح المقاصد بعضه فلبسامحة هذا المقام اذ قد خفي مرادك على الافهام والحمد لله المفضل المنعام

وايضا كما ان المعدوم اه جواب اخر اما بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ وحدته الشخصية بناء على
ان ذلك المعدوم المستأنف للبدء الوجود في كون كل منها قابلة للوجود فيكون ذلك المعدوم الموجود
الموجود في الذهن كذلك قابلة للابتداء والاعادة فلو بنينا صحة الاعادة والا لزم التحكم وآما بابطال
المنوع الذي هو عدم صحة الاعادة وان جاز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني لانه مع ذلك
ذلك المعدوم وان كان ذلك المعدوم موجودا في الذهن لكنه قبل الاتصاف بالوجود موجود في الذهن
ايضا فنسبة المعاد الموجود الى الثاني ليس اولى من نسبته الى المبتدأ المفروض وجوده فلو جاز اعادة المعدوم
بعينه لزم صحة عدد الانتباه الصرفة المنافية لصحة الاعادة والا لزم التحكم وهذا الخبر هو الذي
فطن له هذا ان اخذ الشيخ في الدليل المثل المستأنف انما هو لايضاح لزوم عدم صحة الاعادة كما خفيا
هنالك وتصدد وفطن ايضا ان هذا الجواب دافع للمنع المذكور دون الجواب الاول كما اشرنا اليه هناك وقبل
فان صور المعدوم السابق مرتسمة في القوى المتخيلة للافلاك عند الفلاسفة فله صورة خيالية جزئية
بعد فنائه بخلاف المستأنف الموجود اولا لان صورته في جميع الاذهان معدومة العالمة فلا يكون نسبة المعاد
الى كل منهما بل يكون نسبته الى المعدوم بعد الوجود اولى فنسبته الى المستأنف فينتفي الاعادة فندفع بان التحكم
في امكان الاعادة للمبادي العالمة المبرأة عن الحواس والالات المختص علومهم بالكليات فكذا الصور التي

وفي البيان ان المحفوظ في علم الله هو الوحي الذي هو في العدم

على انه يمكن ان يقال ان هذا جواب بتقدير تسليم
السابق الى دليل آخر فان قيل لو صح اعادة المعدوم
المعدوم لزم الترجيح بلا مرجح واللازم بطل فكذا الملزوم
بيان الملزوم انا نقطع ان الموجود اثنا في نسبته الى المعدوم
ثانيا والى المعدوم اولا منسا وبان قال آيها ايتها
يلزم التحكم فلا اعادة فكذا نكونه بعيدا حققناه
على ابطال السند او على اثبات المقدمة المنوعة هذا

كليتان عندهم فالى ايهما تعلق الايجاد يكون مبتدأ لا معادا نعم يتم ذلك على رأى المتكلمين القائلين بان الله تع
بان الله تع يعلم الكليات والجزئيات على وجه جزئي يتعلق صفة السمع والبصر بها اذ على هذا يكون علمه تع بالمعدوم
بالمعدوم السابق علما جزئيا وعلمه تع بالمستأنف قبل وجوده علما كليا ولا شك ان العلم الجزئي لكونه حاويا
للعلم الكلي ارجح حسب ارجح واكشف من العلم الكلي فقط فيكون نسبة الموجود الثاني الى المعدوم السابق اولى
من نسبته الى المستأنف فيكون معادا لا مبتدأ فظهر متانة هذا الجواب بالنظر الى الجواب السابق ثم لا يخفى ان هذا
انما هو على مذهب جمهور المتكلمين القائلين بان للعلم نوعين من التعلق وعلى مذهب الاشاعرة ايضا من ان الموجود
بعد كونه معلوما له تع في الازل يكون عند وجوده مسموعا له بصفة السمع ومبصرا له بصفة البصر فيحصل
له الانكشاف الاكمل على اختلافهم في صفة السمع والبصر واما على ما حققه بعض المحققين من ان علمه تع متعال عن الزمان
وان جميع الاشياء حاضر عنده تع وليس في علمه كائن وسيكون وما كان فالظاهر ان علمه تع بالمعدوم السابق والمستأنف
في درجة واحدة فالموجود المعاد الى ايهما نسب يلزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان بناء البرهان المذكور على هذا
التحقيق في علم الله تع الا ان يقال على هذا التحقيق ايضا يعلم الباري تع ذلك المعدوم بانه وجد بعد العدم ويعلم
المستأنف المذكور بانه لم يوجد بعد ويوجد بعد بالعلم التفصيلي وهذا المقدار صالح للترجيح فيكون نسبة المعاد
الى المعدوم السابق اولى من نسبته الى المبتدأ فيكون معادا وبالجملة فالبرهان المذكور وان كان مبنيا على مذاق الفلاسفة
لكنه غير تام ايضا على مذاقهم كما لا يتم على مذاق المتكلمين على ما حققناه وللاشارة الى تضاعيف ما قررناه قال
فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق انه لو اعيد المعدوم بان يكون وجوده اللاحق مع جميع
العوارض المشخصة اعني جميع عوارضه المشخصة عين وجوده السابق اعني جميع عوارضه المشخصة بناء
على ان الوجود الخاص عبارة عن العوارض المشخصة اذ لو وجد التغاير في شيء من الذات او العوارض
المشخصة لم يكن اعادة بل استئنافا بين الشيء ونفسه اي بين الوجود الخاص الواحد وقوله
فان الموجود اه بالنظر الى ان اتحاد الموجودين بالهوية يستلزم اتحاد الوجود ولك ان تقول المراد
منه بين الموجود الواحد على ما هو ظاهر التعليل وظاهر ان اتحاد الموجودين بالهوية يستلزم
اتحاد الوجود فمآل التقريرين واحد فحاصل الاستدلال انه لو اعيد المعدوم وظاهر ان ذلك لا يكون الا
بالوجود بعد العدم لزم تخلل العدم بين الوجود الواحد واللازم بط ضرورة اذ التخلل لا يكون الا بين شيئين ولو
ولو كان الوجود هنا اثنين لكان الثاني استئنافا لا اعادة وهو خلاف المفروض والوجود الواحد
لا يتصور فيه تخلل العدم بينه بداهة هذا واورد عليه ان اللازم تخلل العدم اي زمان العدم
فاسناد التخلل الى العدم مجاز اذ لا معنى لتخلل ذات العدم ~~وقد نص عليه شارح المواقف ايضا~~ فيكون المراد
بين وجودي الشيء اه بين زماني الوجود الواحد وقد قال شارح المواقف هنا واذا اعتبر نسبة التخلل المذكور الى
العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه فالمراد بين زماني الوجود الواحد فاندفع ما قيل الصواب

ان يقول

بالعلم الاجمالي ويعلم ذلك المعدوم بانه وجد بعد العدم ماصح

نقله الكلنبوي م

ان يقول ان اللازم تخلل زمان العدم بين زماني الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة
انتهى لما عرفت ان ظاهره غير مراد قطعا واستحالته اول المسئلة لان من يجوز الاعادة يجوز التخلل المذكور
كتخلل العدم الوجود الواحد بين زماني العدمين السابق واللاحق اذ لا فرق بينهما فاذا جاز تخلل الوجود بين
العدمين يجوز تخلل العدم ايضا بين الوجودين كما في شرح المقاصد وحاصل الايراد انه ان اريد انه لو اعيد المعدوم
لزم تخلل العدم بين شيء واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا بالاعتبار فالملازمة ممنوعة وان اريد انه لو
اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين شيء واحد بالذات وان كان هنا تعدد بالاعتبار بحسب الزمانين
فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم مم اذ لا يلزم ان يكون التخلل بين شيئين متغايرين بالذات ا
بل قد يكون التخلل بين شيئين متغايرين بالاعتبار كما ههنا وبهذا البيان ظهر فساد حمل هذا الايراد على
معنى انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان متغايران بالذات يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم على الآخر
انتهى لانه مع كونه فاسدا في نفسه بناء على ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بداهة كما صرح به
في حواشي التجريد يأبى عنه قوله ههنا ولا يخفى عليك لان ذلك انما يطابق على ما قررناه على ان هذا الحمل
ينافي غرض المورد الذي هو جواز اعادة المعدوم اذ على هذا الحمل يكون الثاني استيناف لا اعادة والعجب منه انه خفي
عليه ما قررناه فاطال بلا طائل ثم اعتذر عن الاطالة زعما منه انه حقق المقالة مع وضوح الحال على ذوي
الفطانة ثم اقول البرهان المذكور مبني على عدم كون الوقت من المشخصات ~~كما هو الحق عند الشيخ~~ والا لزم
ان يكون للزمان زمان في قوله والا لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وكذا الايراد المذكور لاجل الموافقة
ولانه لو كان مبنيا على كون الوقت من المشخصات لا يصح قوله اللازم تخلل زمان العدم بين زماني الوجود
الواحد على ما حررناه اذ ليس للموجود الا زمان واحد وهذا مع وضوحه خفي على الفاضل المحشي فتردد ههنا
في كون هذا البرهان وكذا الايراد مبنيا على كون الوقت من المشخصات واطال في المقال والحق ان كلا من البرهان وا
والايراد مبني على عدم كون الزمان من المشخصات وان كان من العوارض مطلقا وذلك مما لا ينكره احد
ولا يخفى عليك اه جواب عن الايراد المذكور وحاصله ان معنى تقدم الشيء على الشيء سواء كان
تقدما بالذات او بالزمان عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا
فحين تخلل العدم بين وجودي شيء واحد فان تغاير الوجودان كما هو ظاهر الايراد كان الثاني استيناف
لا اعادة والكلام في الثاني وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين كما هو المراد لزم تقدم الشيء
على نفسه بالوجود زمانا وذلك بط ولما كان المراد من الشق الايراد هو الشق الثاني وكان بطلانه محتاجا
الى تنبيه قال واعتبر ذلك بالدور يعني ان الدور بط لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالوجود تقدما
ذاتيا فكما ان تقدم الشيء على نفسه بالوجود تقدما ذاتيا بط بداهة كذلك تقدم الشيء على نفسه بالوجود
تقدما زمانيا بط ايضا بل هو اولى بالبطلان وبهذا اندفع وهم بعضهم ههنا من انه لا حاجة الى قوله واعتبرا

الحاصل مولانا حيدر زاده م

وهو بط بداهة

واعتبر ذلك بالدور بعد بيان معنى التقدم مطلقا وانا لزما انتهى وذلك لانه بين اولا معنى التقدم الدور
مطلقا بان يكون الشئ مقدما على الاخر بالوجود ثم قاس بهذا الكلام بطلان ما نحن فيه على بطلان
فظهر فساد توجيهه ايضه بان المقصود من هذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتى والزمانى فى هو التقدم
بالوجود لا بوجه ما والالم يلزم فى الدور تقدم الشئ على نفسه بالوجود وانا علم وانما يتبين بطلان اللازم منها
ايضه وذلك لان هذا التنبيه صريح فى كلام انه اولا فالوجه فى التوجيه ما اشرنا اليه ثم اقول مقصود
فالمراد انه يجوز ان يوجد الشئ اولا ثم يعدم ثم يوجد ثانيا زمانا ثم يزول عنه الوجود فى زمان آخر ثم
ينصف به فى زمان ثالث على ما قرر فى شرح المواقف وظاهر انه ليس فى ذلك تقدم الشئ على نفسه بالوجود
زمانا لان ذلك انما يلزم اذا بقى ذلك الشئ فى الزمانين وهو هم عند المورد فغايته ما يلزم هو الا نسبة الصرفة
فحاصل البرهان هو ان وجود المعدوم لزم تخلل العدم بين زمانى الوجود الواحد ويلزمه الا نسبة الصرفة
فيلزم ان ما فرضناه لا يكون ما فرضناه معادا معادا بل مستانفا فظهر ان اتمام هذا البرهان موقوف على
البرهان السابق ان تم والا فلا وقد عرفت مما حققناه عدم اندفاع المخالفة السابقة عن البرهان
السابق فتذكر فالحق الذى تندين به ان اعادة المعدوم بعينه جائز وان براهين الفلاسفة على امتناع
الاعادة غير مفيد بها هذا واما ما قيل لو جاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شئ لجواز
ان يكون كل ما نقطع حادثا وجود ازلى يجوز ان يعدم ثانيا ويحدث ويعاد اخرى وهو والملزوم بط
باتفاق العقلاء انتهى فهو كلام انشائى لا برهانى فهو اشبه بالتهديد لكنه مدفوع بان غايته ذلك جواز كون كل
الحوادث متعاقبة الى غير النهاية فى جانب الازل فكما ان براهين بطلان التسلسل قائمة على بطلان الامور
الغير المتناهية المتعاقبة فى الوجود كذلك تلك البراهين قائمة على بطلان الجواز المذكور على قطعا فالحق جواز
اعادة المعدوم بعينه مع القطع بحدوث العالم ايضه والا لزم التسلسل الباطل نعم لو جاز اعادة المعدوم
بعينه لما حصل القطع بحدوث شئ على الاستناق بل يجوز ان يحدث اولا ثم يعدم ويحدث ثانيا وهلم جرا
فى ذلك واما القطع بالحدوث فثابت بالبراهين القطعية والكلام المذكور يمكن ان يكون حجة للفلاسفة
لما زعموا من عدم جريان البراهين فى بطلان التسلسل فى الامور المتعاقبة لكن قد عرفت انه خلاف التحقيق والواقع
وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لكونه معركة بين الانام كم زلت فيه اقدام الافهام وحيرت فيه الاقوام وهلك
كثير منهم كان التخفى وتنبه الى مسلك خلصه الله من شبح الاوهام والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد
وطريق الاعلام والحمد لله على نعمة الجسام واما استحالة اعادة المعدوم اى بهذين الدليلين فقد عرفت
ما فيهما نعم الثانى اذا ثبت ان الحشر الجسمانى يجب الاجزاء المتفرقة وقوله لا يقدر لو ثبت انه
معارض على ذلك وحكمه لو بمعنى اذا ورد وحكمه لو استدل الى ان ثبوت الاستحالة المذكور غير تام و
وحمله على المعارضة الا لزامية بانتفاء حكمه لو على معناها والاستدلال بانتفاء التالى على انتفاء المقدم

يأبى عنه سوق كلامه بل الظاهر ان حكمه لو بعض اذا وانه معارضة على ثبوت الثانى يجيئ بنفاده منه
ايضه رد قول المعاد حق وان لم يكن لجزء صورى كالصورة الجسمية والصورة النوعية
سواء كانت الصورة النوعية جوهرية كما هو رأى المشائين او عرضية كما هو رأى الاشراقيين ||
فان الجسم عندهم مركب من الجسم والصورة النوعية الجوهرية واما المتكلمون فلا يقولون بانصاف
الجسم بها فلا يكون الجسم عندهم مركبا من الصورة الجسمية والصورة النوعية العرضية
بل الجسم العنصرى مشتمل على اجتماع خاص وتشكل فللانسان ان يمانعه فاذا قرر ان لم يكن له جزء صورى
اعم من ان يكون ذلك الجزء الصورى جوهرا او عرضا فمن قال الاول ان يقول وان لم يكن له جزء جوهرى
لان النافى للمجهول فانما يكون العارض المختص بالانواع جزء من افراد ذلك النوع فقد انتفى
بين مذهب الاشراقيين وبين مذهب المتكلمين ~~الذين لا يقولون بانصاف الجسم عند العدم بالصورة~~
~~فرع القول بانصاف الجسم والمتكلمون لا يقولون بذلك وقد بنى ذلك فمن قال~~ ثم ان هذا الكلام انما يتم
الى ان الجسم العنصرى كان له جزء صورى لانعدم ذلك الجزء الصورى بانعدام الجسم فلو اعيد لزم اعادة
المعدوم بعينه قطعا ثم الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين لانهما من الاكوان عندهم
واما التشكل فهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة وهم لا يقولون بالمقدار الا ان يكون المقدار اعم
من الكثيف والصورى ثم اقول ان كون زيد مثلا مشروطا بالاجتماع والتشكل العنصريين
مما انشار اليه شارح المقاصد ههنا حيث قال واجيب المشكوك بوجوه الاول ان المعاد الجسمانى موقوف
على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما
على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض
والهيئات انتهى قوله ما من مذهب الا وتتناسخ فيه قدم واسخ اقول من ابنى ان التناسخ فى هذا
المقام ليس بتناسخ مصطلح اعنى تعلق النفس بالبدن الاخر فى آن مفارقتها عن البدن الاول
بل المراد منه تبدل البدن الذى تعلق به النفس وتقرر والتناسخ بهذا المعنى موجود فى جميع المذاهب
اما على مذهب المتكلمين فظاهر بناء على ان النفس تتعلق بالبدن المتبدل تناسخا فى اثناء النشاءة الاخرى
كما سيفصله انتهى واما على مذهب افلاطون ومن تبعه من الاشراقيين فظاهر لان التناسخ المصطلح موجود
عندهم فضلا عن التناسخ بالمعنى المذكور واما على مذهب المشائين فلانهم وان قالوا بتعدد النفوس
بتعدد الابدان الغير المتناهية لكن لما كان العناصر متناهية فلابد ان يتكرر اجزاء بدن واحد فى ابدان
اخر حتى يحصل الابدان الغير المتناهية مع تناهى العناصر فالتناسخ بالمعنى المذكور ههنا موجود من طرف
البدن وان لم يكن موجودا من طرف النفس لكون النفوس عندهم متعددة بتعدد الابدان فاندفع
ما قيل من ان هذا ~~مندفع من الحكماء~~ الاشراقيين مبنى على عدم جميع الحكماء مذهبا والا فلا قدم لمذهب

ولو سلم ان لا جزء صوريا عندهم عرضا فيهم ان الجسم العنصرى
فيهم عرض لجزء صورى فلو محاله يكون له محل فالاول ان يكون
ان لم يكن وان كان فاما ان يكون له محل او لا يكون فالاول ان يكون
ذلك الاجتماع والتشكل المقدار وعلى التقديرين يرد عليه
ان لا يصح ذلك القول هنا بناء على ان الصلب
الابراد فلا وجه لان يقول هنا بناء على ان الصلب
يجب ان يكون نفضه ما لا يرى اجزاء جوهرية
ان تكون نفضه لا يتعدى بالجزء
ان الصلب لا يتعدى بالجزء

سواء كان التفرق المتعلق بالبدن المتبدل
على التفرق الاول او غيرها

النسائية فيه انتهى وكانه حمل التناسخ ههنا على تعلق نفس واحد ببدنين على التعاقب وليس كذلك
بل المراد منه تبدل البدن الذى يتعلق به النفس سواء كانت واحدة او نفسا متعددة لانا نقول
جواب باختيار الشق الثانى ومنع لزوم التناسخ المصطلح وذلك ان اردت انه يلزم التناسخ
المصطلح فهم وان اردت انه يلزم التناسخ اى مطلق التبدل والتغير للبدن الذى يتعلق به النفس فالملزوم
مسلم لكن بطلان اللازم مم لان مثله ليس فى التناسخ المحذور فى شئ بل ذلك واقع ضرورى وغايته
ذلك جمع الاجزاء الاصلية واعادة الارواح اليها والتناسخ المصطلح المحذور هو
اعادة الروح الى البدن الغير المؤلف من الاجزاء الاصلية والفضلية للبدن الاول على ما ذهب اليه التناسخية وقد اندفع
بهذا التقرير والتحرير ايراد اخر اورد ههنا وهو ان بقاء الزوائد انسانا اخر بحيث صار خارجا منه
فتلك الاجزاء اما ان يعاد فيها وهو محال او تعاد احدها دون الاخر فقد يكون الاخر معادا بجميع اجزائه
وذلك اعادة لهذا هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى الاخر والاجزاء المأكولة فضلية فى الآكل وقد تبدل فيها
بعضها والبعض من الزوائد انسانا كافرا مؤمنا بحيث صار خارجا منه يلزم تنعيم تلك الاجزاء فى جنة وتعذيبها
فى النار وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية اذا كانت معادة فى المؤمن
او تعذيب الاجزاء المطيعة اذا كانت معادة فى الكافر وذلك الاندفاع ان المراد ههنا اعادة الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة
فى اول التغذى من غير لزوم فساد فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نقطة يتولد منها
شخص اخر ويعود المحذور قلنا لعل الله يحفظه من ان يصير جزء لبدن اخر فضلا عن ان يصير نطفة
وجزءا اصليا والفساد فى الوقوع لا فى الجواز فان شارح المقاصد وقد اذعن بالعقل انه يجب على الحكيم حفظها
عن ذلك لتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة
الجمع والتأليف بل انما تعاد الى الجبين والصور والهيئات انتهى وهذا بالنظر الى الاجزاء الاصلية فانها
هذا تمزق سائر الاجزاء على ما اشير اليه بقوله ثم اذا تمزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد ولو سلم تناول
امثال هذه الآية للاجزاء الاصلية لكنه لا يخطر ذلك ببال المخاطبين بها لان المقصود منها انما هو هذا
الآتى ازالة استبعادهم الخلق الجديد وعلم التغير لا يكون قيدا فى شارح المقاصد لعله يحفظها عن التفرق اذ
منافيا للقيد ثم اذا تمزقتم كل ممزق الآية كما تقدم هكذا ينبغى ان يقرر فان الذى دل على استحالة
الدليل مثل ان كل بدن يستعد عند تمامه لفيضان نفس متعلق به وايجادها من الفاعل فلو تعلق به نفس اخرى
على سبيل التناسخ تتعلق بالبدن الواحد نفسان مدبران له وهو باطل اذ لا يشعر كل احد منهما انه الا نفسان واحد
وهذا هو من مشاهير الادلة على بطلان التناسخ فهذا الدليل هاهنا انما يدل على ان لا يتعلق نفس زيد مثلا
ببدن بعد مفارقتها عن البدن الاول ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه اذ لا يقول احد من اصحاب

التناسخ

اذ لا وجه لتخصيص التناسخ بالمعنى
الذى المجازى على ذلك منه

فيه رد للمعلق فى دعوى الوجوب عاجلا

كل بدن منه

التناسخ ان النفس في آن مفارقتها عن البدن الاول تتعلق بالبدن الذي فارقت عنه ومعلوم انه في
ذلك الآن لا يكون البدن الآخر مخلوقا من الاجزاء ~~الاصلية~~ للبدن الاول وان كان مخلوقا ~~بعد زمان~~ من عناصر كانت اجزاء بدن آخر
وذلك ثابت عند من ذهب الى قدم العالم ~~[illegible]~~ قائلا بالتناسخ ~~[illegible]~~
كالاشراقية ~~[illegible]~~ وبالجملة فالتناسخ المصطلح الذي قام الدليل على بطلانه هو تعلق نفس زيد
مثلا في آن المفارقة بالبدن الآخر الغير المخلوق من الاجزاء ~~الاصلية~~ للبدن الذي فارقت عنه نعم ذلك
الدليل ~~كما قام على بطلان التناسخ المصطلح~~ قام ايضا على بطلان التعلق بالبدن الآخر المخلوق من الاجزاء بعد زمان
~~الاصلية~~ للبدن الذي فارقت عنه بناء على ان نفس ذلك البدن نفس اخرى فاضت عن المبدأ على مذهب
الشائية لكنه لا يضر قيامه المذكور على بطلان التناسخ المصطلح ~~وذلك اشرنا سابقا الى ان في الصورة الثانية~~
~~تناسخا ما وان لم يكن ذلك تناسخا مصطلحا~~ فاندفع ما قيل من ان من جملة ادلة بطلان التناسخ انه لو صح
التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم بط بالوجدان ولا شك انه انما ينفي تعلق
النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر او من اجزاء بدنه بعد زمان انتهى لما عرفت ان قيام البرهان على ما هو
الاعم من التناسخ المصطلح اعني بطلان تعلقها بمطلق البدن لا يضر المستدل هذا ما فهمه بعض الناظرين ههنا
والظاهر ان ~~تقرير الشارح~~ مراده ان التناسخ المستحيل تعلق نفس زيد مثلا ببدن آخر لا يكون
مخلوقا ذلك البدن الآخر مخلوقا من اجزاء بدنه في وقت من الاوقات ~~[illegible]~~ تلك الاجزاء اصلية وفضلة
فقوله لا يكون بيان للتعلق المذكور وكلام مستقل لا صفة لقوله ببدن آخر كما توهم لان ذلك يقتضي ان يكون
التناسخ الباطل ~~المستحيل~~ عبارة عن تعلق نفس زيد مثلا ببدن آخر غير البدن الذي فارقت عنه ~~ولما لزم من ذلك~~
وح يكون قوله لا يكون اه لغوا بعد تقييد البدن بالآخر وملاحظة قيد آن المفارقة وان دفع الاستدراك
المذكور لكنه هو يوهم عدم استحالة تعلق نفس زيد بالبدن الآخر بعد آن المفارقة والاعتذار عنه بان
تلك الادلة قائمة على استحالته ايضا ليس بشيء لان التناسخ المصطلح الباطل انما هو تعلق النفس بالبدن
الآخر ولو كان ذلك من اجزاء بدنه اصلية وفضلة بعد زمان وذلك ثابت على مذهب الاشراقية
فالحق ان مراد الشارح ان التناسخ الذي دل الدليل على بطلانه تعلق نفس زيد مثلا ببدن آخر ~~ولا يكون~~ ذلك
البدن الآخر من اجزاء بدنه اصلية وفضلة ولو بعد مدة متطاولة فالادلة المذكورة لبطلان التناسخ
قائمة على بطلان تعلق النفس باجزاء بدنها سواء في آن مفارقتها او بعد مدة متطاولة وكلام
الشارح شامل لكلا الوجهين فيندفع الايراد المذكور ~~[illegible]~~ قطعا بحيث لم يبق وجه للاعتذار المذكور
الفاسد كما قررناه والقرينة على ذلك قوله واما تعلقه اه يعني ان تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية
بعينها مع تشكلها بالشكل المماثل لشكله السابق فهو الحشر الجسماني وليس من التناسخ المصطلح اذ لا يقول
اصحاب التناسخ بعود النفس الى الاجزاء الاصلية المحفوظة بعينها مع الشكل بل يقول بعود النفس

كلينوم

على ان يكون صح

المخلوق من اجزاء بدنه بعد زمان صح

وذلك التعلق المستحيل يقتضي ان لا يكون صح

على ان يكون معنى كلامه ان ذلك التعلق المستحيل بان لا يكون البدن الثاني من اجزاء بدنه في وقت من الاوقات اذ الكلام في التناسخ الذي قام الدليل على بطلانه فلا بد ان يكون معنى كلامه ما حررناه

الى بدن اخر ولو كان ذلك من اجزاء بدنه بعد مدة متطاولة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله
وكون الشخص والشكل والاجتماع الى قوله لا يقدح في المقصود اقول سواء كان الروح جسمانيا كما ذهب اليه
جمهور المتكلمين او مجردا روحانيا كما ذهب اليه كثير من المحققين اذ المقصود الذي هو الحشر الجسماني يجمع
الاجزاء الاصلية والشكل بالشكل السابق المماثل والاجتماع المماثلين للسابق حاصل على كل من التقديرين
ولذا قال في شرح المقاصد ربما يميل كلام الغزالي وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك
ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن وا
ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص
من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وكذا ولا يبعد ان يكون قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية
غير من عمل الطاعات وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة
الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبي الى الشيخوخة
انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب
فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى والعجب من بعضهم انه نقل ههنا كلام شرح المقاصد من قوله
ولا يضرنا كونه غير البدن اه زعما وترك سابق كلامه كما نقلناه زعما منه ان كلام الشارح ههنا في المعاد
الجسماني فقط فعلى هذا يكون الجواب المذكور بقوله قلنا العبرة اه في غير موضعه مع ان هذا القائل نقله
ثم اعتذر عنه بان هذا ليس قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارة عن الادراك اذ لا يوجبه انتهى
وهذا الاعتذار لا يرضاه سياق كلامه اذ مقصوده تحقيق مجموع المعادين على ما قررناه فالحق ان تقرير
الشارح متناول لهما ايضا اذ من يقول بالمعاد الروحاني من المتكلمين يعترف قطعا بالمعاد الجسماني ايضا قوله
فكما لا يتوهم في ذلك اه حاصله ان الشخص يتبدل من اول العمر الى اخره ولا يعد مثل ذلك تناسخا
مع ان في ذلك تعلق نفس ببدن ببدن اخر بناء على ان انعدام الجزء يوجب انعدام الكل ففي كل من التبدلات
ينعدم جزء لا محالة فينعدم الكل قطعا ~~وانما لا يعد ذلك تناسخا~~ لان البدن الثاني ههنا من اجزاء البدن
البدن الاول وان كان يوجد التغاير بينهما في الجملة والتناسخ المستحيل هو ما لا يكون البدن الثاني
مشتملا على اجزاء البدن الاول في زمان من الازمنة سواء كان في آن المفارقة او بعد مدة متطاولة ومعنى به
ان تعلق النفس بالبدن الاخر بهاتين الصورتين محال دلت البراهين على استحالتها كما حققناه سابقا
وظاهر ان ما يتوهم من التناسخ في التبدلات المذكورة وفيما نحن فيه من الحشر الجسماني ليس من هذا القبيل بل البدن
الثاني مشتمل على الاجزاء الا البدن الاول في التبدلات المذكورة وعلى الاجزاء الاصلية المحفوظة للبدن الاول

في الحشر الجسماني

في الحشر الجسماني فلا يتصور في فهمها التناسخ المصطلح المستحيل فتبصر فهم وتعلم قوله فافهم اشارة الى ما تقتضيه عيف ما قررناه سؤالا وجوابا ووجهها تكلم ان المحقق فعليك باعادة النظر على الوجه اللائق وقيل وجه الامر بالفهم ان الاجزاء المتبادلة في اول عمرك الى آخره التي بمعونتها اكتسبت المعاصي والطاعات اما ان تحشر جميعا فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبدأ اذ المبدأ اما ما هو عند الموت او عند الفطرة او اثنائها والمحشور غيرها على طريق التفاوت واما ان يحشر ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة وقد اشرنا الى اندفاعه بان المحشور هو الاجزاء الاصلية الباقية في اول العمر الى آخره واما الاجزاء المتبادلة فلا عبرة بها ولا يلزم في مثله ما هو خلاف قانون العدالة على ان العبرة في الاثابة والعقاب للروح المتعلق بالبدن سواء كان جسمانيا او روحانيا على ما نقلناه في شرح المقاصد فلا يتفت هنا الى بعض الاوهام وما قيل فان الاجزاء المتحللة في الابدان تنقلب صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن في هذا العالم مطلق والظاهر مقيد والامر في النشاة الاخرى بالعكس فالنشاتان الى ان امور الاخرة عكس امور الدنيا والى تفاوت مراتب الظهور لشيء واحد هذا والحق ان مثله طور وراء طور العقل وان النصوص الفاطعة ناطقة بالحشر الجسماني مع بقاء الجسم الظاهر على تغيير والباطن على اطلاقه كما كان في الدنيا وان لم ندرك حقيقة الحال في ذلك والله الهادي الى سواء السبيل

اما القائلون بالمعاد الروحي معا فقد اراد ان يجمع بين الحكمة والشريعة لا بقاء فعلى هذا يكون عذاب القبر مجسدا للالام العقلية ولا بد منه ظاهر الشريعة فلا يمكن الجمع بينهما بهذا الجمع لانا نقول عذاب القبر للروح المتعلق بالبدن سواء كان الروح جسمانيا او مجردا روحانيا ولا شك ان البدن يتألم ايضا بواسطة ذلك التعلق فنص عليه الخيالي وهذا كما ان الشيخ اه يعني كما ان اثبات المعاد الروحاني ليس في حيث انه في مسائل الكلام بل في حيث الجمع بين الحكمة والشريعة كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسماني في الحكمة ليس في حيث انه في مسائل الحكمة بل في حيث الجمع بين الحكمة والشريعة فالجمع الاول في جمع الحكمة في الشريعة والثاني في جمع الشريعة في الحكمة اه فكما لا يرد على الاول ان يكون اثبات المعاد الروحاني في مسائل الكلام والشريعة كذلك لا يرد على الثاني ان يكون اثبات المعاد الجسماني في مسائل الحكمة بل المقصود في كل منهما هو الجمع بين الحكمة والشريعة فاندفع ما اورد بعض معاصري الشارح عليه حيث قال كيف يكون الحشر الجسماني مقصودا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال الحشر فسماه جسمانيا وقد اخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم عن العوض له وروحاني ونحن نثبته ووجه الاندفاع ظاهر مما فصلناك على ما لخصناه وهذا لا يراد المندفع هو ما اشار اليه آخرا بقوله فلا نبوهم ان اثباته اه وجزائه وشروره اه فانه انما يدفع ما يمكن ان يقال ان اللذات والالام الجسمانية موقوفة على علم النفس بها بما صدر عنها من الجزئات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف

حيدرزاده

حيدرزاده مع تغلبه الهندوم

الهندوم

ميرصدرالدين الشيرازي ره

الحشر الجسماني ره

الحشر الروحاني للذات والالام الروحانية فانها مترتبة على العلم والجهل وحاصل الجواب ان الحشر الجسماني غير
موقوف على علم النفس بها بل يكفيه علمه تع بها كذا قيل والظ ان الحشر الجسماني للذات والالام الجسماني غير
موقوف بوجه على علم النفس بما يصدر عنها من الخيرات والشرور حا اذ لا يلزم في ذلك على قاعدة اهل السنة
الخيرات والشرور ما عدا الايمان والكفر بل الله تع قادر عندهم على تعكيس الامر في ذلك وعلى غيره كما سبق
في مباحث الحسن والقبح فالظاهر ان المراد بالخيرات والشرور النعم والعقوبات كما بين ذلك بقوله
وقد بسطت الشريعة فالمراد ولما كان المراد من السابق مجملا بسطه بهذا القول فلا يتوهم في ذلك شائبة
التكرار وقد بسطت الشريعة الغراء التي اتانا سيدنا [illegible] ومولانا محمد عليه السلام فيه تصريح
بكونه مصدقا للشريعة المحمدية وانكاره الحشر الجسماني في كتاب المعاد مبني على مذاق الفلاسفة ومرضاهم
ونقل الكفر ليس بكفر وقد روي عن الامام اليافعي رح ان ابن سينا تاب في اخر عمره ورد المظالم وحفظ
القرآن وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن فيها قيل مات في يوم
الجمعة الاولى من رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة وكانت ولادته في سنة سبعين وثلثمائة او ثلث
وسبعين وثلثمائة وكان ابوه رجلا من اهل بلخ انتقل الى بخارى في ايام نوح بن منصور وتزوج بها فولد
ابو علي بها واشتغل بالفقه وتردد فيه الى الامام اسمعيل الزاهد وذكر ان ابا علي لم يستكمل ثماني عشرة سنة
من عمره الا وقد فرغ من تحصيل العلوم باسرها وتصانيفه ~~مائة تصنيف~~ تقارب مائة تصنيف كلها من
علوم الفلاسفة الا ان الله تع ادركه بسابق عنايته وواسع رحمته فتاب من كل شيء واشتغل بالطاعات
والقربات الى ان مات والله اعلم بحقيقة الحال والحكمة في الحساب اه دفع لشبهة منكرية بان الحساب
انما يكون لمعرفة المحاسب كمية الاعمال والله تع عالم بجميع المعلومات فيكون الحساب عبثا وحاصل الدفع ان
الحساب ليس لاجل معرفة المحاسب تع كمية الاعمال بل لاجل ~~معرفة اهل العرصات~~ اظهار مناقب المتقين ومثالب
العاصين تتميما لمسرة الاولين وحسرة الاخرين وهو ظ فلا ينبغي ان ينازع في مثله ووجه الاندفاع
ظ مما سبق اولا ثم عدم امكان اعادة الاعراض المتقدمة بناء على انه يجوز ان يجعل اجساما نورانية
او ظلمانية فح يمكن وزنها ولو سلم عدم امكان الاعادة فالمراد من وزنها وزن صحايف الاعمال ~~لا وزن~~
لا وزن انفسها مع ان الوزن عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال لا الوزن المعروف وعلى كل تقدير فالحكمة في ذلك
اظهار فضائل المتقين ~~ومعصيته~~ ومثالب العاصين على اهل العرصات فلا يلزم ان يكون وزن الاعمال
عبثا كما اشار اليه بقوله والحكمة في الوزن اه على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة وانما يجب علينا
بيان وجه الحكمة لو كان افعال الله تع معللة بالاعراض ووجب عليه تع ايضا رعاية الحكمة والمصلحة وكل ذلك
مم بل التحقيق ان افعال الله تع ليست معللة بالاعراض وانه لا يلزم عليه رعاية الحكمة اذ لا يسئل عما يفعل وان
وان كان افعاله تع لا تخلو عن الحكم والمصالح فالوزن لا يخلو عن الحكم من غير ان يلزم علينا بيانها فما قيل من ان

على اهل العرصات

المناسب

المناسب ترك قوله فان اجاب الله اه اذ ليس الشبهة بوجوب الفائت بل بالعبث والخلو عنها بالفعل وذلك
خلاف الاجماع انتهى وكانه غفل عن كون هذا الكلام علة في بعد دفع العبث عما ورثاه لا ينتظم
هكذا وقع في شرح المقاصد وهذا مبني على ان المفرد قد يعبر عنه بالجمع للانتظام وانما في الضمير فلا يعبر
عن المفرد بالجمع في ضمير المتكلم والمخاطب دون ضمير الغيبة كما اشار اليه التفتازاني في شرح التلخيص فلا منافاة
بين كلاميه كما توهم على انه يحتمل ان يكون ما ذكره في شرح التلخيص مرضيا للغير لعدم دفع اعتراض
للمعتزلي واتفق النار الاتية فان صيغة الماضي فيها تدل على كونها مخلوقة فيما مضى وحملها على الاستقبال
يجوز ابتناء على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في حاشية اصحاب الجناه نبادي البنة خلافا للظاهر جدا
لعدم قرينة هنا بخلافه نادي اصحاب الجنة اه ولم يرد النص صريحا بحيث لا يحتمل الخلاف في نعيمي
مكانهما معه وان وجد كان بعض الايات والاحاديث تشعر بتعيين مكانهما كما اشار اليه بقوله والاكثرون اه
قوله وانه النار لم تخلق الا رضي ولم يذكر له دليلا لكونه معلوما من المقابلة فافهم وقالت المعتزلة اه
قال في المواقف واما المكرون فتمسك عباد بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع قال عباد لو وجدت
فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم اخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل
الخرق والالتيام فلا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدات واما الثاني فلانه قول بالتناسخ وانتم لا تقولون
واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر ايضا لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء
وانتم لا تجيبون لانتم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا عليه ولانتم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما
يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولانتم ان وجود عالم اخر ممكن وقد تكلمنا عليه واجاب ابو هاشم
بوجهين الاول بقوله مع انهما دائم مع قوله مع كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب
انهما لجواب انهما دائم اي بدلا اي هما في شئ منه حتى يبدله فان دوام الاكل بعينه غير متصور
وذلك لا يدوام الاكل على نسل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شئ انه هالك في حد ذاته
لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انها بعد ما ان انها تبقى الا جزاء دون اعدادها
اعدادها ثم يعادان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما الثاني قوله مع في وصف الجنة ايضا عرضها السموات والارض
قال السيد رحمه الله ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام لجواب المراد انها بحيث
لو فرض فناء السموات والارض لكان عرضها كذلك قال السيد رحمه الله ايضا اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما
موجود والاخر معدوم والاخر موجود والتصريح به في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل
هذا على ذلك كما تقول ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله انتهى مع بعض كلوم شارحه والاول لما كان جواب المص
عن الوجه الثاني في هاتهم بناء على ان مراد ابي هاشم منه ان الجنة لو كانت موجودة في عالم الافلاك
او في عالم العناصر فالحاصل انها موصوفة بانها عرضها عرض السموات والارض يلزم تداخل الاجسام على ما اشار اليه السيد

ثم اعلم ان الاية الواحدة المتظم انما تعمل في الضد
في حد ذاتها لا في الضد والخلاف لا في الضد
(فليتدبر)

كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لاحاطة السماء والارض

وفيه ان ذلك لا يندفع بحمل الآية على التشبيه البليغ كما اشار اليه المصنف اذ يرد عليه ايضا لزوم تداخل الاجسام
خلاف ويحمل الآية المذكورين الموجودة فيها كما في التبيين وليلا على عدم وجود الجنة في الافلاك
والعناصر وضم الى الجنة النار فتقوية للاستدلال ولما كان مدار الدليل الاول والثاني على انتفاء لازم
الخلاء اعني لزوم
الخرق والالتيام في الدليل الاول ولزوم الفرد بالتناسخ في الدليل الثاني الى لزوم الخلاء في الافلاك والعناصر
اعتبر المجموع
اعتبر المجموع بناء على ان الجنة على تقدير وجودها فهما في احدهما تكون في عالم اخر لا محالة اعتبر المجموع
وليلا واحدا واعتبر في الشق الاول الثالث فجعل الاول والثاني لا يتم هاهنا والثالث لعبارة قد مر
ابهام الفرد فيكون قوله وقالت الفرد تناسخا لكن الغير مفيد على ما حررناه فلا يتوهم التخليط في تقرير
فلله در من ما اوفق نظره على ان الاستدلال بالآية في الشق الاول المذكور في الشق الاول والثاني مما اشار
اليه شارح المقاصد ايضا بقي ههنا شيء وهو ان لزوم الخرق والالتيام ولزوم التناسخ فيما قرن المصنف
ولزوم تداخل الاجسام فيما قرن ذلك بنفي وجود الجنة والنار مطلقا لا وجودهما في الحال بل لزوم الخلاء
ايضا بنفي وجودهما مطلقا لا وجودهما في الحال والمطلوب ههنا هو الثاني فاجاب شارح المقاصد بانه
على تقدير وجود افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار وسائر العنصريات لا يلزم الخرق و
ولا غير في المحالات فتلك الادلة على تقدير تمامها انما تنفي وجودهما في الحال ولا تنفي وجودهما مطلقا
فلذا خص هذه الادلة بنفي الجنة والنار مع وجود الفلك والعالم وربما يشير اليه جواب المصنف ايضا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
قد ينفي بالمطبوع

واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بناء على انه اذا وجد تلك عالم اخر يكون ذلك العالم ايضا
مشتملا على افلاك وعناصر فتلك الافلاك كرية ايضا لكونها ببسيطة كرية ايضا فسواء تماسا او انفصلا
يلزم اما وجود بينهما فرجة اذ لا يتماس الكريان الا بنقطة وقد اشرنا الى ان الخلاء المذكور لا يدل على تقدير
وجودها في عالم الافلاك اي عالم العناصر لان عالم الجنة والنار يكون مغايرا لا محالة لعالم الافلاك
والعناصر وذلك قال البيضاوي في تفسير هذه الآية بعد ما ذكر ان السماء والارض اعدت
للمتقين وفيه دليل على ان الجنة مخلوقة وانها خارجة عن هذا العالم هذا والجواب منع امتناع الخلاء
بل منع امتناع الخرق والالتيام ايضا لانا لا نسلم ان ذلك مبني على قواعد الفلسفة وعلى تقديرنا مه ولو سلم امتناع
الخلاء فانما يلزم ذلك اذا كان التماس بين الكرتين بنقطة فيجوز ان يوجد هاهنا شيء وهو لم يجوز ان يكون
المعبر عنه بالفرجة بينهما مملوءا بجسم اخر ليس من اجزاء العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم كما ذهب اليه
البعض ويكون العالمين قد محيط منهما بمنزلة قشرين في نحن فيه لا يستلزم الخلاء وهذا يندفع الدليل
اخر لهم بانه لو وجد عالم اخر لامكن ان يكون في جهة فهو محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة
قبله لانه مع لزوم الترجيح بلا مرجح لا نسلم الجزء وذلك لانه انما يلزم ذلك اذا كان ذلك العالم
الاخر مماثلا لهذا العالم وهو غير لازم كما عرفت على ان ذلك مبني على نفي المعاد والمختار الذي يقدر به تحديد

الجنة

الجهات وترجيح المساويات والكل ممنوع عندنا كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتيام وأما لزوم القول بالتناسخ فهو الدليل الذى قرر المصنف فدفعه هنا بان التناسخ انما هو عود الارواح الى الابدان فى هذا تعلق الارواح الى الابد فى هذا العالم لا عودها الى ابدانها فى عالم الجنة او النار وهو ظ

قلت اذا كان الجنة اه حاصله ان الآية المذكورة انما تنفى كونها فى عالم الافلاك او عالم العناصر اذا كان المراد بعالم الافلاك عالم السموات السبع او فى الظاهر ان عالم الافلاك وكذا عالم العناصر لا يسع الجنة التى عرضها كعرض السموات والارض وآما اذا كان المراد بعالم الافلاك مطلق العالم العلوى الشامل للعرش والكرسى فالدليل لا يصح المذكور لا ينفى كونها فى مطلق عالم الافلاك الشامل للعرش والكرسى لانه اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث فلا شك ان عرضها كعرض السموات والارض فى غير لزوم تداخل الاجسام وتساوى الظرف والمظروف وعدم تجدد الجهات فاذا عرفت هذا فلك ان تقول فى حاصل الجواب ان اريد بعالم الافلاك عالم السموات السبع فالمزيد غير حاصر وان اريد مطلق العالم الشامل للعرش والكرسى فلا نم لزوم المحذور فى وجودها فى ذلك العالم المطلق كما اشرنا اليه ثم ان بناء هذا الجواب على كون الجنة فوق الكرسى وتحت العرش على ما يدل عليه قوله وتحت العرش اذ لا معنى بعد ذلك لكونها تحت الكرسى اذ يكون سقفها الكرسى لا العرش وهو مناف للفرض وللحديث الشريف وما قيل اذا كانت الجنة فوق الكرسى فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما ورد فى الاثر ان السموات السبع والارضين السبع مع الكرسى ليست الا كحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسى يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا فلا تخلص الا بان يصرف الآية الكريمة عن الحقيقة الى الكناية بكونها اوسع فى السموات والارض وان لم يكن لها طول وعرض بل كانت كنزر كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض فى الواقع اذ لا يجب فى الكناية امكان المعنى الحقيقى خصوصا اذا قيل بل قد تكون مجازا منفرعا على الكناية كما صرح الزمخشرى فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى انه كناية عن الغلبة والاستيلاء فانها لا طائل تحتها لانه اذا كانت الجنة فوق الكرسى لا يلزم ان يكون مكان الجنة مساويا تمام الكرسى وتمام العرش حتى يجيء الجعل الآتى الكرسى كناية عن الاوسعية بل مجازا منفرعا على الكناية ومثل هذا ليس الا مباهاة بانه يعلم فحوى الكناية وفحواها [illegible] على الظاهر فالمعنى ان معنى الآية الكريمة ان عرض الجنة يساوى عرض السموات مجموع السموات والارض فى الوسعة وظاهر انه فى قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس فهو لمجرد التفهيم فلا بأس بان يكون اوسع منه وظاهر ان طولها فى العرض فى العادة فيكون الجنة بالغة الى الغاية فى الوسعة فيكون الآية الكريمة كناية عن الوسعة لا فى جنب امتناع ارادة المعنى الحقيقى اذ يجوز ارادة المعنى الحقيقى هنا بل فى حين المبالغة بسبب الا بنى ههنا هام وهو ان الدليل المذكور يجرى الجنة والنار فالجواب المذكور غير دافع للدليل المذكور بالنسبة الى النار لا تكون فى مكان الجنة

على ما يمكن ان يحمل الحديث المذكور على الكناية بل على المجاز عن الكناية او عن اوسعية الكرسى بل على المجاز المتفرع عن الكناية او ان مفاده الخفية سنبعد عند الفضل وان لم نفضل بانصار الافلاك بعضها الى بعض على ما ذهب اليه الفلاسفة وبالجملة فحمل الحديث المذكور على المجاز اولى من حمل الآية الظاهرة على ما ذهب اليه فاحفظ منه

كتبه ا

خيل ولا تخلص عن ذلك الا بان يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم
ويحمل الارض على معنى السفليات على التغليب فيكون الارض حينئذ شاملا للعناصر والافلاك
السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم ثم قال وبهذا يندفع انكار قرئ هوان لا نتيهة ان كون السموات السبع كرية
ولا كون الارض في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف به جمهور المحققين الاسلاميين
فلا يكون النار تحت الارضي والا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شرارة
منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض وما فيها انتهى ولا يخفى ما فيه لانه اذا كان النار فيما يلي سمت
قدمهم كما زعمه في الجواب يلزم ان تكون في سمت رؤسهم ايضا على تقدير كروية السموات السبع وكون الارض في وسطها
لانه على ذلك التقدير يكون الافلاك متحركة ايضا كما ذهب اليه هؤلاء الجمهور فلا قرار للنار حتى تكون على سمت
قدمهم ولو كانت مستقرة في هذا السمت يلزم ان يخرق السمت الآخر حتى كرة الارض بل نفس الكرة على ما ورد في الاثر
المذكور فالحاصل المذكور ليس بمخلص فضلا عن اندفاع الاشكال المذكور والذي حمله بعض الافاضل على ان المراد بارض الجنة
وعرش الرحمن سقفه كما يقتضيه ظاهر الحديث ومقعر الكرسي اعني السموات السبع والارض
يكون محل جهنم بجميع دركاتها بناء على ان السموات السبع كالعناصر في عالم الكون والفساد عندهم بخلاف
العرش والكرسي فتخرب السموات السبع والعناصر في يوم القيمة ويتقلب محلها الجحيم فيكون النار تحت الجنة
بعد ذهابها بحيث ان النار التي تحتها ولا ينقطع لهبها كما جاء باذن ربها كما ان بعض الملوك يعمر بستانا
ويلقي تحتها نارا فلا ينقطع ثمرة صيفا وشتاء هذا وظاهر هذا كون النار مخلوقة في القيمة وهذا يخالف
لما ادعاه الاشاعرة لكن يمكن ان يقال النار مخلوقة ايضا وهي محفوظة بقدرة الله تع في الكرسي النار فاذا كان
يوم القيمة تسري الى ما تحتها والى ما فوقها فيكون محل جهنم فوق الكرسي الى الكرسي وبهذا يندفع الاشكال
الفرق السابق لا بما ذكره ذلك الفاضل فتدبر وبالله التوفيق ثم الحق تفويض ذلك التعيين الى العلم
العليم الخبير تع بان افعال الله تع لا تخلو عن الحكم والمصالح بعضها انه تع يجب عليه رعايتها لكونها
افعاله معللة بالحكم بالاغراض وتلك الحكمة الواجب عليه تع رعايتها المجازاة بالثواب والعقاب وذلك
غير واقعة قبل القيامة بالاتفاق فيكون خلقها الآن عبثا وهو مما يجل الله تع وحاصل الجواب ان رعاية الحكمة
غير واجبة عليه تع لما سبق مرارا انه لا يجب عليه شئ وانه لا يسئل عما يفعل وتوسلم وجوب رعاية الحكمة عليه تع
فلا نم انحصار الحكمة في خلقها الا المجازاة وتوسلم ذلك الانحصار فلا نم عدم وقوع تلك المجازاة قبل يوم
القيمة كيف وعذاب القبر في الدنيا والنعم للمؤمن في القبر في لطائف الجنة وكذا النعم للكافر في القبر في نسمة الله اعلم
وروائحها وبهذا التقرير اندفع مخدعان الاوهام انما هو في حق الكافر العاند الذي لم يبال بالدلائل
ولم يجتهد فيها ولم يسع لتحصيل الحق على ان الكفار مخلدون في النار وآنقول بان الرطوبة البدنية
التي هي مادة الجوع تفنى بالحرارة لا سيما بحرارة الجحيم والجوع بالمعنى الذي نقول الجسمانية منتاهيه فلا يتصور دوام الجوع وخلود

هذا نوع محيي الدين الدرعي في فتوحاته المكية م

وعلى هذا يكون النار ايضا محيطة بسائر العناصر فلا وجه لتخصيص محل منها بسمت القدم ويمكن ان يقال ان النار المخلوقة يجوز ان يكون الله تع في بعض الارض محفوظة بقدرة الله تع وبين كون تلك الارض في جانب الجنوب وبين كون النار حائزا جلد الله تع عليها فتدبر منه

هذا نوع

الاحراق مع بقاء الحق خروج عن فضيلة العقل مبني على مسلك الفلاسفة وعلى المعقول عن الفاروقي والمختار عندنا قوله خلافا للمعتزلة والخوارج الفريقين ذهبوا الى ان الاعمال جزء من الايمان والمنجي عن العذاب المخلد لكن الفرقة الاولى شرطوا الكفر بعدم التصديق القلبي فكان الفاسق غير عندهم غير مؤمن لكونه نارك الاعمال وغير كافر ايضا لوجود التصديق القلبي فيه فاثبتوا المنزلة بين الايمان والكفر والفرقة الثانية فسروا الكفر بعدم وجود شئ من التصديق او العمل فكان الفاسق عندهم كافرا ولو كان فسقه من الصغائر كافرا ~~عقابه ونقابه على خلود المسلم صاحب الكبيرة في النار وبما فرضناها في بعض تقليباتنا~~ او اشعر بنهاونه المركب لذلك الفعل بالدين وعدم مبالاته له كما في الثالثين المذكورين فان من قتل رجلا يعتقد انه معصوم الدم فقد ارتكب امرا ينبو بنهاونه بالدين لان معصوم الدم لا يجوز قتله وان كان قد ظهر بعد ذلك انه يجوز قتله وبسخونه وكذا من قتل رجلا من وطئ زوجته يعتقد انها اجنبية فقد ارتكب امرا ينبو بنهاونه بالدين اولا يجوز له ذلك الوطئ وان كان قد ظهر بعد ذلك انه يجوز له ذلك الوطئ هذا وانزلك الاوهام لان الكفر ايضا كذلك اي مغفور بعد التوبة فلو قيد قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بالتوبة يلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وهو الكفر وما اثبت له وهو ما دون ذلك لان ذلك مغفور بعد التوبة فلا وجه لتخصيصها بالتوبة وحاصله ان قوله نعم ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مطلق لا يجوز تقييدها بالتوبة اذ المغفرة بالتوبة نعم الشرك ايضا فلا وجه لتخصيصها لتخصيص المغفرة بالتوبة بما دون الشرك فلو اعتبر ذلك القيد في الشرك ايضا دفعا لمحذور التخصيص يلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وهو الشرك وما اثبت له وهو ما دون ذلك وذلك فلا بد من عدم التقييد حذرا عن لزوم التساوي فح يبدل الآية المذكورة على جواز العفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة لان المفتوح ويغفر ما دون ذلك تاب او لم يتب وهذا مذهب اهل السنة والجماعة فظهر فساد ما قيل ههنا في تقرير قوله فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران اه فلو حمل النفي والاثبات على معنى انه لم يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلا بد ان يحمل على معنى انه لم يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا وأما تقييد الاول بعدم التوبة والثاني بالتوبة فاخلال بالنظم ومثل ذلك الاخلال لا يليق بكلام من له انتهى وذلك الفساد ظاهر هو ان تقييد الآيتين بالتوبة لا سيما بعدم التوبة لا سيما

واجيب بمنع دلالته على العموم في الاشخاص يعني انا لا نم ان قوله تع لا تجزي نفس عن نفس
شيئا سالبة كلية لجواز ان يكون محمولا على السلب الجزئي ولو سلم فالضمير في قوله تع ولا يقبل منها شفاعة
لا يكون راجعا الى عين النكرة الواقعة في سياق النفي مع احتمال حمل الكلام ايضا على السلب الجزئي وعلى
كل تقدير لا يدل الكلام على العموم في الاشخاص ولو سلم ذلك ايضا فلا دلالة له على العموم في الاوقات
والاحوال فظهر من هذا اندفاع حمل هذا الكلام بالنظر الى مجموع الاشخاص والاحوال على ان يكون الربط
بعد العطف مع انه على هذا التقدير يكون تعرضهم لقيد الاشخاص مستدركا هذا قوله ولو سلم الخ
يعني لو سلم دلالته على العموم في الاوقات كما سلم دلالته على العموم في الاشخاص فلا يلزم ان يكون ذلك
العموم مرادا اذ فرق بين الدلالة والارادة ولا يلزم من كون الشيء مدلولا كونه مرادا بل يجب تخصيص تلك
النصوص العامة بالكفار جمعا بين الادلة المثبتة للشفاعة والادلة النافية لها كما اشار اليه الامام الرازي
حيث قال في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في حق الاشخاص والاوقات
ودلائلنا في اثباتها خاصة ببعض الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص
وفي كل وقت والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة التفصيلية ففي محلها هذا ينبغي ان يقرر
اي مقبول الشفاعة فيه اشارة الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التشفيع بمعنى قبول الشفاعة صرح به
في القاموس لتعجيل فصل القضا لان في التعجيل دفع الانتظار الذي هو اشد من النار وان كان عذاب
النار اشد من عذاب الانتظار لكن الطبيعة البشرية تأمل الفرج ~~بخلاص ما هو مسعو~~ وان لم يكن له ذلك
فتأمل لما هنالك مثقال ذرة من الايمان اي زائدة على اصل التصديق والا فاصل التصديق لا يقبل
الزيادة والنقصان واما ما لم يكن في قلبه مثقال ذرة بل بقي على اصل توحيده فاخراجه من النار مفوض
الى ارحم الراحمين وقد ثبت ما قررناه في حديث طويل من احاديث الشفاعة فبطل تفسير قول من قال في تفسيره
لعله من قال في مدة عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدي انتهى مع ان ما اشار اليه عمل
لساني والكلام في العمل القلبي الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به والتحقيق ان المقام المحمود هو
المقام الذي يحمده القائم فيه وكل من عرفه وهو مطلق في كل مقام يتضمن كرامة وان كان المشهور انه مقام
الشفاعة لازاحة اهل المحشر من الموقف ولاخراج العصاة من النار على ما ورد في الحديث الطويل وقال الراوي
ابو هريرة رضي الله في اخره قال عليه السلام بعد ما تلى قوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا هو المقام
المحمود الذي وعد نبيكم وفي رواية هو المقام الذي اشفع فيه لامتي هذا وظاهر ان تلك الرواية لا تقتضي تخصيص
المقام المحمود بمقام الشفاعة فغايته انه بين النبي صلى الله بعض افراده الكامل ثم ان شفاعته العامة لاهل المحشر
ولاهل المعاصي من جميع الامم لا ينافي قوله امتي امتي وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر اذ غاية ذلك هو
الاشارة الى الاهتمام بامر امته من بين سائر الامم وكذلك شفاعته العامة لاهل المحشر لا تقتضي تباعد سائر

الانبياء

كلنبوي م

تعريض بالكلنبوي م

كلنبوي م

وقد اشار الله البيضاوي رحمه الله م

وخلخالي م
حيدر زاده

الا نبياء عن شفاعتهم لامتهم بل الحق غايبه ايضه ان النبي صلى الله استاذن ربه في شفاعته
لامته وفي شفاعتهم لامتهم قالا نبياء عليهم السلام وان نبا عدوا في الابتداء لكن لا نبا عدون عنها
في الانتهاء كيف ـــــ والعلماء والشهداء نصيب منها على ما قاله عليه السلام يشفع يوم القيمة الانبياء
ثم العلماء ثم الشهداء فضلا عن الانبياء والرسل عليهم السلام فلهذا سكت جميع الانبياء عن الشفاعة ابتداءً
ـــــ وكان تلك الشفاعة مخصوصة بالنبي صلى الله فكان بذلك سببا لازاحة اهل المحشر
من الموقف والدخول في اهل الجنة فظهر بذلك كونه رحمة للعالمين كما قاله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وظهر ايضه سيادته على جميع اهل المحشر كما قاله عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة بل هو سيد في الدنيا والاخرة
لقوله عليه السلام انا سيد ولد ادم ولا فخر هذا لقوله مع النار يعرضون عليها عرضهم على
النار واحراقهم بها في قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به ونحوهم قوله تع ويوم القيمة يدخلون
على ان وقت العرض قبل وقت اليوم وماذلك الا عذاب القبر والمراد بالا ماتين اه بعضهم انه تع
حكى عنهم الا ماتين والاحيا تين والظاهر ان الا ماته بعد انما يكون بعد الاحياء وان كان يمكن
ان يكون الموت قبل الاحياء كما في قوله تع وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم واذا كان الا ماته بعد الاحيا
فلولا عذاب القبر لما كانتا الا ماته بعد الاحياء تثنيتين بل واحدة لكن التالي بط بهذه الاية فبطل عذاب
القبر لما لا يخفى لو وجد عذاب القبر لكان الاحياء ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي القيمة لكن التالي بط بهذه
الاية ايضه فبطل عذاب القبر لانا نقول اثبات الاثنين من الاحياء لا ينافي وجود الثالث منه كما لا ينافي
اثبات عذاب القبر بخلود فانحصار الا ماته في الواحدة والحاصل ان عذاب القبر ثبت بالا ماتين سواء
كان الاحياء اثنين او ثلثة على ان المراد بالاحياء في الاية ما يعقبه معرفة ضرورية على ما اشير اليه بقوله تع
ما عرفنا بذنوبنا والاحياء في الدنيا وهما ما في القبر وما في الاخرة والاحياء في الدنيا خارج عن المعرفة
الضرورية والاعتراف بها مع انه يمكن ان يقال المراد من الاحياء ما يخلو عن المعاينة وهو ما في الدنيا وما
في القبر اذ ليس في كل من الاحياء تين معاينة بخلاف الاحياء في الاخرة وعلى كل تقدير ثبت المطلوب
وقيل العلامة التفتازاني ان لعل الغرض من نقله تأييد الاحياء في القبر ونعيمه وعذابه والا فمحله
قوله وسؤال منكر ونكير فتدبر من هنا ثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو مذهب الصالحية والكرامية
حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير مشروط بالحيوة ولا يخفى انه سفسطة
ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من زعموا ان الاحياء حاصل بنوع تعلق من
الروح من غير اعادة الروح الى البدن وهو يط عند الجهور ايضه ومنهم من قال باعادته بالاحياء واعادة
الروح اليه وهو مذهب اهل السنة والجماعة والسؤال من المنكر والجواب من المقبور بدلان على ذلك
ولا يلزم ان يرى اثر الحق اه جواب عن تكبري الله عذاب القبر بالاحياء بانه لو كان عذاب القبر بالاحياء لم

بالله تع واعترف بالبدن ج

صدق بالاحياء في الحياة في القبر في المعاينة ايضه
وان كانت دون المعاينة حتى الاحياء وقت الحشر
والظاهر ان الدليل في هذا انما تثنى على الاية اولا
عذاب هو الا ماتان

يرى اثر الحيوة في الميت واللازم بط فكذا الملزوم وحاصل الجواب انه لا يلزم من الاحياء الاحساس
باثر الحيوة ولما ورد عليه انه كيف يوجد الحيوة فيه ولا يوجد ولا يرى اثرها وكيف يوجد فيه التنعيم والتعذيب
مع عدم وجود رؤية اثرهما اشار الى الجواب بان الحيوة والتنعيم والتعذيب كامنة مخفية فيه كما ان النار
في الشجر الاخضر كامنة مخفية فيه لكن ليس المقصود منه ان النار مخفية فيه بالفعل والا لاحترق
بل المقصود ان الله تعالى قادر على خلق النار فيه مع رطوبته المضادة لها فكذلك
فيه فكذلك هو قادر على خلق الاحياء والتنعيم والتعذيب في الميت مع يبوسته
الغير المضادة لها وبالجملة فالنظير المذكور انما هو في مجرد ان للميت استعدادا
بالاحياء والتنعيم والتعذيب بالنظر الى قدرة الله تعالى كما ان للشجر الاخضر استعدادا بالنار بالنظر الى قدرة
الله تعالى لا في وجود المؤثر بدون الاثر ولذلك غير الاسلوب وقال لا ينبغي ان ينكر فافهم ولا تلتفت الى الاوهام
اعلم ان لك ثلث مقامات اه وحاصل المقامات ان الحية في المقام الاول موجودة حقيقة في الاعيان
لكنها ملكوتية لا تشاهدها الا اعين الخواص وكذا لدغها موجود خارجي ملكوتي لا يشاهده الا الخواص
ولذا كان اثبات عذاب القبر الجسماني اسلم بهذا الطريق اسلم من اثباته بالطريق الثاني والحية في المقام
الثاني وكذا لدغه من الامور المتخيلة وح يرد عليه ان العذاب بهذا الطريق روحاني لا جسماني وهو
المطلوب ويدفع ايضا بان الله تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب الامور المتخيلة كما
يشاهد من حال النائم حيث يتألم في نومه بسبب الامور المتخيلة ولكون الحية ولدغها في هذا المقام لا
حقيقيا لا مجازيا بتشبيه الصفات المهلكة واتصافها بالحيات ولدغها كما في المقام الثالث كان
المقام الثاني اصح من المقام الثالث وكان اثبات عذاب القبر بالمقام الثالث اشبه بالعذاب الروحاني
الا ان يقال فيه ايضا ان الله تعالى قادر على خلق الآلام الحاصلة من لدغ الحيات والعقارب بدون الحيات ولدغها
لا حقيقة ولا تخيلية بسبب الصفات المهلكة واتصافها بها في وجود الميت فيكون العذاب جسمانيا
ايضا فبذلك ينقلع عرق شبهة المنكرين بالكلية واما ما قالوا من ان اللذة والالم والمسئلة والتكلم ونحو
ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى
الميت والمقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك ولا تكلم ولا اثر تلذذ وتألم وربما يدفن في صندوق
او لحد ضيق لا يتصور جلوسه بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق
والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من فرض حيوة
سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقه ونحن نراها بحالها فالجواب عنها اجمالا ان ما ذكرتم
استبعادات عقلية لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات وقد اخبر بها الصادق فلزم التصديق وتفصيلا
انا لا نم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة
تحرر

يجوز ان يكون للروح الذى هو اجسام لطيفه او للا جزاء الاصليه الباقيه فلا يمتنع ان لا يشاهدها الناظرون
ولا ان يخفيه الله بعد عن الانس والجن لحكمه لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون الميت فى بطون السباع او
ومن قال بالتقاور والتخاور الحى الميت لا يتبعد توسيع اللحد والصندوق والانفراد بالانبياء ذلك يقتضى
الى البسيطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يجربه الصادق كاكلة خشب الميت وسبرس ودود الميت
لان الصادق اخبر بجوزه بعد موته وقام الدليل عليه وما ذلك على الله بعزيز كذا فى شرح المقاصد وقد
المحقق الى هذا التفسير بقوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة كما قرروه فتذكر

فان قلت ما الصحيح اى الحق الموافق لدعوى عذاب القبر الجسمانى فهذه المقامات الثلثة فيكون هذا سؤالا عن مطابقة احد
اى واحد منها للمدعى الذى هو العذاب الجسمانى واشارة الجواب الى ان الناس مختلفون فى اجتماد
واحد من هذه المقامات لكن الحق ان العذاب الجسمانى بالمعنى الثابت بالنصوص ممكن بكل واحد من هذه الطرق
والمخصص بواحد من هذه الطرق فى بعض الموصلة والمقصود فى معرفة الله وقدرته والا فالاشخاص متفاوتون
فى عذاب القبر الجسمانى فالبعض يعاقب بنوع واحد والاخر بنوعين او بالانواع الثلثة كل على حسب علمه
فالعذاب بكل من هذه المقامات ممكن وقد اخبر الصادق بعذاب القبر المنحصر فى هذه المقامات فيكون
واقعا هذا ولا تلتفت الى من فسر الصحيح هنا بالممكن ثم حمل قوله وربما يعاقب اه وقوله والتصديق على
امكان العقاب وعلى امكان التصديق اه لان كل ذلك من فضيق الحوصلة نشأ ذلك من قوله ان دعوى كل
ذلك فى حيز الامكان ولم يشعر ان المراد امكان صرف المقام من المقامات فى العذاب الثابت بالنصوص
بقوله عليه السلام او اقبره اه لا يقال ان قوله عليه السلام فى اخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله
ويضجعه يدل على دوام العذاب الى الحشر فيكون روحانيا والا لزم عدم الامانة فى القبر وبالجملة فهذا الحديث
تدل على ان عذاب القبر روحانى لا جسمانى لانا نقول عذاب القبر الجسمانى انما هو عند الاحياء وقت سؤال
الملكين فاذا اماته الله بعد ذلك يكون معذبا ولو روحانيا متعلقا بالقبر ولذا قال عليه السلام فلا يزال
معذبا فيها بناء على تعلق الروح بالبدن المقبور فذلك العذاب ليس بروحانى محض كما زعمه الغلاة سقطه الله
وانكره مطلقا وبشر المريسى واكثر المعتزله اه فارجع شرح المقاصد فان بعض الناس ممن يحكى انكاره ذلك
عن ضرار بن عمرو انما نسب الى المعتزله وهو برآء منه لمخالفة ضرار اياهم ونبعه قوم من السفهاء العاندين
للحق منكرين بان البنا اه هذا هو الدليل العقلى وقد نقلناه عن شرح المقاصد مع جوابه اجمالا
وتفصيلا فتذكر وتفهم ادلة نقلية على ذلك اشهرها قوله ع لا بد وقوفه فيها الموتة الا الموتة الاولى وقوله
قالوا لو كان فى القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة
والجواب بان اتيان الواحدة لا ينافى اتيان الاثنين كما يشعر مثله فى قوله تع ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين غير تام ههنا لان الحصر فى هذه الاية مبنائى ذلك بل الجواب ان الاية للمبالغة فى نفى الموت وفى عدم انقطاع

هذا هو الجواب وقد اخذ من شرح المقاصد

نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة المعلق بالمحال فكأنه قيل لو ذاقوا الموت فيها لذاقوا الموتة الاولى فيها لكن
التالي باطل وبحتمل أن يكون المعنى لو ذاقوا الموتة الاولى لذاقوها فيها لذاقوا الموت فيها لكن التالي باطل
وأجيب بكون نداء الموتة للوعظ الترغيب او الجنس فتشمل الموتتين وورد بان معنى التأبيد حقيقة الوحدة الشخصية
وحمل المولى الجامي نداء الكفرة على الوعظ الجنس محمول على الالزام كما صرح به المولى العصام فلا يخفى ان الجيب
بصدد رد وليل المعترض وقد ثبت الموتتان بالبرهان فلو سلم كون النداء للوعظ الشخصية فلا بأس
في حملها على الترغيب او الجنسية لالزام المعترض وقد جوز الراد كون النداء للوعظ الترغيب او الجنس للالزام

كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن اما بالانخلاع الكلي كما في الاماتة بعد الاحياء في القبر
واما بالانخلاع في الجملة كما في وقت الاحياء في القبر لان فيه انخلاعا ما بعده بدليل قوله عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا فان الصحيح انه لا يخرج اه ولعل الفرق بينه وبين انطاق الضب ان المخرج
ههنا نفس الاحياء وهو بعد مجزئ التصديق بخلاف انطاق الضب فان المخرج فيه نفس الانطاق وهو
مكذب له والاوضح ان بقاء الضب ليس له قدرة على الكلم قطعا فتكذيبه انما هو في الدعوى فكان مكذبا له
واما الميت اذا احيي كان مختارا في الكلم فله قدرة على الكلم فتكذيبه لا يكون مكذبا له فلذا كان هذا مخرجا
دون انطاق الضب المكذب له سواء كان اعجاز آورد لبيان اعجاز القرآن الكريم وجوهاخر وهو
اسلوبه البديع وتأليفه العجيب الخارجان عن قوى البشر في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة على قول اخر ويجري الالتباس على قول ثالث
وصرف الله تعالى ايا هم عن المعارضة مع القدرة عليه على قول رابع لكنه مردود بقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله فان هذا الاتيان صريح في ان ليس لهم قدرة على المعارضة وبذا حكم بسخافة
والخامس صرفهم بان سلبهم الله تعالى العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة هذا ولم يتعرض لكون اعجاز باخباره عن
المغيبات لانه لا يشمل جميع القرآن ولا يوجد في ثلثي اثنين مع ان النصف وقع بمقدار سورة وافلها بمقدار
ثلث آيات فعلى هذا البصائر اه اشارة الى ان سر كون نبينا خاتم النبيين وان كتابه خاتم الكتب الالهية
وحاصله ان فائدة الشرع وعن الخلق الى الحق وكان القرآن الكريم حاويا لجميع علوم الاولين ومحيطا باحكام
الى اخر الدهر بحيث لو بقي الدهر مدة متطاولة وظهر فيها حوادث جمة امكن ان يستنبط منها احكام تلك الحوادث
اذ قد تمت جميع نعم الله تعالى على عباده بنزوله حيث امكن لهم استنباط جميع المعارف والعلوم والحكم منها بخلاف
الى مرشد اخر غيره كما قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم فلذا كان نبينا خاتم النبيين
وشريعته خاتم الشرائع ولم يبق للخلق بعده حاجة الى نبي وكتاب اخر فظهر بطلان ما قيل من ان ما ذكر انما يتم لو كان
الخطاب باتمام الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا ان يأتي بعد ذلك
امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم فهو اول المسئلة انتهى وذلك لان القرآن الكريم حاوٍ
لجميع الاحكام اللازمة على الخلق فلو جاء بعد نزوله فهو امة محمد عليه السلام بل قبل ان كل الخلق من امة محمد عليه السلام فضلا عمن جاء بعد

وهو ينبغي نقله الى السبكي اقربه
واسنده بقوله يعم واذا خذ
الله ميثاق النبيين الآية
على ان نبينا عليه السلام
عليهم السلام

قوله ولا يخفى ما بين اوله واخره من ثبوت التنافر حيث يفهم من اوله جواز تعمد الصغيرة حيث نقله
كما اشار اليه في شرح المقاصد في شرح العقايد ويفهم من اخره عدم جوازه حيث قال اخرا والا فمحمول
على ترك الاولى ولم يقل والا فمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول ولعله اشار الى ان الصغيرة
منهم كترك الاولى وهذا اولى مما قيل لعله راعى الادب في عدم نسبة تعمدها اليهم اذ لا يندفع بذلك التنافر
الا ان يريد به ما اشرنا اليه ويمكن ان يقال انه اشار بذلك الى ما اختاره في شرح المقاصد من انهم معصومون عن
تعمد الصغائر ايضا فيقع ان ترك الحمل على ترك الاولى ليس مقابلا للصرف مع انه جعله مقابلا له وقد دفعه
الخيالي بان المراد من الصرف السابق صرف الذنب الى نسبة الذنب الى غيرهم والحمل على ترك الاولى
مقابل للصرف المذكور واما حمل الصرف السابق على ما عدا ترك الاولى فليس بشيء وان ذكره الخيالي وتفصيل ما يتعلق
بعصمة الانبياء عليهم السلام يطلب من مظانه وقد فصلناه في المعالي والمراد بالافضل اكثر ثوابا اي
لا انه اعلم واشرف واقدس واقدر فان كلا من ذلك ليس لنا نزاع في ذلك وكذا الكلام في افضلية الخلفاء
الاربعة وفي كل ذلك مباحث نفيسة وشحنا بها كتاب المعالي فراجع اليه ان كنت تطلب المعالي
واعلم ان مسئلة الامامة اه اقول قد يذكر في مباحث الامامة قضايا لا بد من التعرض بها وبيان انها من اي علم
من العلوم الحق ناصب للامام ام الخلق ونصبه جائز او واجب وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما و
وبعبارة اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا والامام لا بد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا
شجاعا ذا رأي سميعا بصيرا متكلما وغير ذلك على ما فصلوه وانه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ابو بكر
بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنهم فنقول لا شك ان القضية
الاولى من مباحث الذات من علم الكلام واما القضية الثانية اعني قوله ونصبه واجب او جائز فالظاهر انها ايضا
من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامية واما على ما ذهب اليه الجمهور فهي من مباحث الفروع واما
الثالثة اعني قوله وطريق وجوبه بالسمع فهي من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت في الفروع فعلى سبيل البداية و
واما الرابعة اعني قوله والامام لا بد ان يكون مكلفا اه فالظاهر انها من الاحكام العملية التي يقصد بها
نفس العمل ان لم يشترط فيها كون موضوعها العمل والا فيجب ان يعد من المباحث الكلامية واما الخامسة اعني
قوله وانه بعد الرسول عليه السلام ابو بكر رضي الله اه فمن مباحث الكلام قطعا هذا ما ذكره المولى الخيالي وبهذا
تفطنت ما في كلام الشارح المحقق فتدبر والحق نفيهما عند الجمهور نفيهما اي نفي النصوص في حق ابي بكر
وفي حق علي رضي الله عنهما ولو كان في حق علي رضي الله نص من الكتاب او السنة لاظهروه فانقادوه كما انقادوا
سائر نصوص الكتاب والسنة على ما هو عادتهم فلم يمكن الاجماع على امامة ابي بكر رضي الله بل نازعوه لا يقال
انهم لم ينازعوه ففيه لانا نقول ان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة وزوجته فاطمة رضي الله عنها مع علو
منصبها وقدرها بين الاصحاب وزوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولداه

كلبنوره

والعباس رضي الله عنه مع علو مرتبه معين له وكذا جميع بني هاشم معينون له بل بنو امية معينون له فكيف يتصور مزاحمة ومعينه تركه المنازعة على تقدير وجود النص على خلافته لاجل التقية والحال ان ابا بكر رضي الله عنه كان شيخا ضعيفا لا مال له ولا شوكة له فانى يتصور امتناع المنازعة معه فتقيه لكن الله جلت عظمته ودقت حكمته ابى الا ان يجعله خليفة اول الخلفاء لكونه اول من اسلم من الرجال واسلم بركة دعائه على يده عثمان بن عفان والزبير وطلحة وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون فحصل ببركة اسلامه قوة عظيمة فى الاسلام ثم آثر بذله نفسه وماله واولاده وعياله لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة وبعدها قبل الوفات وبعدها واخلافه الكرمة مما توافر الدواعى الى تركه فيه وان كان نفاصيلها احادا وكذا محبة النبى صلى الله اياه واعتنائه به وتوقيره وتعظيمه له اكثر من احترامه بسائر اصحابه وكل ذلك توافر الدواعى الى تركه فيه وان كان نفاصيلها احادا وكل ذلك يعطى الظن الغالب على انه رضي الله افضل من جميع امة محمد عليه السلام وكذا مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه اكثر من ان يحصر وكل ذلك واضح على من تتبع كتب السير والاحاديث والعجب ان بعض المتاخرين من المتشيعين المدلسين لم يروا احدا من المحدثين ولا رجعوا رأوا حديثا فى امر الدين فتلوا فى كتبهم فى الاخبار والمطاعن فى الصحابة الاخبار كالمحقق الطوسى فى كتاب التجريد فانظر فيه كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب فى حق الشيخين المكرمين سيما اهل بيت النبوة والائمة المكرمة من علماء اولاده رضي الله عنهم بعظمونهما بل جميع الصحابة غاية التعظيم ويكرمون الجميع غاية التكريم ولم يكن معهم الاعتقاد والتقية ولم يذكروا فى الاصحاب الا كما لائق بحاله ولمن تبعه فى الشيعة الشيعة مسندين عن المذمة القبيحة لا والله ليس لهم سند الا اهواؤهم الكاسدة وآراؤهم الفاسدة يدعون محبة اهل بيت النبى ويظهرون عداوة اهل المروة فيثبت بهم اعتقاد النقيضين مع عدم خفاء فساده على ذى العينين لكن الله اعمى قلوبهم عن الحق وجعل على بصرهم غشاوة فمن يهديهم من بعد الله افلا تذكرون فسئل الله ان يرزقنا دوام المحبة وكمال المودة لتلك الهجرة الكريمة والحضرة المحمدية وباقى اهل بيته واصحابه رضي الله عنهم اجمعين

فائدة صيغة افعل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اه وذلك لان الحدث المعتبر فى الفعل والمشتقات فى قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر والزيادة المعتبرة فى صيغة التفضيل هو الزيادة فى فرد من افراد المصدر وذلك جار ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو فى الفلاحة وعمرو اعلم من زيد فى الطب كذا فى تعليقات على شرح التجريد وما قيل من انه وقع اجماع اهل العربية على ان المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة فحينئذ قد ذكر مخالف ذلك الاجماع فمدفوع بانه اذا اتصف قسم ما من الفضل بالزيادة اتصف الطبيعة بها ايضا لان الطبيعة لا بشرط شئ بالزيادة ايضا لان اتصاف فرد ما شئ بصفة مستلزم لاتصافه بها كذا قيل لكن هذا لا يدفع المخالفة المذكورة اذ الكلام فى كون مصدر الفعل موضوعا للطبيعة لا بجواز والحق ان ذلك الاجماع انما يكون اذا لم يكن قرينة على تخصيصها بالفرد وههنا قرينة قاطعة عليه وقوع الخلاف بينهم فى ذلك الفرد وهو الظاهر

فان تخفف الزيادة فى حسن منه ارد تخفف الزيادة فى حسن منه ارد

قاله حيدر زاده والله اعلم وابهة وعلة افعل ما قرن به

الظاهر من قوله والذي وقع الاجماع اه والذي وقع الاجماع فيه اه اشارة الى دفع ما اورد عليه من
ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ~~الافضل هو~~
افضلهم هو ابو بكر الصديق رضي الله عنه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان افضلهم هو
علي كرم الله وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة
في معنى المصدر بوجه ما لا للطبيعة من حيث هي لصح ان يكون كل منهما افضل من الاخر فلا يجري الخلاف المذكور
وحاصل الدفع على ما في حواشي التجريد انهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى
الذي توهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي رضي الله عنه في كثير من الفضائل وللاشارة الى
الى هذا قال المص ومعنى الافضلية انه اكثر ثوابا عند الله لا انه اعلم واشرف نسبا فاقامة الشيعة الشيعة
بالبراهين على افضلية علي رضي بكونه اعلم واشرف نسبا خارج عن محل النزاع وقد بين علي رضي الله عنه
تفضيل ابي بكر ثم عمر رضي الله على منبر الكوفة واعتراف علي رضي الله بكونهما افضل من غيرهما مما تواتر
القدر المشترك فيه وان كان تفاصيله احادا فلا يلتفت الى شقشقة هؤلاء الاراذل الذين يدعون
انهم شيعة اهل بيت النبوة لا والله بل هم شيعة ابليس لعنه الله فانه استولى على عقولهم واضلهم عن
الصراط المستقيم قاتلهم الله انى يؤفكون ونعم ما قال بعض الافاضل جزاه الله خيرا واذكر صحاب رسول الله فاطمة
بالبر والخير واهجر طعن مطعان وكلهم بذلوا للدين مهجتهم وللشريعة كانوا خير اعوان فرضي الله
عنهم وارضاهم اجمعين والايمان في اللغة التصديق اي مطلق التصديق مع قطع النظر
عن خصوصية المتعلق افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة يتعدى
باللام كما في قوله تع حكاية وما انت بمؤمن لنا او بالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته الحديث وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي عليه السلام به ضرورة اي علما
ضروريا اما بان يثبت ذلك الحكم بطريق التواتر واما بان سمع من فيه عليه السلام فقوله ضرورة قيد للعلم
فلا ينافي كون التصديق بذلك برهانيا فلا يتوهم ان قوله ضرورة ينافي كون الايمان برهانيا
فظهر ان الايمان في اللغة والشرع عبارة عن التصديق لكنه في اللغة عبارة عن التصديق المطلق وفي
وفي الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فيكون من نقل العام الى الخاص ~~فيكون البيان في الشرع انما~~
~~بالنظر الى متعلقاته~~ فيكون من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز في كلام
الشارع ثم اللام في النبي للجنس ويشمل الكلام ح قصد التصديق بما جاء به الانبياء او للعهد و
وقياس التصديق بما جاء سائر الانبياء على ما نحن فيه ظاهر ان الاولى ان يقال بما علم مجيء الانبياء به
هذا لكن الاولى ان يخصص الشرع ههنا بشرعنا لان الشرائع السابقة قد نسخ بعض المؤمن به
منها فافهم ولا ينفعه المعرفة القلبية اه اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو

كون بيان

كالنبوة م

وابو الحسن الصالحي فان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له في الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء
كان مع التسليم والانقياد او لا يكون والمقصود من هذا الكلام بيان شرطية الاقرار بانه اذا كان
المعرفة القلبية حاصلة عن الاذعان والقبول لم يوجد منه الاقرار كما في بعض الكفار فيكون ترك الاقرار
فانما من عدم الاذعان والقبول فيكون الايمان الشرعي مشروطا بالاقرار فافهم والدليل على
خروج التلفظ اه لتخصيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة الآيات المذكورة والحديث
فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني وكذا سائر اعمال سائر الجوارح جزء من الايمان
ولوضوحه ترك الثاني ولما امكن ان يقال ان تخصيص القلب بالذكر في الآيات والحديث لكونه محل البراز
الاشرف من الايمان اشار قائلا الى دليل آخر لخروج العمل من الايمان بسواء كان المراد من العمل هو عمل الجوارح
كما هو المتبادر او شامل لعمل القلب ايضا ليعم اللسان واشار به الى دفع ما يمكن ان يتوهم ورود
على الآيات المذكورة والحديث ثم آن قلت من اين ان الدليل المذكور انما هو دليل على خروج العمل والاقرار عن الايمان
الذي هو التصديق المخصوص قلت والا فكيف يتصور خروج العمل والاقرار عن الايمان الذي هو عبارة عن
مجموع التصديق والاقرار والاعمال واما كون الاقرار شرطا دون الاعمال فلكونه ادل على ذلك هذا
ثم آن ما ذكره في باب الشفاعة من جواز العفو عن الكبائر مبني ايضا على كون الايمان عبارة عن التصديق
المخصوص عند الاشاعرة ولكون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان عند الاكثرين فلو لم يجز العفو عن الكبائر
عندهم هذا ولا تلتفت الى هذيان بعض المتناظرين الثاني ان يكون الاعمال جزءا عرفية
لا اجزاء حقيقة فلا يلزم من عدمها اي الاعمال عدمه اي الايمان حقيقة اذ اللازم من انتفاء الاجزاء
العرفية للايمان انما هو انتفاء الاجزاء الايمان العرفي لا انتفاء الايمان الحقيقي الذي هو التصديق
المخصوص الا ترى ان الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء عرفية للانسان فاللازم من انتفاء تلك
الاجزاء العرفية انما هو انتفاء انسان العرف الذي هو الانسان الكامل الاجزاء لا حقيقة الانسان وكذا الاغصان
والاوراق اجزاء عرفية للشجرة هي عبارة عن الساق مع بعض الشعب فاللازم من انتفاء تلك
الاغصان والاوراق انما هو انتفاء الشجرة العرفية لا الشجرة الحقيقة فكذا حكم الايمان العرفي الشامل
للتصديق والاقرار والاعمال فاللازم من انتفاء الاعمال انما هو انتفاء الايمان العرفي الذي هو الايمان الكامل
لا اصل الايمان الذي هو التصديق المخصوص وهذا هو وضوح من قال ان خفي على بعضهم فرعم ان التظير
بالشجرة والاغصان والاوراق غير مطابق وقد عرفت مراده فلم نتبعه ومطابقته لما قصده والحديث
الآتي ايضا ثم آورد بناء على قوله فان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبينه
وبين الاعمال وزعم ان الايمان عند السلف موضوع للتصديق وان الاعمال لازمة فيكون الاعمال
كاجزاء الايمان الكامل وليس باجزاء له حقيقة ولا عرفا فالوجه هو الثالث هذا كلامه ولا يخفى ما فيه من الفساد

والعجب

ثم في تقدير ان المذكور انما ان الاقرار شرط لاجراء احكام الاسلام
في شرح الصفايد فان صدق بقلبه ولم ينطق بلسانه فهو مؤمن
عند الحنفية فان صدق بقلبه ولم ينطق بلسانه فهو مؤمن
عند الله تع واه لم يكونا انما يكونان بالاذعان والقبول
ووجه الزم كما عرفت ان الايمان حالة الاخبار فانه تركه في حالة
ولا يعلم ذلك الا بالاقرار حالة الاخبار فانه تركه في الباقي اذ غايته
اخبار مدة عمر فاحكم بكفره وخلوده في النار اذ غايته
ما يوجد فيه الكفر ولو وصلت تلك المعرفة الى درجة اليقين
الاذعان والقبول لوجد منه الاقرار ايضا فكان الاقرار
ثم اعلم ان الامر كذلك عند كون الاقرار عند عجز
كما هو المروي عن الامام الاعظم وبعض اتباعه فحكموا
انه اذا عجز عن النطق بالشهادتين لعارض اخرس او نحوه
فانه مؤمن عند الله تع وان لم يأت بالشهادتين
وبعض اتباعه لا كما زعم انتفاء زائد فان الاقرار
عند الاشعرية شرط لاجراء احكام الاسلام

والعجب منه انه كيف يتجاسر على مثل هذه الاضحوكة فان كتب الاحاديث والكلام مشحونة بان الايمان عند السلف
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ثم ان السلف مع ذلك لا يقولون
بخلود صاحب الكبيرة في النار وخروجه عن الايمان فلا جرم كان الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك
بين التصديق وبينه وبين الاعمال وقد ذهب اكثر اهل الحديث لا سيما الامام البخاري الى ان الايمان قول
وعمل وانه يزيد وينقص واستدل عليه بكثير من الايات والاحاديث فدل ذلك على حقيقة ما ذكرناه
في هذا الوجه الثاني وعلى بطلان ما ذكره الفاضل والثالث ان لا يجعل الاعمال اذا اخرجته مسببة له
اي للتصديق ويطلق عليها الايمان مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب اقول لعل ذلك توجيه لكلام
السلف ههنا لان كلامهم ههنا ظاهر في الوجه الثاني وانما وجهه بذلك لما قال لجاز خروج من الاشتراك
فقد عرفت انهم لا ينفون اسم الايمان عن مرتكب الكبائر فعلى هذا فالقول بانتفاء الايمان المجازي ههنا
اولى من القول بانتفاء الايمان الحقيقي مع القول من الايمان الحقيقي وان كان كل من التوجيهين يقتضي كون
مرتكب الكبائر مؤمنا عند السلف ولهذا حكم الشيخ بان النزاع بين التوجيهين لفظي لا نزاع ههنا في المعنى
فظهر من هذا البيان ان الضمير في قوله ويطلق عليها راجع الى الاعمال فقط اذ النزاع في انه هل يطلق اسم
الايمان على الاعمال حقيقة كما في الوجه الثاني وهو الظاهر من كلام السلف او مجازا كما في الوجه الثالث
وهو توجيه لمذهبهم لانتفاء اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على التوجيهين الاولين بخلاف
ما وجه المخصص بالوجه الثالث لانا نقول قد لكن ذلك قد يجوز لا يلتفت اليه ههنا لان النزاع
ههنا انما هو في اطلاق الايمان على الاعمال مع الاعتراف على ان الاعمال مستلزم لاطلاقه
من التصديق القلبي حقيقة في الوجه الثاني مجاز في الوجه الثالث فما قيل من ان اطلاق الايمان على
مجرد الاعمال مجاز على التوجيهين الاولين ايضا وان اراد به الاطلاق على مجموع التصديق والاعمال
فكونه محازيا محل نظر ثم قال الاعمال انما هو من عوارض المؤمن ولو سلم كونه من عوارض الايمان فالمراد
ههنا كون الاطلاق على مجموع المعروض مع العوارض مجازيا كما ان اطلاق الشخص على مجموع الذات والعوارض
المشخصة مجاز بناء على ان الشخص يطلق حقيقة على الذات المعروض للعوارض المشخصة واما في التوجيهين الاولين
فيطلق الايمان على التصديق المعروض للاعمال فيكون دون الاطلاق حقيقة فليس بشيء بل هو مبني على
ما سبق في الوجه الثاني على ان الاعمال في الوجه الاول داخلة في حقيقة الايمان والحق
ان الاطلاق على التصديق المعروض للاعمال انما يناسب لمذهب الاشاعرة لا على الوجه الثاني وان
مقصود الشيخ بهذا الوجه الثالث توجيه مذهب المحدثين بحيث ينطبق على مذهب الاشاعرة فالمراد
منه اطلاق الايمان على الاعمال مجازا لكونها من ثمرات التصديق وآثاره فكأنهم يطلقون الايمان على التصديق

الوجه الثاني

في الوقف والمعاورات صـ

حقيقة وعلى ثمراته مجازا وان كان يطلق الايمان على المجموع

واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم اي التصور والتصديق
كما اختاره شارح المقاصد فلا بد فيه من قيد اخر ليخرج الكفر العنادي المشار اليه بقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وبقوله تع الذين اتيناهم الكتاب يعرفون الاية وذلك
القيد المشار اليه هو التلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وقد سبق منا ان ذلك القيد دليل على
وجود الاذعان والقبول فاذا لم يوجد ذلك لا يعلم وجود الاذعان والقبول فلا يحكم بايمانه بل يحكم
بكفره اذا اصر على تركه مع القدرة عليه واذا لم يكن له قدرة على ذلك سقط ذلك وذلك لا يضر الايمان
ثم اقول هذا الكلام من الشارح اشارة الى البحث المشهور بين العلماء ههنا وهو ان كثيرا من الكفار يعرفون
الحق وينكرونه عنادا واستكبارا كما في الايتين السابقتين انفا الدالتين على انهم كانوا عارفين مستيقنين
ومع ذلك لم يكونوا مؤمنين فلذلك احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان حتى
يظهر عدم كون هؤلاء الكفار مؤمنين مع كونهم عارفين قال في شرح المقاصد ما ملخصه فاقتصر بعضهم
على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر
التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم فقال التصديق ربط القلب على
ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جدار فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المحققين
فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز
عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما ادعى النبوة واظهر المعجزة
فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير اختيار فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون هذا ايمانا شرعيا كيف
والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا هو حصول المعنى
في القلب والفعل القلبي عبارة عن ايقاع النسبة الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم
وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لعدم الحكم الاختياري لهم في ذلك
بل لهم الانكار ليس الا وكلام هذا المحقق يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي المعبر عنه
بكرويدن الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم من الاختياري وغيره
وتارة الى انه ليس من جنس العلم الذي هو كيف او انفعال بل هو فعل اختياري وعلى هذا الشق الاخير اصر بعض
العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم
ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم انتهى
ثم اورد على من يجعل التصديق الايماني عبارة عن الفعل وعلى من يجعله عبارة عن كلام النفس مباحث خمسة
الاول ان ليس معنى كون الايمان المأمور به اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها

بوجود النهاد صح

من

من الاعيان الخارجية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله باختياره سواء كان في نفسه من الهيئات او الكيفيات
او الكيفيات او الانفعالات او الحركات والسكون والسكنات وغير ذلك فعلا او تركا ومع هذا فالواجب المقدور
المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا
مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته بتوفيقه تعالى على انه لو لزم كون المأمور به هو
الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه كما في سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني
ان ابن سينا مع كونه قدوة في الفن وثقة في شرح معاني الفاظه صرح في دانش نامه علائي بان التصديق الذي
قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون اللغوي اعم من الاختياري وغيره الثالث
انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا
من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب بمباشرة الاسباب
وقد تحصل بدونها فغاية ذلك ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة
المأمور بها واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فمم بل معلوم
الانتفاء قطعا الرابع انه وقع في كلام كثير من العظماء مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم فينبغي ان يحمل على
العلم التصديقي ويقطع بان التصديق من جنس العلوم لكنه في الايمان مشروط بقيود كالتحصيل والاختيار وترك
الجحود الباطني وقد روي عن علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين
وعن الامام الرازي من ان التصديق من جنس الكلام النفسي وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم
ان كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم
والارادة وليت شعري بانه اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما تحصيله معنى تحصيله بالدليل
او التقليد وهل يكون ثمرة الاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار الاختيار في نفس التصديق
اللغوي وكون الحاصل بلا اختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء عليهم السلام
بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا
المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك
اختيارا بل قد صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل بالمعجزات حدسي وربما يقع في القلب من غير
اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى ملخصا كلام شارح
المقاصد ملخصا اقول اما كون الثلثة الاول موضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام
والصديقين ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصرا في التصديق الاختياري يلزم ان لا يكون
تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له
التصديق من المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختياري لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر

بدونها بيان

اختياري لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضروري الى الاختياري وهو ظ ولا ينضم اليه
تصديق آخر اختياري لاستلزامه اجتماع المثلين فان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي
كما صرح به الشارح في تصانيفه فلو اجتمع فردان منه في محل نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع المثلين
في محل واحد وهو مح لكن نعم التصديق الكسبي بمعنى المتوقف على النظر وان لم يوجد في صورة
مشاهدة المعجزة وفي صورة سماع الصديقين من النبي عليه السلام لكن التصديق الكسبي بمعنى ما يحصل
بمباشرة الاسباب اختيارا للاحتياج في الاول الى توجيه الحدقة بالاختيار الى جانب المعجزة وفي الثاني
الى صرف السامعة نحو كلام النبي عليه السلام بالاختيار الا ان الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار
ومن وقع سمعه على كلام النبي عليه السلام من غير صرف اختياري كما اشار اليه القائل السابق حيث قال وربما
يقع في القلب من غير اختيار هذا وتلخيص كلام العلامة ان المعتبر في الايمان نوع التصديق المنطقي
الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والتبري
عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في التصديق كما اذا حصل بمباشرة الاسباب
اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما في جعله مقارنا لذلك الترك لا بتصديق آخر والا لزم التكليف
بما لا يطاق فالتصديق الايماني عين التصديق المنطقي لكن لا مطلقا بل عين التصديق المنطقي المقرون
بترك الجحود الباطني واما التصديق المنطقي الذي يساوي التصديق اللغوي فهو اعم من الاختياري وغيره
واقول قد افرط العلامة في حق المعتنين بتحقيق معنى التصديق الايماني فانهم ارادوا انه لو اكتفى
في ذلك بالتصديق المنطقي الاعم من الاختياري وغيره لما صح التكليف به اذ لا تكليف الا بالاختياري
وجعله اختياريا بمباشرة الاسباب لا يتم في جميع الصور فلو اكتفى في ذلك بالمعرفة اليقينية
لزم ان يكون مثل ما وقع في القلب من المعرفة اليقينية الضرورية تصديقا ايمانيا وهو خلاف الواقع فلذا
اخذ بعضهم قيدا آخر لاخراج مثل هذه الصورة عن التصديق الايماني ليكون داخلا تحت الاختيار
وذلك القيد الآخر هو الاقرار باللسان كما اشار اليه الشارح اولا او التسليم والقبول على ان يكون ركنا
كما اشار اليه ثانيا ولما كان كل ذلك خلاف الظاهر جعل البعض الآخر منهم الايمان الشرعي عبارة
عن التسليم الباطني والانقياد القلبي اي تسليم ذلك العلم الحاصل بالاختيار وانقياد القلب له
والالتزام بموجبه ليتحقق التكليف به والفائدة في تحصيله وظاهر ان كون ذلك التسليم من الافعال
الاختيارية لا ينافي كون نفس التصديق من الكيفيات النفسانية ولا حصوله بالاستدلال او بالتقليد
فهم ههنا لبيان مصطلحات الشرع فملاحظة الاختيار في شرطه او في اسبابه كما فصله العلامة
ولخصناه ليس اولى من ملاحظة الاختيار فالظاهر ان النزاع بينهم وبين العلامة في ذلك نزاع لفظي
وقد اعترف به العلامة في شرح المقاصد في ذيل تلك المباحث وان ما قاله هؤلاء الاكابر اظهر

يوجد في كل منها صح

على ان يكون شرطا خارجا صح

في نفس التصديق الايماني صح

بالنظر الى عرف الشرع وبالجملة فالتصديق الميزاني هو الاعتقاد مطلقا والتصديق الشرعي مركب منه ومن
التسليم او نفس تسليم ذلك الاعتقاد الباطني الذي هو عبارة عن التزام النفس للعمل بموجب اعتقاده
فمن اعتقد الشرع باختياره ثم عانده ولم يلتزم بموجبه كان اعتقاده معرفة بلا ايمان اجماعا ولو اعتقده
بلا اختيار ثم رضي عنه والزم نفسه بموجبه يجب ان يكون ايمانا فعلم ان مدار الشرع هو الاختيار
في التزام النفس العمل بموجبه لا الاختيار في حصول التصديق فقط كما يستفاد من ظاهر كلام العلامة فاذا
عرفت هذا فمعنى قوله والاقرب اه اي الاقرب من التفسير بما هو احد قسمي العلم واعتبار قيد اخر هو الاقرار
ومن تفسير القيد الاخر بالتسليم والانقياد وجعله ركنا داخلا في الايمان ليكون عبارة عن
مجموع التصديق القلبي والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ في مفهوم الايمان بالتسليم
الباطني والانقياد القلبي الاختياريين المعبر عنهما في كلام امام الحرمين بكلام النفس المقارن للعلم
قطعا وانما كان هذا اقرب لانه مغن عن اعتبار قيد اخر وان كان ذلك التفسير مجازيا من باب ذكر
العام وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد الاخر بهما مع جعله ركنا اذ لا وجه لجعله ركنا
وجعله مركبا من العلم وغيره وما قيل من انه ان اريد بالتسليم الباطني والانقياد القلبي الاذعان والقبول
الاختياريان فيلزم في مثل صورة حصول التصديق ضرورة دعوى كما في وقت مشاهدة المعجزة التكليف
بما لا يطاق وهو تحصيل ذلك التصديق الضروري بالاختيار ثانيا وهو مح مستلزم لاجتماع المثلين
كما سبق من شارح المقاصد وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين فذلك بعينه
تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد اخر وان اريد التصديق المنطقي مع شيء اخر اختياري فقد جعل
ما ليس من جنس العلم ركنا من الايمان المتحد بالتصديق الا ان يقال مراده منهما هو التصديق المنطقي
المقرون بترك الجحود الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسبي
اختياري اما في ذاته واما في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري فمن هذا البيان يظهر عدم
اصابة القائل الاتي محزه وان حام حوله لان كلامه ظاهر في اعتبار الاختيار في نفس التصديق مع انه
من ان يكون في ذاته او في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري انتهى ففيه بحث من وجوه اما اولا
فلانه اذا اريد منهما الاذعان والقبول الاختياريان لا يرد عليه لزوم التكليف بما لا يطاق
اذ الاذعان والقبول الاختياريان ليسا بتصديقين حتى يلزم في الصورة المذكورة اجتماع المثلين عند
التكليف بالتسليم والانقياد واما ثانيا فلانه لا معنى لارادة التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود منهما
مع انه على هذا يكون عين ما حققه شارح المقاصد من غير تفاوت مع ان الشارح ههنا في تحقيق ما صدر
عن هؤلاء الاعلام واما ثالثا فلان ما ذكره من الترديد بعد كونه غير حاصر قبيح جدا والحق ان المراد
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي التزام النفس بموجب ما حصل لها من العلوم والاعتقادات والتصديق

كلينوي م

الالى بيان

وهو المراد
بالتصديق الشرعي ولا شك انه امر اختياري فمن حصل في قلبه المعرفة اليقينية ثم عاند ولم يلتزم موجبه
كان اعتقاده معرفة بلا ايمان اجماعا ولو حصل بغتة ثم رضي عنه والتزم العمل بموجبه يجب ان يكون
ايمانا شرعيا فالناس مكلفون بتحصيل العلوم والاعتقاد والتزام العمل بموجبها او بالتزام العمل
بموجبها ان حصلت تلك العلوم ضرورة والقائل الاتي يحوم حول ذلك وان لم يصب محزه لانه صريح
في اعتبار الاختيار في نفس التصديق مع ان الاختيار ليس الا في الرضى قبوله والرضى به
ثم ان اراد شارح المقاصد بما ذكره من ان الايمان هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود ذلك
الالتزام الذي حققناه فمرحبا بالوفاق والا فما ذكره هؤلاء الاعلام اظهر مما ذكره مع اندفاع المباحث
الذي اوردها عليهم كما اشرنا اليه مرارا ولكون مبحث الايمان خليقا بالاهتمام زدنا البيان بعون
الملك العلام والحمد لله المفضل المنعام وهم الذين اعتقدوا اه يعني ان اهل القبلة هم الذين
صدقوا بما علم مجيء النبي عليه السلام به ضرورة واقروا بالشهادتين ان امكن فلا يجوز تكفيرهم بسبب
الاختلاف في المسائل التي لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه عنها والتابعون عنها
كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد وذكره بعد القادر اه يعني ان ذكر المختار بعد القادر اشارة الى ان المراد
بالاختيار هو الذي اثبته المتكلمون وهو صحة الفعل والترك لا الاختيار بالمعنى الاعم بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل اذ لو كان المراد هو المعنى الاعم لضاع هذا القيد لدلالة القادر عليه
وحاصله ان ايراد المختار بعد القادر اشارة الى ان الاختيار ههنا بالمعنى الاخص والا فالقادر والمختار
يطلق على كل من المعنيين فلا بد لايراد المختار بعد القادر من فائدة هي كون القدرة ههنا بالمعنى الاخص
ففيه اشارة الى تكفير من انكر القادر المختار كالفلاسفة فعلا كان او قولا تعميم لما فيه نفي الصانع اه
قال المص واستحلال المحرمات في كثير من النسخ بالواو العاطفة فيكون معطوفا على قوله كالاركان الخمسة
ولا معنى له قطعا بل هو فاسد والصواب ان يكون باو الفاصلة عطفا على قريبه او بعيده والمعنى
ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه كذا او كذا او استحلال المحرمات صغيرة كانت او كبيرة
اذا علم تلك الحرمة بدليل قطعي وقد اشار اليه التفتازاني في شرح العقائد حيث قال في قول النسفي
واستحلال المعصية كفر صغيرة او كبيرة اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وهذا القيد مأخوذ
من اصول الائمة لان كون الاستحلال المذكور كفرا انما هو لاجل انه استحله لكونه معصية
وحراما وظاهر ان ذلك استهانة بالدين فيكون كفرا قطعا فلا بد ان يثبت حرمته وكونه معصية بدليل
قطعي حتى يثبت اهانته وكفره وربما يشعر بما قررناه ما قاله في قوله الآتي قلت ولا يبعد ان يقال الخ
وبهذا البيان ظهر انه لا حاجة الى قول الشارح المحقق ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته
من ضروريات الدين فان اراد به ما ذكرناه فمرحبا بالوفاق لكنه بعيد على انه يشعر بكونه عطفا على قوله

الاختيار بمعنى

كالاركان

كالاركان الخمسة فالوجه ما حررناه في هدم المصر فلعل تخبيرات هنا مبنية على الغفلة
اذ ما ان يعاقب صائم اذا نبا ولا يعاب جراد اذا كبا والله اعلم بحقيقة الحال قلت ولا يبعد ان يقال
الخ فقد قرروا في اصول الفقه ان حكم الاجماع من حيث هو هو افاده البغوي فيكفر منكر حجية الاجماع فيظهر منه
ان من انكر ما علم بالاجماع فقد انكر حجية الاجماع فيكون كافرا فلا حاجة الى الدليل الذي بسطه ويظهر منه
ايضا ان من استحل المحرمات الثابت حرمتها بدليل قطعي اي دليل كان يكون كافرا لكونه استهانة بالدين
كما حررناه آنفا وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم قالوا الشرط في صحة التوبة عن المظلمة
هو الخروج عن تلك المظلمة وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة قال في شرح
المواقف قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة
وهو تسليم نفسه مع الامكان لينتص منه وقد اتى باحد الواجبين لم يكن صحيحا ما اتى به ايجابا بالواجب الآخر
كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحداهما دون الاخرى واقول لعل هذا مبني على ان حقوق العباد
يتعلق بها حق الله تعالى ايضا وبالتوبة انما يسقط حق الله لا حق العباد فافهم وعندنا هما
ليسا بشرطين اما الاول فلما قاله الآمدي التوبة مأمور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة
المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته انه اذا اوتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب
توبة اخرى عنه واما الثاني فلان الندم اذا لم يصدر عنه ما يأتي في ندمه كان في حكم الباقي لان الشارع
اقام الامر الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن
بالاتفاق ولما في التطبيق باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين وبالجملة فلو وجب عليه استدامة
الندم لزم ان لا يكون بتقدم عدم استدامة الندم وتبدل تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو
خلاف الاجماع قال الآمدي وبهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلوفا لبعض العلماء
وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد ما كفر كانوا تذكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذا الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه
كذا في شرح المواقف اقول ان كان ذلك التذكر باعثا الى مرتبة العزم المصمم فيجب عليه تجديد التوبة عند
الشافعي — ومن تبعهم والا فذلك التذكر من قبيل الخواطر ومثله لا ينافي استدامة الندم الآتي بقاله
ترك الاستدامة بالتذكر واسطة بين الخواطر وبين العزم لا يجب فيه مثله تجديد التوبة نعم في
وتوبوا الى الله والامر ظاهر في الوجوب فتكون التوبة واجبة وما افاده صاحب المواقف فان الوجوب
في الامر المذكور غير قادح في الجواز ان يكون واجبا ومندوبا وقد وقعا للمغفور بقوله لا تقنطوا من رحمة الله
لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب اجمعا فاحتمال غير تائب عن بعض ذنوبه فلو يقدح الظن الغالب

قوله ان التذكر الخ ان التخفيف عند الخفية عدم وجوب تجديد التوبة عليه
ويدفع التذكر الى مرتبة العزم المصمم ما لم يتكلم بلسانه او يتطلب
قوله في جوابه لقوله عليه السلام ان الله تجاوز لامتي
اخرج في حقها ما لم تتكلم او تعمل به فعده الامم السالفة
عما حدثت به انفسها مالم تتكلم او تعمل به بخلاف عفا الله عن هذه الامة
عما اخطأوا وما استكرهوا عليه فانه يؤاخذ به بالقرائن المصنفة
فحاصله يؤاخذ به

في كون الامر المذكور للوجوب بلا تعيين

ثم اقول لما وجب التوبة علينا تبنا الى الله جل جلاله من الفرطات الصادرة عنا ونرجو من لطفه
وكرمه واحسانه قبول توبتنا ورجوعه تع بالتفضل والانعام علينا في جميع احوالنا واوقاتنا
لا سيما وقت المفارقة عن دنيانا بالارتحال الى اخرانا بالايمان والايقان والدخول في اعلى غرف
الجنان مع الرفيق الاعلى والمشاهدة لجماله الاسنى فطوبى ثم طوبى
لمن نال مثل هذه النعمة العظمى والفضيلة الكبرى
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى اله وصحبه اجمعين

٢

والى الله تع اتضرع في ان لا يضيع سعيي في تحقيق هذه المباحث الغامضة وحل رموزها الكامنة
الحاصلة من مخالفة الشارح المحقق في كثير من تلك المباحث لما افاده العظماء الاعلام والفضلاء الكرام
ولذا ترى الناظرين متحيرين لهجين بالاعتراضات عليه مشعوفين فاي قدم يسير مسير الشارح المحقق
حتى ينال المقصود ويظهر ويأخذ قصب السبق الموعود وان يجعلني ماجورا فيما قاسيته
من شدائد الانظار واهوال الافكار في فهم العويصات ليكون المحصلون المنصفون من زمرة الابرار
كل ذلك ان شاء الله تع لتحصيل رضاء الله الملك المتعال وهو المسئول لكل الاماني والامال
ولا اطلب الثناء من الناس على ذلك الكد العظيم بل اطلب الاجر الجزيل من الله العلي العظيم
قد وقع الاختتام بعناية الله الملك العلام في سنة ست وثلثين بعد مائتين والف من الهجرة النبوية
عليه افضل الصلوات الطيبة وازكى التحيات البهية ورضي الله تع عن اصحابه وعن اشياعه اجمعين