

••عارف نظارت جلیله سی رخصتیه طبع اولمشد

صحاف چارشوسنده (بوسنوی الماح محرم افندیك) دكانده  
فروخت اولنور



حاشية لاسماعيل الكلبوي على الجلال من العقائد \*

بسم الله الرحمن الرحيم \*

المدللة على ما هدانا الى سبيل الصواب \* وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب \*  
والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادي لاولى الالباب \* وعلى آله وصحبه  
خير الال وخير الاصحاب \* وبعد \* فان علم الكلام اشرف العلوم وارقبها \*  
وافضل المعارف واسبغها \* وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل \* من  
الواخر والاول \* واتى كنت صرفت جل همتي في عنفوان الشباب \*  
في الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب \* وحررت ما يتفق بغير المنطق  
والآداب \* وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا ارتياب \* فكبرت ان تكون  
الآلات المهياة مجردة عن الاثر \* بحيث تكون خلافا بلائمر \* ودار في  
خلدني ان اكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام \* حسب ما يساعده الطائفة في  
تحقيق المرام \* فلما اتفق لي الشروع في تعليم شرح العقائد العضدية \*  
للولى المحقق جلال الدين الدواني البارع في المباحث العقلية والكلامية \*  
قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر \* وما سخر في اثباته للفكر القار \*  
تذكرة للاجواب \* وتكملة لافكار الطلاب \* والمرجو من الاخوان  
الاجماد ان ينظروا اليه بعين الوداد \* شعر \* وعين الرضا عن كل عيب كلبلة \*  
ولكن عين السخط تبدي المساويا \* متوكلا على هادي السبيل \* وهو  
نعم المولى ونعم الوكيل ( قوله يا من وفقنا ) لما ذكره تعالى في البسملة

( موصوفا )

1973  
MILANO

BP  
166  
K33  
1855



موصوفا بالرحمة البالغة في الدار بن وجد من نفسه غير كما قويا موجبا للاقبال  
عليه فالتفت ونادى في مقام الحمد وقال يا من وفقنا لتحقيق الخ والتوفيق  
والعصمة المذكورين من اعظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حد  
باختيار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جيلا اختياريا  
والثناء الدال على المشاهدة بفيضان عبادته التي هي الحمد والتصلة او الشروع  
في التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه في الحديث  
النبوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك  
الحديث سواء كان كلمة بالبعيد اتى بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبة  
الاولوية والعبودية او كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب  
بقربته قوله تعالى ونحن اقرب اليه من جبل الوردية والتوفيق جعل  
الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقائد ففيه تجريد  
او توكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلخيص الى سبب التأليف كذا قيل وفيه  
ان التوفيق عبارة عن هذا الجمل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب  
خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى والاعمى للجرىد عن المدلول  
الاتراحي وايضا المسبب المذكور عام لادلالته على خصوصية التحقيق  
باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول  
لاضعلال العام المستفاد في الخ ص كيف ولو احتجج في امثاله الى شئ  
من التجريد والتوكيد لاحتجج اليه في كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل  
لا سيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به  
احد ( قوله له تحقيق العقائد ) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة فتحقيق  
العقائد بمعنى ثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية ( قوله  
وعصمتها عن التقليد ) 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 لكن التخليص عنه والايصال الى مرتبة  
الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم في عصمتها عبارة عن  
جساعة المستدلين من المكلفين الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان  
والفروع وعصمتهم عن التقليد لا ينسب في عدم العصمة قبل التكليف وقد  
يطلق التقليد على نطاق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزميا كان  
او ظاهريا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد ( قوله في الاصول والفروع )  
يحتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف

قوله والتقييد بالاسباب  
الخ والصواب وقد  
الاسباب والمسبب  
خارج (محمد اسعد)

قولهم تدع قاعدة من  
 الاصول الى آخره لا  
 شك ان جميع المسائل  
 لا تصنف دفعة بل  
 تدريجاً بان يلاحظ  
 المصنف واحدة  
 ويكتبها ثم يدعها  
 ويتوجه الى مسألة  
 اخرى وهكذا الى  
 آخر الرسالة واستناد  
 السترك والايان  
 والتصريح والاياء  
 الى الرسالة مجازي  
 وانما يستند هذه  
 الافعال حقيقة الى  
 مصنفها فتلخيص  
 لمرآة ان المصنف  
 في هذه الرسالة لم تدع  
 قاعدة ٣

على البعض الآخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب وبمحتمل  
 ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما ذكر  
 في علم الكلام وبمحتمل ان يكون الاصول ماهو من مسائل الكلام خاصة  
 والفروع ماهو مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وما قيل ان الاصول  
 عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل قيأياه سياق كلامه بعد فصل  
 الخطاب ( قوله صل ) جواب النداء ولا يخفى ان النداء ههنا ليس على طريق  
 الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل  
 الرشاد خصوصاً في هذا التصنيف او غيره لكنه ادرج هذه الاستغاثة  
 في التصلي لان توفيق علماء امته في امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة  
 على النبي عليه السلام وفيه ايمان الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة  
 الى امته والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلي مقصوداً اصلياً  
 من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلي على سبيل التوبة ففيه غاية  
 ايجاز بديع ( قوله وعلى آله واصحابه ) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل  
 مؤمن اتقى ليعم الدعاء بالرحمة لكل وقوله الاعميان بمعنى الاشراف صفة  
 الاصحاب وكذا المبشرين من الاكل كاعشرة المبشرة وشهداء بدر  
 ( قوله فيقول القبر الى عفور به الغني ) لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه  
 الغني او العفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضاً ملايم الطباق بين الغني  
 والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ثنوبه المحتاجة  
 الى العفو والاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بوقاي الرحمة ولو بواسطة  
 الشفاعة ( قوله الصديق ) اي منسوب الى ابي بكر الصديق رضي الله تعالى  
 عنه ( قوله ملكه الله تعالى نواصي الاماني ) الاماني جمع امنية بمعنى المطلوب  
 ولام الاستغراق يجعلها شاملة للطالب الدنيوية والاخروية والناسية  
 شعرفوق الجبهية وتمليك نواصي الاماني كتابة عن تمليك انفس الاماني  
 كالاسارى والخيال المتبوضتين في الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي  
 بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصي الاماني ليست باماني  
 فضلاً عن كونها اشرافها كما ان نواصي الخيل ليست بخيل ( قوله  
 ان العقائد العضدية ) اي المسائل الاعتقادية التي الفها قاضي عضد  
 صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية بعد المصادفة

في بقاء العلم على حال من الاحوال الاحال كونها آية عليها لاعلى نواحيها  
 بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل انت على بعضها وعلى نواحي  
 البعض الآخر منها بان انت على ما يستلزمها او اومات اليها ولم تترك  
 من امهاتها اي امهات العقائد الدينية وهي الاصول واهماتها وعلى الفروع  
 مثله الا وقد صرحت بها واعل المصريح بها هو الاصول وبعض الفروع  
 اذا لبيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها  
 ولما كانت المسئلة في هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض  
 الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والابناء فكلمة او في قوله  
 او اومات اليها لتقسيم المذكور في الكتاب الى قسمين قسم مصرح بها وقسم  
 مشاير اليها فالقول بان قوله لم تدع على انها اشتملت على جميع العقائد  
 فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وانت عليها وهم جلي واجلي منه ما قبل  
 في دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يبق قبل هذا الكلام  
 مدح ليؤكد به ولا يعم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذا حكم بعد الثباني التعقيب  
 ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع ايدل صدر الكلام على  
 مدح والاستثناء على مدح آخر شبه بالذم وقد حل هذا القائل الاستثناء ههنا  
 على المتصل ( قوله قال النبي عليه السلام الى آخره ) هذا الكلام من المصنف الى  
 قوله اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة  
 الناجية والتنفير عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية ( قوله والنبي  
 انسان بعثه الله الى آخره ) اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل الملائك والجن  
 اذا النبي لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل  
 بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعد ما اتفقوا على اختصاص النبي  
 بالانسان وعلى انها ليسا بمتباينين لاجتماعهما في نبي واحد كما دل عليه  
 قوله تعالى \* وكان رسولا نبيا \* اختلفوا في انها متساوية ان كاذب اليه جمهور  
 المعتزلة والنبي اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل  
 عليه العطف في قوله تعالى \* وما ارسلنا من رسول ولا نبي \* اذ لو كان مساويا  
 او اعم لما عطف على الرسول لان في احد المتساويين يستلزم في الآخر  
 وكذا في الاعم يستلزم في الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث  
 حيث سئل النبي عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة

٣ من الاصول بعد  
 ملاحظتها حال من  
 الاحوال الا وقد اتى  
 عليها بذكر نفسها  
 لاعلى جوانبها بذكر  
 ما يستلزمها هذا اذا  
 كانت الواو للحال واذا  
 كانت للموصوف الصفة  
 بالموصوف فالعنى انه  
 لم تدع قاعدة غير ماني  
 عليها بل كل ما ودعها  
 بعد الملاحظة  
 والمصادفة منها قاعدة  
 ماني عليها وقد جوز  
 الوجهان في قوله تعالى  
 ( وما اهلكنا من قرية  
 الا ولها كتاب معلوم )  
 وعلى التقديرين  
 فالانبياء عليها كناية  
 عن التصريح بها  
 والحاصل انه صرح  
 في هذه الرسالة بجمع  
 الاصول في قوله ان  
 قوله لم تدع يدل على  
 انها  
 ٨  
 ٤ والصواب ان يقال  
 بدله او اخص  
 (محمد اسعد)



لا اشتمت على جميع  
 الاصول فلا يصح  
 الاستثناء بقوله الا  
 وانت عليها وهم جلي  
 واجلي منه قول من  
 بجل الاستثناء على  
 ما حلتاه من الاستثناء  
 المفرغ المتصل ثم قال  
 هنا في دفع هذا الروهم  
 انه من قبيل تأكيد  
 المدح بما يشبه الذم  
 كقوله \* ولا عيب فيهم  
 خبران سيوفهم \* بهن  
 قائل من قراع  
 الكتاب \* اذ لا حكم  
 قبل الاستثناء ولا مدح  
 ليؤكد بالاستثناء  
 ولهذا اختص هذا  
 المدح بالاستثناء  
 المنقطع ولو فرضنا  
 ان كلامه معني على  
 مذهب اليه الشافعية  
 من وجود الحكم قبل  
 الاستثناء

استثناء به

وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جفا صغير اكذا  
 في البيضاوي وما كان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خير بان هذين  
 الدليين وان قدما في المساواة بينهما لا يقدحان في العموم من وجه اما الاول  
 فلان نفي احدهما لا يستلزم نفي الآخر واما الثاني فليجوز ان يكون السؤال  
 والجواب عن عدد الرسل منهم لاعتد مطلق الرسل فلذا ذهب البعض  
 الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور المازني في تأويلاته  
 حيث جوز في قوله تعالى \* جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع  
 \* كون الملك المبلغ الى قومه رسول بالاعني الشري لا بالاعني اللغوي وذهب  
 التفاضل الى ان للرسول معنيين احدهما مساو للنبى والآخر اخص مطلقا  
 فاذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبي شامل للملك كالرسول كما وهم  
 ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبي واما ما قيل ان الاول  
 ان يقال رجل في الجنس لان النبي لا يكون من النساء على الاصح فذم فوع  
 بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى \* وانه كان رجال من الانس  
 يعوذون برجال من الجن الايتذ \* ولا يكون النبي من الجن على الصحيح  
 والتبني على الصحيح باخذ الانسان اهم من التبني على الاصح باخذ الرجل  
 ثم البعث في الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد في جميع المواد  
 كما في بعث نبييا عليه الصلوة والسلام في مكة الى اهلها وان وجد في البعض  
 كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث في التعريف معني  
 الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص  
 وارادة العام والخلق بمعنى الخلق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة  
 او العام للثقلين واللام للعهد الذمى (قوله لتبلغ ما او حاه اليه الى آخره)  
 هذه اللام متعلقة بالبعث الذي هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض  
 عند الشاعرة التافين لتعليل افعال الله تعالى بالاعراض ومنهم المصنف  
 والشارح بل لام الفأدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة  
 التبليغ على البعث ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوع  
 للثاني واربدا الاول كما اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى \* وما خلقت الجن  
 والانس الا ليعبدون \* والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك  
 هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر

والنواهي والوحي عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ما ثبت  
 باسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا  
 القبيل والثاني ما وضع باشارة الملك من غير بيان بالكلام والناسك بالهام  
 الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم  
 الصلوة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد قسما رابعا وسماه  
 وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلاثة الاول وحيا ظاهرا فالوحي في التعريف  
 على المعنى الشرعي الشامل للاقسام لان ما رافقه الانبياء عليهم الصلوة  
 والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك  
 او باشارته والجار في اليه ان كان متعلقا باوحي فالضمير المجرور عائد الى الانسان  
 المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول اقرب  
 المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلته بالتبليغ يستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه  
 يتبادر منه التبليغ اليه في هذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة على حذف  
 صلة الابهام، ويؤيد تعلقه باوحي في قوله لا يشمل من اوحي اليه فيما بعد لكن  
 اورد على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل  
 المبعوثين لتبليغ ما اوحي الى موسى عليه الصلوة والسلام لا لتبليغ ما اوحي  
 اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول  
 ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحي هناك منوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد  
 من الابهام الى ذلك المبعوث اعم من الابهام الى نفسه والى متبوعه من الرسول  
 ( قوله وعلى هذا ) اي وعلى هذا التعريف ( لا يشمل النبي من اوحي اليه  
 ما يحتاج اليه لكماله الى آخره ) مع انه نبي فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه  
 جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لا يشمل  
 التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول تبادر  
 المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والبلغ اليه ( قوله اللهم  
 الا ان يتكلف الى آخره ) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اي لا يشمل في جميع  
 الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر  
 في نظم الكلام كما اشرنا اي لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف  
 فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعبير المغايرة من الذاتية والاعتبارية  
 كما نقل عنه حيث قال بان يحتمل التعريف على معنى انه انسان بعنه الله  
 تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات



او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوسى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى  
 اقول والاولى في التفرغ ان بقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة بمبعوث  
 ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة بمبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ  
 شخص الى نفسه بلا مربية ويندفع الالهام وعلى الاحتمال الثاني وجه  
 التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد  
 المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغيرو وقد اجيب عنه بمنع كون زيد  
 نبيا ولوسلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال  
 ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام  
 غيري فكان مبلغا الى غيره و اقول تمام هذا الجواب مبني على ان اللام لام  
 القائدة و ما من نبي الا وقد ترتب على بعثه كماله في نفسه اولاً ثم ترتب عليه  
 التبليغ الى الغيرو واما اذا حل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف و ان  
 ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله في نفسه على هذا يدل على ان الغرض  
 الاصل من بعث زيد كماله في نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى ( قوله اي امة  
 الاجابة ) وهم الذين آمنوا به في جميع ما جاء به و اجابوا لدعوته عليه الصلاة  
 والسلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما ورد في جنس  
 الحديث على هذا الاسلوب اي بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع التشريف  
 والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال  
 بل يدل على ارادة امة الاجابة ما نقله البيضاوي في تفسير سورة الانعام عند  
 قوله تعالى \* ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا \* حيث قال النبي عليه  
 الصلاة والسلام افترق اليهود على احدى و سبعين فرقة كلها في الهاوية  
 الا واحدة و افترق النصراني على ثنتين و سبعين فرقة كلها في الهاوية  
 الا واحدة و افترق امتي على ثلاثة و سبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة الحديث  
 فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لاننا نقول الظاهر من  
 اليهود والنصارى امة موسى و امة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى  
 الذين قبل بعثة نبينا صلى الله تعالى عليه و سلم فعلى هذا يرجع هذا الحديث  
 ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل ( قوله وانت تعلم بعده جدا ) اقول ان اراد  
 انه لغاية بعده لا وجه لجل الحديث عليه فيآياه دعوى ظهور امة الاجابة  
 ورجحانها من قبل قائلها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد  
 ان للحمل عليها وجهها لكانه بعيد جدا فالخامل لم يدع قرينه بل بعده

الواصل الى حد الامتناع كما دل عليه كلمة لوفي كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على المسائل بل توجيه البعد المشار اليه في كلامه ( قوله فان فرق الكفر ) اي اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فاطنك في فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بمد البعد فرقة واحدة والبواقي من اهل القبلة و يؤيده الحديث الذي نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اثبتنا وايضا بتوجه عليه ما يذكره في دفع التوهم الآتي ( قوله السين اما للتاكيد ) اي بمعناه المجازي الذي هو محقق الرفع لتاكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول متزدد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع في الحال معلوما وتحقق هذا المقام يستدعي بنوع بسيط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس يأتي بل تدريجي وان المضارع المشتق من الفعل التدريجي ينسب حقيقة الى من انصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة واتى ببعض اركانها وقيل في هذه الحالة هو يصلى الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلوة حقيقة في بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبي عليه الصلاة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فلي الاول يكون شروعهم الواضح عند الخاطبين بالحديث قرينة معينة لجم المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حل السين على معناه الحقيقى الذى هو تقريب الاستقبال كاللام في قوله تعالى \* واسوف يعطيك الآية فانها قرينة معينة لجم المضارع على الحال وصارفة عن حل سرف على الاستقبال فالعنى ان الامة قد شرعوا في الافتراق المذكور و يؤيده الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه الحال كما ذكره النجاة وينتد لابدان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التاكيد بالسين دون سرف وغيرهما من ادوات التاكيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع في الحال ويتم في زمان قريب الى زمان التكلم من ازمة الدنيا بخلاف التاكيد بسرف في الآية فانها تشير

الى ان الاعطاء الذي يستعقبه الرضاء وهو مجموع مافي الدنيا والآخرة وان  
شرع في الحال الذي هو زمان زول هذه الآية لكنه يتم في الآخرة وبمخلاف  
سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حل المضارع  
على الحال خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا  
لما اشترنا اليه في البسط وعلى الثاني يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة  
تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حل السين على  
غير معناه الحقيقي بل يجب حمله على معناه الحقيقى الذي هو تقرب وقوع الافتراق  
المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى سنشرع الامة في الافتراق المذكور  
واما بمعنى سيقع شروعهم واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولا شك ان هذا  
التقريب بالنسبة الى ازمة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف  
ولا تكليف في الآخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل  
منصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لوجه الشق الاول الذي  
هو حل المضارع على الحال والسين على التأكيد لما ذكره صاحب الممل والنهل  
من ان الخوارج والقلاة ظهرنا في خلافة على كرم الله تعالى وجهه وابتدأت  
منهما الضلالة والبدع وبعده وقع اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن  
دفعه بان صاحب الممل والنهل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع في آخر زمان كل نبي  
ناش من الاختلاف الواقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على  
رضى الله تعالى عنه ناشية من الاختلافات الواقعة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام  
من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبي  
عليه الصلاة والسلام في قسمة الفنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح مبنى اما على  
حل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام في الظاهر لبشمل المنافقين  
كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حل الافتراق على اعم  
من منشأه الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه الصلاة والسلام  
بمجازا بقرينة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف  
في احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لاعلى  
سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حل الآية اولا على المعنى  
الحقيقى ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال  
القرينة حين نزولها فلا شك ( قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب

الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين والمعنى المجازي المراد بان  
 بين القرب وتحقق الوقوع عما يجب التحقق فال بعض متحقق الوقوع  
 قريب وبالعكس وبعض المتحقق ليس بقريب بل بعيد كخاق العالم في الماضي  
 البعيد فسواء كان بينهما عموم مطابق او من وجه يصلح علاقة بينهما  
 ولذا حملوا السين في قوله تعالى ﴿ سنكتب ما قالوا ﴾ على تأكيد  
 الحكم اذ الكتابة في الحال لافي الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق  
 الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج اليه في المقام ولا ان متحقق  
 الوقوع ههنا كما قريب في تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة  
 المشابهة كما هي المتعارفة في تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون  
 اقوى في جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى في جانب المشبه  
 على ان التشبيه في استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع  
 لابين القرب وتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة  
 بالكنساية في مدخول السين لا على الاستعارة التبعية في نفس السين وقد  
 اشار الشريفة اليهما في قوله تعالى ﴿ على هدى من ربهم ﴾ الآية (قوله  
 كما في قوله تعالى الى آخره) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله  
 لام مؤنثة للقسيم اي هي داخلة على جواب قسم مقدر قبله وتدل بالوضع  
 على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه الامع احدي نوني التأكيد  
 خلافا لابي علي الفارسي فانه جوز دخولها مع مطلق التأكيد سواء كان  
 التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد  
 وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف  
 اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تنافيا وجهوا الجمع  
 بينها وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف في الآية على معناها الحقيقي  
 لان الاعطاء الذي يستتبعه الرضاء انما هو في الآخرة واللام ههنا ليس لام  
 القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذي هو الحرف احدي النونين  
 بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي لانت سوف يطبق الى آخره  
 وهذه اللام ايضا موضوعة للحل فتحمل في الآية على معنى تحقق الوقوع  
 فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع في الحال في تحقق  
 الوقوع فكلمة سوف في معناها الحقيقي واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء  
 المذكور وذهب ابو علي الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام



لام القسم وهي داخله على الفعل المؤكدة بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى  
التونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبلي  
الذي في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر  
واعلاء الدين وما ادخله في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواء ولا شك ان بعض  
اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف  
على تأكيد الحكيم والشارح ههنا اشار في تأييد كلامه الى ما ذهب اليه ابو  
علي الفارسي من النجاة وهذا القدر يكفي ولا يلزمه ترجيح ما ذهب اليه في  
الاية على ما ذهب اليه جمهور المفسرين ( قوله او بمعناه الحقيقي ) الذي  
هو تقرب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصرحته على ان الافتراق  
المذكور قريب من زمان التكلم وبشارته على طريق الكتابة على انه متراخ  
عن حياته عليه الصلات والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما في حياته  
عليه الصلات والسلام والمتراخي عنها فذكر الاعم للازم واريد المزموم فسقط  
الاهام ( قوله وما يتوهم الى آخره ) مورد هذا السؤال حل الامة على امة  
الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على  
اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على ما يشمل فروعها اذ لا وجه  
لحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجزيرة المنخفضة  
وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة لان اصول  
فرقها اقل مما يشمل فروعها اكثر فلا يصح حل الامة على امة الاجابة  
ومنشاؤه امور الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في اوائل  
الاسلام من السين سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتأكيد كما اشرنا  
الى تلك الاستفادة في فائدة التوكيد بالسين دون غيره من الأدوات فالتوهم  
المذكور متوجه على كلا شقي التردد السابق لاعلى الشق الثاني فقط كما هو  
الثاني كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم باقية الاصول  
قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان  
العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص ابدا وقد اشار اليه  
في الجواب الثاني حيث قل وان زادوا او نقصوا الى آخره الرابع توهم انحصار  
الاصول في الاقسام الاولى التي هي كبار الفرق الاسلامية او في الشاملة  
للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التي  
ينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضها و اشار اليه في الجواب



الاول واعلم لاجل هذا الظهور عبر عنه بتوهم اما قلية ماجعله اهل الكلام  
 اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية  
 المعترلة والشيعية والخوارج والمرجئة والنجارية والجبيرية والمشبهة واهل  
 السنة وجعلوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمعترلة  
 وثلاثة للشيعية كما صرح به المصنف في المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة  
 للخوارج وحسبة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبيرية وثلاثة للمشبهة وواحدة  
 لاهل السنة فواحل الاصول على الاصول الاولية او على ما يشمل  
 الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ماجعله شاملة  
 للفروع فلان المصنف في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة ممتد بها  
 بحيث يضال بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعترلة يكفر  
 بعضهم بعضا واثمان وعشرون للشيعية يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر  
 للخوارج وخسبة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبيرية المحضة وثلاثة  
 للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض  
 تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل  
 السنة الى الاشارة والماتريديية فطلق الفرق الشاملة للاصول والفروع  
 اكثر الخامس توهم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينهما اهل الكلام  
 هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا ( قوله وان جعل على ما يشمل  
 الفروع الى آخره ) ليس المراد منه ما هو المتبادر من عد كل اصل ذي فروع  
 فرقة مغايرة لفروعه اذ المقسم لا يعد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه  
 الشريفي في شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذي لا فرع له  
 وفروع الاصول التي لها فروع كما اشارنا اليه والمراد من الشمول الشمول  
 الكل لاجزائه لاشمول الكل لجزئياته ( قوله توهم لاستبدله الى آخره ) اي صالحا  
 الاستناد به والادليل الذي استند به غير صالح لان بعض مقدماته بمنوعة  
 وتحقق الجواب منع المنفصلة المانعة الخلو على تقدير وعدم الانطباق على  
 تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة  
 لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالترديد غير  
 حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها  
 بحيث يضال بعضهم بعضا وان كان بعضهم من الاقسام الثالثة او الرابعة  
 بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع

ما عداها يختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملاسبا بهذا العدد فقوله التي بينهما مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لصفة مقيدة مسوقة لجرد الاشارة الى ان الاشاعة مع الماتريديّة اصل واحد لاصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التي بينهما مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تقييده بالتي بينهما مخالفة معتد بها ولك ان يجعل هذه المقيدة شقاً ثالثاً ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ما ذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلنكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي ظاهر في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوات والسلام ليسا بموثقين الى الثقلين (قوله كلها في النار) يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اي هم كأشياء في النار ماداموا موجودين بالابحاد الثاني عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لا موت لهم فهم موجودون ابدًا لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى ياباه ان دخولهم في النار لا يستعقب الابحاد الثاني لانهم في العرصات ليسوا في النار وان رأوا علائقها الا ان يعيم النار من علائقها او يحمل الدائمة على لازمها الذي هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة في الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اي ككلها يكون في النار بالفعل في وقت من الاوقات سواء كان دائماً او لا فيدل على مطلق الدخول لاعلى الخلود والترديد الآتي مبني على هذا (قوله من حيث الاعتقاد) اي كونهم في النار لاجل اعتقادهم الفاسد لا مطابقاً سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل الغير الصالح فيحتمل للتعليل ومن منشائية (قوله فلا يرد عليه الخ) هذا ايراد آخر على حل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حلت الامة في الحديث على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها في النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذي هو ان لاشيء من المؤمن الذي لا يؤدي

اعتقاده الى انكار شيء من ضروريات الدين بخلاف النار لان المعتزلة والمجبرية  
 مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تحليدهم اذا حل الفرقة الناجية على بعضهم وعلى  
 الثاني لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ ما من فرقة الاو بعضها عصاة داخلها  
 في النار فلا يكون حكم المستثنى مغاير الحكم المستثنى منه فلو حملت الامة عليها  
 يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا  
 الملزوم وانتخبير بانه بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير  
 حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا اليراد بالتزديد ويندفع عنه ايضا  
 بالاجرة بالانية فاليراد والاجرة عنه مشتركة بين الجمين لكن ذلك الاشتراك  
 لا يقدح في معارضة المعارض لانه لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة ليقض  
 دليله بان يقال هذا الدليل جار في عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح  
 عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة  
 الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى  
 ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر حال عن المحذور فلا يكون اليراد قدحا في نفس  
 الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا اليراد ايضا امور الاول عموم كلمة ما  
 في قوله عليه الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابي واستغراقها لكل من الاعتقاد  
 والعمل فيفيد بواسطة التعاقب على المشتق الذي تضمنه الطرف ان سبب  
 النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب  
 عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم في النار حينئذ نعم من ان يكون لاجل  
 اعتقادهم الفاسد او لاجل عملهم الكاسد الثاني حمل الفرقة الناجية على طائفة  
 مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدي اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات  
 الدين الثالث حمل الخاود على معناه الحقيقي لا المجازي الذي هو طول المكث  
 الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لا على التنزيل الخامس ان لا يفتر جميع  
 معاصي الفرقة الناجية في الظاهر والفاء في قوله فلا يرد تفرع على التفسير السابق  
 اي لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير  
 جواب عنه باختيار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم  
 انه يلزم حيثئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول  
 دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو ممنوع  
 لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير  
 مشترك بين الفرق بل خاص بماعدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية لمواقفة

عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لا بد خلون النار لاجل عقائدهم  
وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن اليراد  
المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد  
والعمل كالفهمه السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء  
اذنا سلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى  
والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقه الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة  
مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها مغفورة فلا يدخل الناجية  
في النار لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد  
جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل  
اذا لاجماع المتعقد صح على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا بد على ان تلك  
الطائفة من الفرقه الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد  
ان بعض المؤمنين كالمجراج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا فان قلت قد كان  
الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف المعمل اثبات المنوع الذى  
هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لاستبعاده فانه خارج عن  
قانون التوجيه قلت لعله حل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة  
المدلة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زينه بالانسلم ان مطابق معصيتهم  
مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب  
عنه بابطال المنع بان المقدمة المنوعة ظنية كالدعوى فيكون معلومة بالعلم  
المناسب للمطالب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا يتدح به المقدمة  
الظنية وابطال المنع موجب لاثبات المنوع وذلك لان المعارض قد يعارض  
بالادلة الظنية ويجب على المعمل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك  
ان نقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يجعل القول المذكور جوازا يمنع  
الاشترك بل يمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل الاستثناء  
على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حل الاستثناء في  
الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذى ذكره غير صحيح  
(قوله ولا يبعد) اى كل البعد ونفى المقيد راجع الى القيد فيبقى اصل البعد  
ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب ثالث مع تعميم علة الدخول  
من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو الخلود  
الاستمرار لطول المكث كخلود القاتل للمؤمن متعبدا فالعنى كلها كالخالد



المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الاواحدة او اختيار النقي الثاني  
 بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مثبتة على تنزيل دخول الناجية  
 لاجل عملهم بمنزلة الدم لقلته مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى  
 غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم و بهذا الاعتبار صبح الرغيب  
 في الصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القائل  
 -تعمدا من الفرقه الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لاينافي قلته بالنسبة الى  
 مكث الفرقة الغير الناجية لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا  
 واورد على الاجوبة الثلاثة بانها تقتضى دخول سائر الفرق في النار البتة مع  
 ان العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة  
 الاعتقاد واجيب بان قوله عليه الصلوة والسلام كلها في النار محمول على استحقاق  
 الدخول فيها الا على الدخول بالفعل ومثله شايخ في الآيات والاحاديث واما القول  
 بان العفو والشفاعة لايجريان في ضلالة العقائد فيجد جدا (قوله قيل ومن هم )  
 لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ما سبب نجاتهم ومن هم ففيه اشارة  
 الى ان السائل انما يطلب العارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لا مطلق  
 المبرز واذا اجاب النبي عليه الصلوة والسلام بالمبرز السبب وهو كونهم على ما عليه  
 النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف بمبرز يمتاز به الفرقة  
 الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التي  
 لم توجد بعد لان عقائدهم لمخالفة لمخالفة عقائد الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبي  
 عليه الصلوة والسلام واصحابه معا وما في ذلك الوقت وقبل افتراق الامة لم يسئل  
 السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد (قوله الذين هم على ما ناعليه الخ)  
 اي هم كاشفون مستفرون على ما انا كاشفون مستفرون عليه واصحابي مستفرون عليه وانما  
 قدرنا متعاقف النظر في اسم الان النبي عليه الصلوة والسلام عدل عن الجملة الفعلية  
 في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والنباتة لانتبيه على ان النجاة منوط بظهور الاعتقاد  
 لا بمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لان الفعل الماضي وهو ظاهر ولا من  
 المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة المقام لكنه انما يدل على الاستمرار  
 التجددي لا على الاستمرار الدوامي كما ذكر وافي قوله تعالى الله يستهزى بهم الآية  
 ولم يقتصر النبي عليه الصلوة والسلام على نفسه مع انه الشروع في كل حال بل  
 عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه  
 مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالجورم باهم



اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى اولئك على هدى استعارة امامية بتشبيه  
 التشبث بالاعتقاد الصحيح والتمسك فيه باستعلاء فارس على فارس جواد في كونها  
 سببا للنجاة مما يخفى والوصول الى ما يرام واستعارة مكينة بتشبيه الاعتقاد الصحيح  
 بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخيلية او استعارة تمثلية بتشبيه  
 حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعمل على الفرس مع فرسه في كونها جامين  
 لاسباب النجاة والوصول فذكر الترتيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل  
 هم لم يركبوا على ما اتوا ركب عليه واصحابي وان حذف من ذلك التركيب ما عدا  
 كلمة على كما اشار المحقق الشريف الى الكل في حاشية المطول وفي اجتماع الاستعارة  
 التبعية والتمثلية من هذه الاستعارات الثلاث نزاع عظيم بينه وبين العلامة  
 الفتا زاني والمحققون مع الشريف المحقق \* واعلم ان المراد من هذا القول  
 الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تغيره الا  
 بالاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابي عليه فحيث تدخل الاصحاب  
 في الفرقة الناجية فافهم ( قوله والاصحاب جمع صحب ) بسكون العين كقبح  
 و افراح وهو جمع صاحب بمعنى سواء كان جبهه لفظا كما ذهب اليه البعض ولم يكن  
 كاذب اليه البعض الاخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول  
 الامر جلا للمحدث على الاستعمال السابع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند  
 الجمهور وان حاشيهم الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب  
 وذكر الميداني ان هذا الجمع عزيز في الكلام جدا ( قوله او جمع صحب بكسر  
 العين كتمر وتمر مخيف ) اي مخفف صحب بتشديد العين الذي هو بمعنى  
 صاحب ولم يجعله جمع المشدد او لا يكتب واموات وخير واخيار لانه لم يوجد  
 في الصحاح وان وجد في بعض المعتلات ولا يجمع صحب مخفف صاحب لانه  
 كجمله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب  
 بسكون العين مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين  
 لم يوجد بمعنى الصاحب والاقوال او جمع صحب بالكسر كتمر وتمر فهو امما مخفف  
 المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لا وجه له الثاني انه  
 لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع  
 صاحب او مخفف صحب بالكسر قوله من رأى النبي عليه الصلوة والسلام مؤمنا  
 كلمة من لذي العلم فيشتمل الانس والجن والملاك والمراد بالرواية الملائكة للتأخر  
 الصحابي الاعشى كابن ام مكتوم رضى الله تعالى عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابي

من رأى النبي عليه الصلاة والسلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المحدثين عمه من  
 رأى قبل النبوة ليدخل راهب الذي رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الشام قبل  
 النبوة وآمن به بعلامة التمام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبي في  
 وقت كونه نبيا وعلى الثاني من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى  
 مصدقا. مترفا به في جميع ما جاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملائة  
 سواء كان الروئية والابصار في حال البلوغ او قبله كما في محمد بن ابى بكر من  
 الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه الصلاة والسلام بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه  
 لسلام حال الطفولية ولذا صدوه من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان  
 اعم من الاستتلال والتبهي الحاصل بدمية الابوين وسواء طال صحبته مع النبي  
 عليه الصلاة والسلام اولم يطل بان تكون قصيرة اولم يكن له صحبة اصلا اذا الملائة  
 لا يقتضى الصحبة كما في ملافة الطفل وورد على هذا التعريف انه يصدق على  
 من رآه عليه الصلاة والسلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر فهو ذليل الله تعالى مع انه  
 ايس صحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لا على المنقطة وبالترام  
 انه صحابي وقت الايمان لا بعده كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده ولا يخفى فساد  
 الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا ثم ارتد ثم  
 آمن ومات على الايمان مع انه صحابي قطعا مع ان الحال الدائمة ما يدوم لصاحبها  
 في نفسها لا بارادة المتكلم واما الثاني فلان قياسه على اطلاق المؤمن فاسد لان  
 اطلاق المؤمن يدور على الانصاف بالايمان وذلك الانصاف يزول بالارتداد  
 فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضيه  
 التعريف انما يدور على الانصاف بكونه رايا حال الايمان وذلك الانصاف لا يزول  
 بالارتداد والى المصدق قولنا ذلك المرتد رأى النبي عليه الصلاة والسلام حال ايمانه  
 بل هو وصف يدوم بعد الروئية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد  
 ايضا على ان كونه صحابيا في الجملة يوجب دخوله في عموم الاصحاب في قوله عليه  
 الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابي لان المعتبر في صدق عنوان الموضوع هو  
 الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعي  
 البطلان ولذا قال الشارح في الحاشية الاولى ان بقيد بقولنا وبقى  
 على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال  
 يجوز التعريف بالاعم ههنا لان القرض تمييز الاصحاب عن سائر  
 المسلمين لاعن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان بقا  
 صحة الاطلاق شرط لحدوثها وايس كذلك فان بقا شئ لا يكون

شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق  
 الصحابي بمجرد الرواية مؤمنا وهذا فاسد عند من اعتبر في التعريف قيد آخر  
 فان اطلاق الصحابي على هذا يشترط بامر بن احدهما الرؤية حال الايمان وانيهما  
 بقاء على الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا قبل الموت  
 ولا بأس به ثم ان القيد الذي ذكره الشارح اولي مما ذكره البعض من قوله ومات  
 على الايمان اذ قد اشرنا الى ان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك  
 والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم  
 السلام للملافة له عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج بحسبه الشريفه مؤمنين به عليه  
 السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن  
 فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابد بعد الملافة  
 لا يقال لترتيب في الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام  
 بطريق المعجزة ومانوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف وان كان  
 موتهم قبل الملافة لانا نقول الموت السابق على الملافة موت اجسادهم لاموت  
 ارواحهم والكلام في الثاني ( قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية ) لا يخفى ان  
 اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية فدخل من الحديث وانما الشك  
 الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق  
 فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه في الكلام قاب وقد قبله  
 السكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة في الترغيب في الرسالة  
 بالاماء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة الناجية كما تنساب المسند الى  
 المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلاقب  
 ( قوله اشارة الى مقاصد الرسالة ) لالى الموصول في الحديث لانه اخبار بحكم  
 معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها لانه مفوت لغرض المصنف  
 من التخصيص على ما يوجب الترغيب في رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة  
 والتفجير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى  
 هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتخصيص اشارة بزيادة المقاصد الى  
 امور الاول اشتمال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الاجاب على الله  
 تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة وانما الواجب  
 هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شيء وكالدعاء في آخر الرسالة بل بحث  
 الامام الماسيني مندانه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع في الآمة  
 الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبه عثمان رضى الله

عند شورى بينهم ولا علم قبل المشورة فإمامة عثمان رضي الله تعالى عنه في الثالثة  
 وعلى كرم الله تعالى وجهه في الرابعة غير معاومة للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب  
 وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي عليه  
 الصلوة والسلام وجميع الاصحاب الثاني ان مقاصد الرسالة المشيرة اليها ولم يصرح  
 بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله تعالى  
 واجب وامثاله من العقائد المندرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه الثالث  
 ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والتعويض فان الرسالة  
 وان كانت عبارة عن الالفاظ في الاصحح الا ان المقصود الاصلى من تلك الالفاظ  
 هو المعاني والمسائل (قوله والمراد من العقائد) يعني ان العقائد جمع صعيدة بمعنى  
 الاعتقاد لكن في كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المعتدة مجازا بذكر الشرط  
 او الجزء العقلي وارادة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد المتباينين على  
 الآخر وان كان الموصول في الحديث ظاهرا في الاعتقادات (اعلم ان الرسالة اما  
 عبارة عن المعاني او الالفاظ والتعويض ولا فائلا باحتمال كونها ادراكات او ملكات  
 كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني ولا فائلا باحتمال كونه الالفاظ  
 او تعويضا وقد اشتهر بين المحلصين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل  
 من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته وتصحيح قيمار بينهما المتغايران بالذات  
 بارتكاب التجوز في احد الطرفين او في الاسناد او في المذهب والشارح ههنا جرى  
 على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسبة  
 الخبرية واختار في تصحيح الحمل التجوز في طرف المسند لان اطلاق العقائد على  
 معنى الاعتقادات تجوز شائع فلما يحتاج الى القرينة فهي الى الحقيقة اقرب لاسمها  
 ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح (قوله  
 ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده) الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة  
 قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية؛ فبقرينة اضافة  
 العقائد الى الفرقة الناجية يقادير الاحكام التي عند الشارع مع شيوخها في هذا  
 المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع فـان قسم بقصده  
 الاعتقاد وقسم بقصده العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع  
 منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وكذا في شرحه للعقائد التوفيقية  
 لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب اليوم بذلك مشحونة فلا يتوهم ان النسبة  
 بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لا مطاق

٤ الفائق قوله فبقرينة  
 تمليلية والمعنى اذ بقرينة  
 الاضافة في كلام  
 المصنف يتبادر  
 الاحكام التي صنف  
 الشارع



الاحكام التي تتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلا يصح  
 قوله ونسبى الى آخره ثم للحكم على ما ذكره الخبالي ثلثة معان الاول نسبة امر  
 الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا وقوعها ومن زعم  
 انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سهى الثاني ادراك وقوع النسبة او لا  
 وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى للمتعلق بافعال المكلفين  
 بالاقضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرهما من التذب والكراهة والحرمة  
 وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهى المرادة  
 من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار  
 الاصولية فى الاحكام التي موضوعاً عنها افعال المكلفين ومحولاً عنها الوجوب  
 واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على  
 المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مما حث الذات  
 والصفات وحدوث العالم وفناؤه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثاني لان السمة  
 بالاصولية والفروعية انما هى المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه بآباه  
 قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعى ان يكون  
 عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية لا ادراكها والقول بمنع الاستدعاء  
 مستندا يجوز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذى هو  
 عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعانى بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى  
 الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذى هو  
 كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله لضرورة كالضرورة  
 فى تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة  
 اللفظ الى ضمير الموصول يقتضى ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واطضافة  
 المعنى اليه يقتضى ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد  
 ان يحمل احدهى الاضاقتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ  
 الموضوع او بمعناه لتلايلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول  
 على عمومه او اضافة احد المتساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق  
 اللفظ او بمطلق المعنى كالمضاف فان شيئاً من هذه الاضافات غير صحيح عند  
 النحاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فمراده ان المراد  
 من العقائد هى النسب الخبرية الشرعية التي تتعلق الغرض بنفس اعتقادها  
 ثم الغرض انما يعمل به الفعل الاختيارى فالمراد الغرض من تدوين  
 تلك الاحكام او تحصيلها او عملها والمتبادر من الغرض الغرض الاصلى



ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يتحقق في ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك  
 الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى  
 من تدوين الاحكام او تخصيصها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام  
 كما في علوم الغير الآلية المقصودة اذ انها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر  
 يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضاً بالتبع كما في العلوم  
 الآلية كالنطق على ما اشار اليه الشريف في حاشية الكبرى فالغرض الاصلى  
 من تدوين الاحكام الشرعية او تخصيصها اعم من اعتقادها ومن العمل بها وبدل  
 على ان المراد من التعلق ما ذكرنا ماذكره المصنف في المواقف من ان المراد بالاعتقاد  
 ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ( قوله من غير تعلق بكيفية العمل )  
 الظاهر الظرف المستتر حال من الضمير المجرور وكلمة من متشابهة وغير بمعنى  
 الامر المغاير اى حال كونه ناشياً من امر مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ  
 من ذلك التعلق ويلزمه في الجملة ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد  
 لنشأ منه فامثال هذه العبارة ٤ بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعلق على  
 ما اشار اليه العلامة التفتازانى ويمكن ان يكون من بمعنى الياء على ما في المعنى  
 وكلمة غير مجرد التفي اى حال كونه ملابساً بعدم التعلق بالكيفية ثم انه ليس  
 المراد من التعلق المنفى هو تعلق الغرض كالتبادر من اسناد التعلق قبله الى الغرض  
 بل المراد تعلق الاحكام التى كان الوصول عبارة عنها بقربنة اسناد  
 التعلق بكيفية العمل فى مقابلتها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام  
 المتعلقة بكيفية العمل الى آخره وايضاً لا معنى لتعلق الغرض بكيفية العمل  
 سواء حلت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون  
 عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى  
 مضمون قضية قائله بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او حلت الاضافة على  
 اضافة الصفة الى الموصوف كحصول الصورة اما على الاولين فظاهروا الالكان  
 الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكائين او القضايا الحاكمة  
 بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو العمل بها واما على الثالث فلان الغرض  
 من تدوين الفروع هو مطاق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف  
 الكيفية فى قسم الفروع حيث قال ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام  
 بمعنى النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بالكيفية القائمة بالعمل التعلق  
 بالنسب بالخبرية بكيفية العمل بالنسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل

٤ قوله فامثال هذه  
 الخ الظاهر ان يقول  
 فكلمة غير فى امثال  
 هذه العبارة بهاتين  
 الواسطتين كناية  
 عن نفى مدخولها  
 (محمد احمد)

وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو  
 اشارة الى موضوع الفقه المتحل الى موضوعات مسائله والكيفية لكونها عبارة  
 عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور  
 هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفي  
 تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود التعلق  
 في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمعروف والواجب واجب  
 وبالندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح على  
 الخفين جائز وان لم يذكرهما المصنف كما وجد في بعضها الآخر تعلق بكيفية  
 الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد  
 كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية  
 العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام  
 عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر  
 الامور الاعتبارية يقولون ذلك قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل وبالجملة  
 فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيالي ولا يلزم عدم امتياز تلك  
 الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذا لكل يمتاز عنها بتعلق  
 الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بيقين النفس لانه في الحقيقة تأكيد  
 معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يترتب  
 عليه مجازا كالعمل فيبدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل  
 الثاني ان المتبادر من الغرض هو الاصلى والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض  
 باعتقادها في الجملة الا ان الغرض الاصلى من تدوينها وتحصيلها هو العمل  
 والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح الموافقات قيد  
 النفس ايضا ولاجل ان تمثيل جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق  
 الغرض بالاعتقاد لم يكتبوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال ما لا يتعلق بكيفية  
 العمل لكونه بمعنى ما لا يتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج في الاصلية  
 ما ليس منها كلاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلى منها تهذيب  
 الاخلاق لا العمل بالجوارح ولانفس الاعتقاد وكتفاصيل القصص المستفاد  
 من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ما جاء به الرسول  
 حق من جملة الاصلية والغرض الاصلى من تلك التفاصيل اتعاظ النفس المؤدى  
 الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما في شرح الموافقات

من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف  
 شارح المقاصد اداة المحصر ولقائل ان يقول فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح  
 مستدركا لا طائل نحتد اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصاص خرج كلها  
 بقيد تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد  
 الاحتراز عن شيء بل هو اطلاق لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية  
 عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر في ذلك ان بعضهم  
 كما علامة التفتازاني في شرح العقائد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية  
 بما يتعلق بكيفية العمل ولا يخفى ان التعلقين في التفسيرين متغايران لان تعلق  
 الاحكام بالاعتقاد تعلقها بالغرض من تدوينها او تحصيلها او تعلقها بكيفية  
 العمل تعلقها باحد طرفي القضية او بنفسها واللايق ان يكون التعلقان في  
 التفسيرين من نوع واحد كما ان اللايق في تفسيرى الامر بن المتقابلين ان يذكر  
 فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرق التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض  
 مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة  
 لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على  
 تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس  
 باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقريضة المقابلة وهو عدم تعلق  
 تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل ما في شرح المقاصد على التعلق بالغرض  
 في التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخيال هناك جعل التعلقين  
 من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذناني بطرفي  
 القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولا يخفى فساد لان تعلق  
 الحكم بالقضية المعتقدة او بطرفيها متحقق في الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج  
 بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سبق لاخر اجها وانما تخرج  
 بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد في كلام هو ان تفسير الفرعية بمد ذلك يصدق على  
 بعض الاصلية المتعلقة بكيفية العمل كلاحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر تعلق  
 الغرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا ليجرح ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار  
 كل من القيدين المأخوذتين في تفسير الاصلية ولا يخفى الا بان يقال عبارة المقابلة  
 في قوله وتقابلها الخ تسع باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير الفرعية وقيد الحبيبة  
 ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلى من تدوينها

في كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من  
 تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض  
 اهل الفن في الاصاله والقرعية فعلى هذا يكون التفسير ان مطابق لما ذكره  
 شارح المواقف وانما اظننا الكلام لان المقام من منزلة الاقدام ( قوله وهم  
 الاشاعرة ) اى الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه تعريف المستند اليه باللام ليكون  
 الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام  
 وذلك التعريف ههنا قصر المستند اليه على المستند بحمل اللام على الاستغراق  
 او الجنس اى كل فرقة ناجية او جنسها متخذة مع الاشاعرة لكن بطريق  
 الاستخدام في الضمير لان لام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المعهود الخارج  
 الذى هو الفرقة الواحدة المستتاة في الحديث واعلم للاشارة الى هذا قال وهم  
 الاشاعرة ولم يقل وهى الاشاعرة ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى سائر الفرق  
 من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية  
 انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتد هنا بان الناجية مجموع الفرقين  
 فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين  
 الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها الاشاعرة  
 او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية  
 في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب  
 الشيخ ابو منصور الماتريدى فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة  
 الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان  
 المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلام من السلف والاصحاب  
 الماتريدي او مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلها من  
 جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لوجه الجملة  
 الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعر ليشمل الكل مع  
 ان التاء باء بل هى علامة النقل من الوصفية الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة  
 ( قوله وهو منسوب الى الاشعر ) اى الشيخ الاشعرى منسوب الى جده  
 الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعر او من  
 الشعر بكسر الشين او فتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة  
 مشبهة بمعنى ذى شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر  
 علم شخص والاشاعر جمه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه في جمع الاعلام  
 الشخصية سمي بها اصحاب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه يجعل كل منهم



يسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بهما التاء، علامة للنقل كما في العلامة  
 ( قوله وقيل الى جده ) اي منسوب الى جده القريب ابن موسى الاشعري من  
 الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة التمر يض اوجوه  
 الاول انه يؤدى الى اجتماع ثابى النسبة وحذف احدهما للتخفيف الثاني انه غير  
 متضمن لوجه تسمية جده بالاشعري الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب  
 الشخ واتباعه بالاشعرة لان الاشاعر جمع اشعر لاجمع اشعري بخلاف الوجه  
 الاول في الكل ( قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ ) لا يحق عليك  
 ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظري لا يحكم به شئ من  
 الفرق الا بدليل لاح له فليس المراد سؤالا عن كيفية مطاق الحكم المشترك  
 بين الفرق بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة  
 بقياس مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بايديهم المعارضة لدليل المصنف  
 فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه باذلة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة  
 وايضا بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم  
 والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا  
 بمجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب  
 حينئذ ان ليس في حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق  
 الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع  
 لدعى المصنف الغير المدال بحسب الظاهر والجواب بآيات المنوع على وجه يتضمن  
 دفع المعارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان  
 الزعم ههنا بمعنى مطاق الاعتقاد او الادعاء لا بمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه  
 مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلا تعين  
 حقيقة قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الضال للحق فكيف يسئل بدمه ( قوله )  
 قلت سياق الحديث مشعر الخ ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما انا  
 عليه واصحابي دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقر واعلى اعتقاد  
 النبي عليه السلام واصحابه والاعتقاد امر باطنى لا يعلم كيفية الاخبار صاحبه عنه  
 والنبي عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحدث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه  
 السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا  
 بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان  
 مراد النبي عليه السلام فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا او مجرد الاحتمال  
 الغير الناشئ عن دليل لا يلبث اليه ولا ينافى القطع والا لم يثبت قصاص واحد

بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام المفرو الحدود التي من جلتها القصاص تندري  
 بالشبهات فصرفت تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف كصرف كلام  
 هذا المقر بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح ما توجه عليه  
 ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على  
 انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم  
 الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما  
 ايجابى وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر سلبى وهو ان الفرقة الناجية  
 ليست غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما في قوله وذلك  
 انما ينطبق الخ والآخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى في قوله فانهم يتسكون  
 الخ شتملان على حكمين ايجابى وسلبى والحكمان الايجابيان في الحصرين الاخيرين  
 دليل الجزء الايجابى من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبى  
 من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغرى مشتركة بين  
 الدليلين وتقريرهما بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة  
 الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون  
 بذلك هم الاشاعرة يتبع من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى  
 فنابتة بسياق الحديث واما الكبرى التي هي الجزء الايجابى من قوله انما ينطبق  
 على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة  
 الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولاشئ  
 من غير الاشاعرة بمعتدين بما روى يتبع من الشكل الثانى ان لا شئ من الفرقة  
 الناجية غير الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التي هي الجزء السلبى  
 من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لا يتسكون بالاحاديث الصحيحة وقس  
 عليه امثال هذا المقام (قوله ولا يسترسلون) استرسال الشعر عدم جمعها والمراد  
 اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمترلة المتشبهين باذيال الفلاسفة الحكيمين  
 بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم يفيدان الشيعة  
 انما يتبعون المنقول عن اثنتي عشرة عشر لا المنقول عن اصحاب النبي ولا عقولهم  
 وفيه ما فيه بل ما سيحى منه من ان الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول  
 يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لا يسترسلون مع عقولهم  
 لا بدون النقل عن غير الاصحاب كالمترلة ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة  
 والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان اثنتي عشرة معصومون من الذنب تبعوهم في الفعل  
 والقول ولم يلتفتوا الى ما روى من الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن  
 الائمة خلاف اعتقاد النبي واصحابه اما لعدم عصمة الائمة اذ لا دليل على

صحة غير الانبياء، واما عدم صحة الرواية عن الأئمة و بهذا يدفع عن الشارح ما يمكن ان يقال ان ائمتهم تروى عن النبي عليه السلام والاصحاب ( قوله قال ابن مطهر الحلي ) هو كاطوسي من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اتهم عليه الدليل المرضي المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية لا الاشاعة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شأنها ذلك فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأي من ان المراد من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فاقوله فانهم يخالفون الى آخره وفي هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانهما مع كمال حداقتهما ووفرة علمهما غفلا عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقولهما وحكما بمقدمة وهيمية هي ما استقر عليه رأيهما واستعرف قوله فاستقر الرأي الى آخره ولا يخفى ما فيه لان عقائد الفرقة الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول ففيه ان حال كل فرقة كذلك والالم يكن فرقة اخرى ولم تعدد الفرق وان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول كما حمله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث عليه ( قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ) والظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزامهم وما يقال المعارضة لا تعارض فامر لا يتعدي به كاذكره المصنف في رسالة الآداب ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لانها الشيعة الامامية لا غير كيف والابق بذلك هو الاشاعة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى اولا ثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يدفع عن الشارح ما يمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها ظاهرة المنع ( قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء ) اي كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا توسط شئ آخر يتولد منه او يتوقف عليه فليس شئ من اذماله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شئ ممكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولو كان الرائي اعنى الصين منتهى البلاد الشرقية والمرئي بقعة اندلس منتهى البلاد الغربية

مع كون الجبل حجبا مانعة عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادي لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فيما يبدون ماجعله شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع ( قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق ) يعني ان الاجماع ههنا لغوي بمعنى مطابق الاتفاق لامصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصره على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متطابق على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لاعلى ما عبيد فيه كلمة على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام \* لا يجمع امتي على الضلالة \* فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خافوا فيه كالاصحاب الماتز بديعة الخالفة في مسألة التكوين وفي تعويل بعض افعاله تعالى بالاعراض وكنهض الاشاعرة المخالف في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح في مجالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث العالم وفناءه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الاحجاب الكلي بان يلاحظ استغراق المذكورات ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لاسلب كلي بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد وقوله ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بمعنى ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبة الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ليست حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة نعمهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى



الاصطلاحى لجواز انحصار المجتهدين في ذلك العصر قد فوع بأنه ان اراد  
 جواز الانحصار في الواقع وان لم يعلم المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه  
 في نسبة المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقي الذى  
 هو المجتهدون الى السلف مالم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم  
 في علم المصنف فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل  
 السنة واما ما قيل لانسم انه نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون  
 كذلك لو كان الأئمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف لكن  
 بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع  
 بالمعنى المصطلح والعطف على ان السلف قبل الربط بقية ان الاجماع بهذا  
 المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر في العطف ان  
 يكون بعد الربط مدفوع ايضا بان كلام الأئمة واهل السنة اعم من المجتهدين  
 فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والأئمة او الى مجموع الثلاثة  
 يلزم نسبة الى طائفة نعم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعى البطلان فعلى تقدير  
 ملاحظة العطف قبل الربط لوجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحى  
 قطعاً وهو ظاهر وظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك  
 المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى  
 الاصطلاحى والى الأئمة واهل السنة بالمعنى اللغوى على طريقة قولهم، هلفته  
 بنا وما باردا ومثله شائع فذلك الاحتمال مساغ لاسيما على مذهب بعض النحاة  
 من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل  
 على البعض الآخر في فاعل الاجماع والاتفاق محل نظر اذ يقال اجمع عشرة  
 وثلاثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفاقان يجوز اتفق  
 زيد مع عمرو ولكونه بمعنى اتفقا فليأمل فيه ثم تقول قيد اهل الاصول الحكم  
 الدينى المأخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعياً اجتهادياً وصرحوا بان ذلك  
 التقييد الاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحى  
 لكان جمع ما ذكر في الرسالة احكاماً اجتهادية باحتمال عن كيفية العمل بجمعها عليها  
 بهذا المعنى لكن جمعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر  
 بالمعروف الواجب ونهيه بالمنعوب واذك نسبة الى طائفة مخصوصة من  
 المجتهدين والى طائفة لهم وغيرهم ولك ان تحمل الكلام الشارح على هذا  
 وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم هو الاول (قوله وهو ما سوى ذاته وصفاته)

يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد  
 بل اجزاء وليس كذلك والالم يصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر  
 المشترك بين الكل و بين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض  
 وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوي والعالم السفلي  
 الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني  
 في شرح الكشف مع ما ذكره المولى الخيالي وفيه بحث لانه ان حل الموصول على  
 جنس الممكن الموجود لثلاثا يصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق  
 على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه جزئ حقيقي كزيد وان حل على ما  
 يصدق على الاجناس والجزئيات لصدق على المجموع فكما يصدق على  
 المجموع يصدق على زيد لا يقال لانسلم ان مجموع الممكنات الموجودة جزئ  
 حقيقي كزيد وكيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث ونقصانه  
 ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب تبدل  
 الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لانا نقول فعلى  
 هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراذه وان كانت تلك  
 الافراد متعاقبة اذ الجمعية لاتوقف على اجتماع الافراد في وقت واحد كالايام  
 والقرون ولا مختلص الابان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع  
 الممكنات الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كلي له افراد متعاقبة ويدعى  
 انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء على ان الجمعية تتوقف في العرف على وجود  
 افراد متعاقبة بالذات وتلك الافراد لكون بعضها جزءا من البعض الآخر  
 ايستبعا بالذات فكما ان رجلا واحدا متبدلا بتقليم الاظافر بل يقطع  
 اصابعه على التعاقب لا يصير رجلا في العرف فكذا العالم الذي هو مجموع  
 الممكنات الموجودة المتبدل يتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب لا يصير  
 عوالم في العرف فزاده انه ليس اسما للمجموع بحيث لا يوجد له افراد  
 متعاقبة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراذه  
 الغير المتعاقبة بالذات هذائم المراد بالجنس كلي يصدق عليه الجنس اللغوي  
 لا المنطقي فيشمل ما يصدق عليه الكلليات الخمس ثم نقول يحتمل انه  
 يحتمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية بان يحتمل لام العالم على  
 العهد الخارجي للاشارة الى الفرد المعهود يتساوى بين الحكماء وهو الفرد  
 المشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجسام  
 الفلكية وغير ذلك مما قال الحكماء بقدمها كما سيفصلها الشارح

وحينئذ لا بد ان يفيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما يفيد النسق لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجودا وحدث الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس بهذا المعنى كما سيحیی من السارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع بالقييد السابق اذما من حزه من العالم الاو يصدق عليه جنس واقله الجوهر او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد وينجبه على الاحتمال الاول اباحت الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول والنفوس والفلكية ولا بوجود المواد التي هي هبولى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة في موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم تعابر الموضوعين في محل النزاع مع وجوب اتحادهما اذ النزاع بدون لزوم التناقض بين القوانين ولو فرضنا اندراج المجردات في موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان اذاع الفريقان في تجردها فلاندرج فيه الهبولى قطعا الثاني لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعين المهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التي لم يخطر ببال الحكماء لانهم قالوا لا عالم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخر وقول بحدوث الكل الثالث انه على هذا لم يندرج في شئ من الموضوعين نوع الصورة الحسية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان الكلية والجنسية تنا في الشخص وان جاز وجود الكلى الطبيعي في الخارج بمعنى كون معروض الكلية في الذهن جزءا من الفرد في الخارج بناء على ان هذه الانواع مأخوذة في دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها في الذهن ولذا احتجنا في حل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شئ من الموضوعين الشخصيين مع ان قدمها ملزم في مدعاهم وحدوثها ملزم في مدعانا اللهم الا ان يفيد الموضوع بما يفيد النسق وبمعنى الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسق وغيرهما من قولهم العالم حادث

قوله على الموجبة الكلية بحمل اللام على الاستغراق بمعنى المقام وان كان الاصل في اللام العهد الخارجي كما قرر في الاصول

قوله والنسق ولا يابى تقييد الموضوع اذ يجوز تقييده لحدوث التاكيد من غير احتياج اليه بناء على ان العالم لما لم يصدق على زيد وعمرو توهم ان الحكم بحدوث نوع الانسان لا يستلزم الحكم بحدوث زيد وحده فدفعه بان من افراد العالم بجميع الممكنات الموجودة وزيد جزء منه وكذا الانسان مركب من العناصر الاربعة في التقييد تصریح بحدوث هذه الاجزاء وان لم يحدث الكل من حدوث كل جنس على ما قررنا

هو الاحتمال الثاني لان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية فائمه بان كل مالو وجد فرده كان عالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرده حدث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الأثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتي منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (قوله ولما كان الفلاسفة اصطلمو الخ) يبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم فان كانت تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانى او بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اوله فان لم يكن له اول ذاتى اى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات واول زمانى فتقديم بالزمان (قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل) ليس المراد كون ذاته وما هيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمعمولة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل الشمس من الثمار فقال ماجعل الله الشمس مشمشا بل جعله موجودا و ايضا على هذا اليتيم استلزامه تقدم عدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذا الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اول لويقلشى منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان عدم اولى بذاته كما ذهب اليه البعض على ما فى الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد واليتزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعي البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبووق بعده وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقديما ذاتيا لان وجوده متوقف على تأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجزى مثله فى جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدما بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير فى حصول الاعدام والاشارة اليه قالوا ان مسبووقية وجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبووقية وجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر

(فانها)



فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه  
شيء مما اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن التارح ههنا ان الظاهر من  
كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول  
بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر ما قلناه من الكتب الكلامية ان القائلين  
بالاولوية بعضهم لاجهورهم وذلك لان القول بتقديم العدم على الوجود  
بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل  
اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك  
اختلفوا في ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتأمل (قوله وسحاولوا  
بيان ذلك بمقدمات الخ) قال في حواشي شرح التجر يد نقلا عن الشيخ انه  
قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون لساوله عن علته ان يكون  
ايضا اى موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات  
لان الزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايضا بعد ليس بعدية  
بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون  
معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي  
الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة السابقة الامكان  
الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان  
اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان  
عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والالكان العدم مقتضى  
ذاته من حيث هي هي في قلب الممكن متممعا بل مراده انه عارض له من غير  
تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضى  
تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت  
تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا  
بدليل لا يحوم حوله رتبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو  
القول بالاولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير  
دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل باطبع الى جانب العدم والى المقارنة  
بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا  
عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا  
يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج مدفوع بان المشروط هو لحوق  
الاولى لا الاولوية واشترط الاولى بالامر خارج لا يندفع في كون الاولوية ذاتية

قوله فتأمل وجبة  
التأمل ان غاية تقدم  
العدم على الوجود  
اشترط الوجود به  
ولا يلزم من كونه  
شرطا للوجود ان  
يكون اولى بذات  
الممكن وبعد فيه نظر  
سجد

الأبرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقل مع اشتراط تلك الحركة بعدم  
 القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب  
 يقتضى اشتراط الاول بامر خارج والالكان ذلك الاول لذات الممكن من حيث  
 هي هي فصل الى حد الوجوب (قوله ويذا انه لا يتم استدلالهم على تقدم عدم)  
 وكيف يتم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل آخر هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم  
 الذاتى بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه  
 مطلقا سواء كان مستلزما للمحتاج كفى التقدم بالعلية اولا كما فى التقدم بالطبع على  
 المحتاج مطلقا ايضا فالو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا  
 المعنى لكان جزء من عاتيه التامة المفسرة بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج  
 عنه فلزم ان لا يوجد صلة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعده  
 حينئذ وهو خلاف صريحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى  
 قسمين بسيطة لا تتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول  
 ومركبة مفسرة بمجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلة  
 الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان  
 يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم عدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة  
 ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه  
 باطل فى اعتقادهم بشهادة صريحهم فذلك ايضا فاسد والا لما اصرروا على  
 اصطلاح الحدوث الذاتى وان اراد انه باطل فى الواقع فالواجب عليه ان يقول  
 وهو باطل فى الواقع بدل قوله وهو خلاف صريحهم ان مخالفة الصرايح  
 لا يوجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرايح ولا تلخص ههنا الابان يقال  
 مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال  
 يستلزم نقيض الصرايح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لاعلى  
 التمييز فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع يكفيه هذا  
 القدر لا مستدل على بطلان مدعاهم فى الواقع ليتوجه ذلك والوجه انه  
 معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع فى حاشيته القديمة للبحر يد  
 حيث قال ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده  
 فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة  
 عنها غير منظور اليها فى هذا النظر انتهى يعنى فليكن عدمه ايضا من الامور  
 الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا

لكن الممكن منعا لان الاحتياج والامكان لازم لمساهية كل ممكن فلو كان  
 العدم لازما لاحدهما لكن لازما لمساهيته لان لازم اللازم لازم ولا ينفى  
 ما فيه من غاية البعد وعله لهذا صدره بالامكان واما ما قيل لو كان ماني جانب  
 المعاول خارجا عن العلة لكن العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فمدفوع  
 بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصورية تفيد الوقوع بافعال  
 وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتى ولو ازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر  
 هو انه يجوز ان يكون القول بتقديم العدم لبعض الحكماء والصرايح لجمهورهم  
 او بالعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا  
 اراد الحدوث الذاتى وكان على التارح ان يقول اردف لذلك قوله اذ يقال  
 اردفه الراكب اذا ركب خلفه) والردف ههنا هذا القول للاحداث السابق  
 (قوله اى وجد بعد العدم الى آخره) تفسير بالاعم للاشارة الى ان المقصود  
 الاصلى ههنا هو الحدوث الزمانى واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون  
 الايجاب فيسبى في قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به  
 المصنف للاشارة الى ان حدوث العالم يسلم اختيار الفاعل ويناقى الايجاب  
 كما لا يخفى (قوله بعدية زمانية الى آخره) هى عبارة عن التأخر الزمانى وهو عند  
 المتكلمين عبارة عن وقوع الشئ في زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا  
 مغاير لذلك الشئ طرفه وكذا الكلام فى القليلة الزمانية بمعنى التقدم الزمانى  
 وما خرج عنهما التقدّم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان  
 ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتصابقة بعضها طرف لبعض الآخر  
 الغير المتناهية المتجمعة فى الوجود واستلزام الثانى وجود الزمان مع عدمه  
 جملوها قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا  
 واما الحكماء فاجعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة عن التقدم والتأخر اللذين  
 لا يجامع مع شئ منهما التقدم المتأخر كل التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان  
 كتقدم امس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما صكت تقدم الحادث  
 امس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزم ما عندهم  
 زمانا مغايرا للتقدم والتأخر طرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على  
 وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخر اى يجامع مع شئ منهما  
 التقدم المتأخر جواهما ايضا زمانيين ولذا حكموا به لو فرض عدم  
 الزمان من جانب الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع  
 عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ما قدمنا من مذهبه جميع ذلك

مفصل في الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا بالبعدية التي لا يجمع معها  
 القبل البعد فقد ركب متن عيأه واشتبه بين مذهبي المتكلمين والحكماء كيف  
 ولوحلت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر  
 البطالانم ههنا بحث قوى هو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضابقان  
 لا يوجد أحدهما في الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر وجود العالم الذي من  
 جعلته 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  
 الذي احده المتكلمون والجواب بمنع التضاييف وانما يكونان متضاييفين اذا فسر  
 يكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث  
 الاخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرضيه المتكلمون هنا واما  
 اذا فسر التأخر لزمانى مثلا يكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم  
 الزمان كما هو مرادهم ههنا فالمضاييف للتأخر الزمانى ههنا هو التقدم الذاتى لعدم  
 الزمان الذى من جعله العالم نعم مطلق التقدم والتأخر متضابقان لكنهما  
 قد يتحققان في ضمن الزمانيين وقد يتحققان في ضمن الذاتيين وقد يتحققان  
 في ضمن المختلفين كما ههنا فلا اشكال (قوله كما هو المتبادر الى آخره) اشارة الى  
 دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الاراداف لان الحكماء  
 كما اصطلمحوا على الحدوث الذاتى كذلك اصطلمحوا على البعدية الذاتية فدفعه  
 بان كلمة بعد وحدها متبادرة في البعدية الزمانية لشبوع استعمالها فيها حتى  
 صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث او كلمة بعد المقارنة للعينين الدائين على  
 الزمان بل للقدرة المستلزمة للحدوث الزمانى متبادرة في البعدية الزمانية بخلاف  
 الحادث المجرد مما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور في كتب المتكلمين  
 يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلا حاجة الى الاراداف (قوله فان المعنى الاول  
 مجرد اصطلاح الى آخره) قد توهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول  
 على البعدية الذاتية المذكورة في ضمن التقدم الذاتى قبل ويجه عليه ان التبادر  
 المبنى على مجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية  
 الزمانية والحدوث الزمانى فاما ان يندفع التوهم قبل الاراداف او لا يندفع بعده  
 والحق انه دليل لياقة الاراداف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما عرض  
 عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء  
 خاصة وانما عرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم

قوله والجواب بمنع  
 التضاييف الى آخره  
 ولا يوجب عنه بان  
 زمان عدم العالم  
 يجوز ان يكون فرضيا  
 لانه يستلزم احد  
 الامرين اما ان يكون  
 زمان وجود العالم  
 ايضا فرضيا واما  
 ان يتحقق احد  
 المتضاييفين في الواقع  
 بدون الآخر لان  
 الفروض ليس بمحقق  
 والكل باطل بعد



واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما جمع  
 عليه الامة هو الحدوث الزماني ولا مدخل للجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم  
 تجرده كيف والحدوث الذاتي بمعنى المسبوقية بالغير لا بالعدم من مصطلحات  
 المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد  
 في كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك  
 سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة  
 فيها عند القائل بان لاساكن في الفلكيات وانما يقيد النفوس بالفلكية لان قدم النفوس  
 الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيحكي (قوله والاجسام الفلكية) اى المنسوبة  
 الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرده كما تمت او مفردا في فرده  
 كالكواكب ثم ان الباء في قوله بموادها بمعنى مع والمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص  
 العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع  
 اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية  
 واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء  
 ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة (قوله والعنصرات) اى والى  
 قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من  
 افراده وترك الاطلاق في قوله بموادها مع ذكره في قوله ومضائق صورها الجسمية  
 يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما  
 لا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الخالفة فيها لكن  
 جميع المواد يقتضى تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهولى  
 العنصرى المالى لجوف فلك القمر شخص واحداختلفت استمدادات اجزائه  
 بحسب قر بها من الفلك وبمدها الا ان يكون الجمعية للتعدد الظاهرى في طبقات  
 العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين  
 الفلكيات والعنصرات فطابق الصورة الجسمية العنصرية صنف لها وانما  
 حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهولى العنصرية يستلزم الحكم  
 بقدم ذلك الصنف لامتناع تجرد الهولى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن  
 تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة  
 النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المحققة معها في بعض الاوقات صورة  
 نوعية تارئة مثلا وفي البعض الاخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم  
 محذور ولذا يجوز وحدث نوع النار باقلا الهوا المتجاوز للفلك تاريا بسبب الحرارة

العارضة له من حركته تشبيهه بالحركة الفلك ولذا قال واما صورها النوعية فقيل  
 بجمعها الى آخره فالوجوب في قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى  
 آخره بمعنى الوجوب العقلي اى لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز  
 العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى ينجده عليه انه لا دليل على شئ من  
 وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية  
 معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع  
 من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لا جنسها كما ذهب اليه القائل الاقوى وعلى  
 النسختين فالضمير في قوله لا اشخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض  
 لعوارض العنصرية واشكال العناصر الكرية لانها حادثة متبدلة كحركات  
 الافلاك واوضاعها (قوله فقيل ان مراده الحدوث لى آخره) وفائدة هذا الحكم  
 الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبه على تقدم عدم  
 العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الخ)  
 اذا قائلون بالقدم الزمانى قائلون بالحدوث الذاتى ايضا فلو كان افلاطون  
 ايضا قائلا بالحدوث الذاتى لم يصح استناؤه منهم وانت تعلم ان هذا تمامه اذا  
 لم تعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الا ان يقال على  
 هذا لا يصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم  
 الارجلا واحدا فليأمل (قوله يقدم النفوس الانسانية) على طريق التناسخ  
 فى الابدان والبدن المجرد الذى هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتناع  
 الخلاء وفي القولين يلزمه القول بالماديات ايضا ومن غفل عنه قال ما قال (قوله  
 استدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم اليهود الذى سبق  
 تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجى لكن الدليل الاقوى  
 لا يقوم عليه ستعرف ومع ذلك اوردته الشارح ههنا واجاب عنه بوجوه لانه  
 اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد ما سوى الله تعالى وصفاته بنا فى مذهب  
 اهل السنة فلا بد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم المفضل ولك ان يحمل  
 المذهب ههنا على تقبض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ايسر  
 بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه بدل عليه لا يقال ليس مدعاهم  
 تقبض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص ما بنا على  
 ان التزوين فى قولهم جميع ما لا بد منه فى وجوده ممكن مالا وحده الشخصية المتبادرة  
 المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان

قوله فلو كان  
 الصواب ان يقال  
 افلاطون على  
 الحدوث الذاتى لم  
 يصح استناؤه منهم  
 (بمحمد اسعد)

هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لا قدم شخص ما لاننا نقول قد اسانفنا  
 ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحقيقه في صفة ( قوله بانه  
 لا يخلوا) اي لا يخلوا الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور كالمذكور  
 قبل او الضمير راجع الى مصدر الفعل اي لا يقع الخ لوان ان يكون جميع ما لا بد  
 منه كما قالوا في قوله وقد حيل بين العبرو والغزوان اي وقع الخ لوانه بينهما ثم الظاهر  
 بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الافتراضى  
 والاستثنائى اما الافتراضى فخواص من صغرى منفصلة ذات اجزاء، ثلثة بمددها  
 كبريات متصلات ليتبع منفصلة حقيقية ذات اجزاء، ثلثة يتبع استثناء تقبض  
 الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع ما لا بد  
 في وجوده حاصل في الازل ولا يكون حاصل لافيه وح يكون بالضرورة حاصلا تابلا  
 حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر و كما كان الاول يلزم ان يكون قديما  
 و كما كان الثانى يلزم وجود الممكن بلا علة و كما كان الثالث يلزم التسلسل  
 يتبع ان ممكنا ما اما ان يكون قديما و اما ان يكون وجوده بلا علة و اما ان يستلزم  
 وجوده التسلسل ولما استحال الاخير ان تعين الاول المطاوب والظاهر بحسب  
 المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائى بان يقال لو كان كل شخص من  
 اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد في وجود شخص ما منها حاصل  
 في الازل ولا يكون حاصل و يكون حدوثه بلا حدوث شئ آخر او مع حدوثه  
 والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث و اما الثانى فلانه يستلزم  
 وجود الممكن بلا علة و اما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التفسيرين بوجه عليه  
 انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما لاعلى التفصيل السابق من مذهبهم  
 و ما توهمه بعضهم من ان ممكنا ما شامل على سبيل البديل لكل واحد مما ادعوا قدمه  
 و يثبت به قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات  
 منحصرا في مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية مع فلك متحرك  
 بحر كته يفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فحينئذ  
 لا يثبت قدم ما سوى تلك المادة و ذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون  
 باقى الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا العقول اذ لا  
 دليل قاطعا على مجردها و لاعلى ان المصادر الاول لا يكون جميعا او جميعا نيا  
 ولو سلم ان ليس الاعداد بحجر داخل كذبل بالاتصالات لكو اكب فانما يلزم قدم المادة  
 مع ذلك بان يكون اتصال بعض النوابت في الفلك الثامن مع زحل في السابع معدا  
 لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذى هو المشترى ثم اتصال المشترى مع زحل

و يمكن ان يقرر على  
 هيئة الاستثنائى بان  
 يقال كلما كان جميع  
 ما لا بد منه حاصل  
 فى الازل يلزم قدم  
 ذلك الممكن لكن  
 المقدم حق والثانى  
 منه اما الملازمة  
 فظاهرة او اما حقيقة  
 المقدم فلانه اما ان  
 يكون حاصل فى الازل  
 او لا والثانى باطل  
 لاستلزامه تحقق الممكن  
 بلا علة او تسلسل  
 قديم الاول لكنه  
 ليس بعلام للعباب  
 باختيار الشوق عند

او مع البهص الآخر من الثواب معد للفلك الخامس مع كوكبه الذي هو المريخ  
 وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام في العقول (قوله حاصل في الازل) لم يقل  
 قديما مع كونه اخصر لان القديم مختص بالوجود الخارجي والازل اعم منه  
 ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد  
 منه مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الي غير  
 ذلك (قوله لامتناع تخلف المعلول الخ) اذ لو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا  
 فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد في وقت آخر اما بانضمام شئ الى العلة  
 فلا تكون علة تام وهو خلاف المفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح  
 في اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم  
 التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اي تنقل الكلام الى جنس الامر الآخر  
 الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كي اي يلزم التسلسل  
 وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخير  
 صيغة المضارع في نقل للتجدد الاستمراري اي تنقل الكلام اليه مرة بعد اخرى  
 يلزم او يسيه يلزم ذلك وعلى التقادير فلما اذ ظهر لزومه (قوله وانت خير  
 الخ) جواب الزايم لهم باختيار شئ ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللزوم تارة  
 اخرى بان يقال تختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل  
 حيثما يلزمه في الامور المجتمعة في الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر  
 حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود وان اردتم لزومه  
 مطلقا وفي الامور المتعاقبة في الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع  
 كيف والتسلسل في الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم وليس  
 بجواب محتمل لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة  
 الالائية الحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه في العلة التامة ثلاثة اقسام  
 قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات  
 وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطاري كالعلة المعدة  
 (قوله فيحيث لا يلزم الا ازلية جنس الخ) اي لا يلزم مدعاهم الذي هو قدم  
 الاشخاص والانواع والاجناس المهيئة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم  
 نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل  
 نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدم جنسها الذي هو الجوهر لان  
 كل ممكن اما جهر او عرض ولا يجوز ان تكون تلك المعدات مجرد  
 العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم



اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه واذا يجوز  
 ان يكون لعوارض تلك المعدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم  
 الا ان يلزم جنس هذا المدد او اجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال المدد  
 من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدوم العالم  
 فدفعه بان اللازم حينئذ قدوم جنس العالم لمددكم من قدوم الشخص فلا يتم  
 تقر يب دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على نقض مدعى  
 اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح الا ان قال انما اوردوا هذا الاستدلال  
 لبيان مدعاهم السابق للمعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة  
 ولذا اورد عليهم ( قوله ومحور ) اي مثله فان حجت المماثلة على الاصطلاحية  
 التي هي المشاركة في النوع فهذا المدد اشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهذبة  
 وان حجت على اللغوية التي هي مطلق المشاركة في شئ ولو في الجنس او في  
 العرض العام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع المدد كما قيل في قوله نسال  
 \* ولا تقر باهذه الشجرة \* كما لا يخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية وتعطفه  
 على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاولى وعليه يحمل ما في بعض النسخ من عطفه  
 بكلمة او الفاصلة ( قوله ودعوى ان المعدات الخ ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذي  
 منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدوم شخص الجسم  
 المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لا تنظم الا بحركة سرمدية  
 الثاني انه يستلزم قدوم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة  
 بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على  
 هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل  
 لان الشق الثالث الذي اختاره الشارح مبنى على ان لا شئ من الممكنات يتم عاقته  
 التامة في الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجودا دائما وحاصل سند  
 الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجودا دائما منتظما في سلسلة المعدات فابطله  
 الحبيب من طرف فهمه بانه لو صح ذلك السند لازم ان يكون بعض الممكن الموجود  
 وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجودا دائما  
 وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله على اثبات التقريب فينا فيه مبنى  
 الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم بطلان التسلسل اللازم  
 واصل الاستدلال مبنى على الحكم بطلانه ( قوله لا تنظم الا بحركة سرمدية )  
 اي بحركة لا اول لها ولا آخر لها منجددة بتجددها تعدد المادة القابلة لتلك المعدات

سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كإحدى سلسلة الدورات التي بعضها معد  
لبعض الآخر فإن مادة الفلك لتقبل الدورة اللاحقة الابدع وجود الدورة السابقة  
وعدمها او مادة اخرى كإحدى سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية  
باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فإن تلك الصور ايضا معدت بعضها  
لبعض بحيث لا يقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الابدع وجود السابقة  
وعدمها فعلى هذا لا تكون سلسلة المعدت الاعراض او صورها كما هو مذهبهم  
ثم الحركة لكونها عرضا لا تقوم بنفسها بل لا بد من جسم تقوم هي به ولذا قال  
فيلزم قدم الجسم المتحرك اى بالشخص اذ لو كان بالنوع لاحتاج حدوث افراده  
الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم  
متحرك او لا يحصل شئ من تلك السلاسل في الخارج لانتفاء الاعداد ( قوله  
و بالجملة ) اى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام  
بالاجمال الشامل لذلك انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناطقة لسلسلة  
المعدت سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرها مجردا وهذا توسيع للدائرة لثلا  
يق للخصم مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم  
المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناطقة لسلسلة المعدت حركة  
كيفية مجردة بان يتوارد عليه صور عملية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس  
الناطقة المجردة في ان الفكر بمجموع المركبتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على  
هذا يلزم قدم ذلك الجرد المتحرك في الكيف لا يقال لا يتحقق الحركة في مقولة  
من المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا اذا تبديل افراد تلك المقولة في كل  
آن يفرض كتبديل افراد الحرارة في كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار  
وهو وقت حركته في الكيف ولما لم يتبدل الصور العملية كذلك كان اطلاق الحركة  
على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة كما اشار اليه  
الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العملية على سبيل التشبيه  
عند المحققين فلا تقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصل لاننا نقول انتفاء حركة  
النفس في الصور العملية لا يوجب انتفاء حركة مجرد آخر ولو سلم فانتفاء حركته  
في الصور العملية لا يوجب انتفاء حركته في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على  
المانع التزام ان الناظم لسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون  
الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ما جوزه الشارح من سلسلة المعدت  
لا يجب تبدلها في كل آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة معدت الصور

قوله لا يقال الى آخره  
اى في رد الحاجة  
الى توسيع الدائرة  
حاصله لا مجال يمنع  
اللزوم بهذا السند  
اذ لا تقع الحركة  
الكيفية حقيقة في  
مجرد اصل انتفائه  
غير موجه فالتوسيع  
اشتغال بما لا يعنى  
او خلاصة جوابه  
توجيه المنع بتعظيم  
الحركة الواقعة في  
السند من الحركة  
الحقيقية فالتوسيع  
مهم ( امام زاده محمد  
اسعد )

اى في الصور العملية  
بقريته التسليم الذى  
يليه ( امام زاده محمد  
اسعد )

عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا علم من الحركة حقيقة او مجازا  
 ويل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ما ذكره المص في الواقف حيث قال قد يكون  
 تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي  
 الى ماهو شرط لحدوث العالم واعلم انه كان في هذا الكلام توسيما للدائرة  
 كذلك فيما قبله لان الحركة الناطمة للبعديات هي الحركة الوضعية للافلاك  
 عندهم وقد اطلقها وجملها شاملة لها واغبرها كأنه قال لا تنظم الابحرمة  
 سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كاجوزوها في حركة كرة الارض  
 في النور والظلمة او ابنية مستدرة كاجوزها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا  
 او ابنية مستقيمة كاجوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كية  
 لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهي الابعاد ( قوله فهو  
 دعوى من غير برهان) وما ذكره والبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفي  
 في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكفيه ذلك بل يحتاج الى  
 امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالتقرب والبعده وهو المسمى عندهم بالامكان  
 الاستعدادي وحامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن والالكان موجودا  
 قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والالكان كل منفصل حاملا لاستعداد  
 كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادته التي تكون جزءا منه بعد وجوده ثم ان  
 تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى تخصص وهو تمام  
 استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات  
 المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء في نفسها لئلا يحتاج الى ناظم آخر وما  
 هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها - فترة دائمة ومن حيث اجزائها  
 متجددة بتجددها نصير مبدأ الحوادث في علانها هذا انتهى ما لا فليس ببرهان  
 مفيد لليقين لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علته معدة لجراز ان  
 يكون نفس كل حادث علته معدة للحدث الذي يمدد بهم وهم حكموا يكون  
 صدور المعاول الاول من المعاولات القديمة عندهم شرطا لصدور المعاول الثاني  
 مع تباينها وعدم اشتراكها في مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعاول  
 المتأخر بوجود المعاول المتقدم في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط  
 وجود المعاول المتأخر بمجموع وجود التقدم وعدهم في الحوادث المتباينة  
 المنفصلة مجردات كانت او ماديات او مخنقات لا بد لئلا ذلك من برهان فان قالوا  
 انما كان وجود بعض المعاولات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدهم مع ذات

الآخر نوع خصوصية وكال مناسبة تقتضى الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة  
 لذات شئ منهما مع غيرهما فنقول فليكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح  
 كذلك لا يقال وايضاً رد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد  
 وفي اختصاصه بوقت معين او مكان معين او محورهما الى مخصص واحتياج ذلك  
 الاستعداد وتماهه الى معد محدد متسق انتظام كليهما مبنى على اصلهم الفاسد  
 الذى هو كون الواجب بالذات موجبا في افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شئ الا  
 باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد  
 الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكانها وسأراً ما اراد  
 بلامتخصص من التخصصات فلاحاجة الى الاعداد والاستعداد والالى الحركات  
 والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخاء العنان والمباشرة فانه في مقام  
 الازمام والاسكالت (قوله وكذا دعوى كون المعدات) الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز  
 ان يكون المعدات مهيشة لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع  
 وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشتراكية مع انكارهم الهيولى فائلون بالاعداد  
 والاستعداد بقى ههنا كلام هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات  
 لا بد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره  
 من سلسلة المعدات لم تقدم الزمان والحركة والجسم التحرك والجواب كما ان  
 هاتين الدعويين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير  
 برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات  
 ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان تكون  
 نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجوده معد لاحق وحركته فحينئذ لا يلزم  
 الازلية جنس الزمان لا تشخصه ومن جوز قدم جنس المعد لا يتجاشى عن  
 تجوز قدم جنس الزمان اذ الفرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب  
 الذى ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك  
 المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء  
 والمتكلمين يكون اتقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل  
 متفقون في كونها زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجمع معه التتقدم المتأخر  
 فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء  
 الزمان او بين عدم زمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما انفقوا مع  
 الحكماء في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خافوهم فيما كان بين



اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجملاهما فهما آخر مسمى عندهم  
 بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدّم والتأخر بين تلك المعدّات  
 المتعاقبة ذاتيين لازمانيين والزمان عندهم اما مجرد معلوم قدر به التجرد  
 المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد متزّاع من ذلك التجدد المعلوم  
 كما هو مذهب فخرهم وهو ما سيهجي من الشارح ولاشك في تحقق ذلك التجرد  
 والامتداد في سلسلة المعدّات (قوله الاول باختبار الشق الاول الى آخره) هذا  
 الجواب مبني على ان ازالة الامكان لا يستلزم امكان الازلية يعني ان الامكان  
 المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لما هيته كل ممكن  
 ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن  
 موجودا في الازل قديما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آية عن القدم دون  
 الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث  
 وعدم ذلك الوجود بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود بالقياس  
 الى مطابق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل  
 محالا بمعنى ممتعا بالذات لامتنعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقوله  
 المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (قوله وان تعلم  
 الى آخره) رد للجواب المذكور اما بابطال السند المذكور باستلزامه اجتماع  
 التقيضين على تقدير الفرض المذكور او بالثبات للزوم المنوع بانه بعد فرض  
 تحقق الجميع في الازل لا مساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لا محالة لا يقال  
 ان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده اللازم فهو ظاهر الفساد  
 وان اراد ان امكان وجوده اللازم مما لا بد منه في وجوده اللازم في نفسه لكن  
 المحيى لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما يجوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع  
 الذي فرض تحققه في الازل لا يشمل ما يجوز انتفاؤه فالحكم يلزم خلاف الفروض  
 خلاف الواقع لانقول انما اورد الشارح المحقق هذا اليراد لانه جل الوجود  
 المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا يتخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه  
 في وجوده الازلي حاصلا في الازل ولا يكون كما يدل عليه جوابه الا في اختبار  
 الشق الثاني وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود اللازم الى بطل قولهم يلزم  
 الازلية في الشق الاول بدهة ضرورة ان ازالة الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة  
 المحققة في الازل علة وجود الازلي لاعلة وجوده اللازم وكذا اذا حمل على  
 مطابق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود اللازم لا يصح الحكم بذلك  
 الزوم لجواز ان يكون العلة التامة المحققة في الازل علة وجوده اللازم من فرديه

لاعلة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل الحق ان يحمل الوجود  
 في دليلهم على الوجود الالزالي اذ على تقدير حمله على الوجود الازلي لم يصح  
 قولهم وان كان الثاني فاذا حدث يمكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن  
 بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم  
 تحقق العلة التامة للوجود الالزالي ولذا حمله المجيب عليه ولا يردهما اورده الشارح  
 ففيه ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود الالزالي اظهر  
 مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختيار  
 الشق الثاني والحق ان هذا المجيب حل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود  
 كما هو الظاهر حيث لم يقيده بقاء الازلي او الالزالي ومعنى التزديد حينئذ  
 اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء الوجود الازلي او الالزالي حاصلة  
 في الازل ولا تكون العلة التامة لشيء من الوجود من حاصلة في بيان يتعلق الارادة  
 وقت حدوثه لافي الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب باننا نختار ان العلة  
 التامة لمطلق وجوده حاصلة في الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن  
 وجوده الازلي وكانت العلة المحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لواز ان يكون  
 وجوده الازلي محالاً والعلة التامة المحققة علة الوجود الالزالي فلا وجه ليراد  
 الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الشارح حل الوجود في دليلهم  
 على مطلق الوجود او على الوجود الازلي اذ لو حمله على المطلق لم يكن لاراده  
 على هذا المجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلي او الالزالي  
 لا على المطلق لانه متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع  
 ارادة المطلق والام يصح ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق  
 متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى ( قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده )  
 اي الازلي اورد عليه انه مناف لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة  
 واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا  
 في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج  
 وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت  
 مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلول ما يمكن فاحتاج الى العلة فواجبه العلة  
 فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جملة العلة التامة في دليلهم المذكور  
 حيث قالوا في دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول  
 حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة في العلة  
 التامة بدون العكس ونحن نقول اذ اتنى الامكان اتنى يتعلق الارادة بالضرورة

ولا تحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة ملاما شبهة فيه  
 فالحق ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم  
 ادرجوا الشروط والآلات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم  
 با انسبة الى المعاول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة آخر  
 اصلا لا بالنسبة الى باقي المعولات ولا سائر العمل الفاعلية المحتاجة الى الشروط  
 والآلات فسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (وقوله  
 الثاني باختبار الشق الثاني) اي باختبار الشق الاول من شق الشق الثاني ومنع  
 محذوره بان يقال مختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلي حاصلة في الازل  
 بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعاقب الارادة في الازل بوجوده الازلي  
 ولم تتعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث امر آخر يلزم  
 وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك اولى لم تتعلق الارادة في الازل بوجوده  
 الاليزال ايضا هو ممنوع لجواز ان تتعلق بوجوده الاليزال بدون تعاقبها  
 بوجوده الازلي فقوله اذن من جملة تلك التي تتعلق الى آخره مع قوله ولم تتعلق الى آخره  
 مفيد لصحة اختيار الشق الثاني وبمجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع  
 الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شايع  
 في مباحثهم لاسيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شايعة ايضا  
 فبهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع ففي كلامه اعجاز واف بالمقصود  
 وان غفل عنه القاصرون ففهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختيار  
 الشق الثاني ان يعرض بدفع محذوره اما منع للزوم او منع استحالة اللازم ومنهم  
 من حل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى  
 الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع اذ لو كان جميع  
 ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعاقب الارادة بوجوده  
 الازلي حاصلا فيه اذن من جملة تلك التي لم يحصل فيه والالام يتخلف  
 عنه الوجود الازلي بل الحاصل فيه انما هو تعاقب الارادة بوجوده الاليزال  
 ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتغالها على المصادرة  
 لان يتخلف الوجود الازلي اول البحث وكعب الشارح عال عن امثالها  
 خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التي ذكرها ههنا بما يتعلق بقاوب الازكية  
 (قوله من الاوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة  
 عن الازل ذاتا لازما لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره  
 عنه ذاتيان عند المتكلمين وان تأخر الحوادث في تلك الاوقات عن الازل

زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم ( قوله ولا يرد عليه الى  
 آخره ) حاصل اليراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق  
 الارادة في الازل بوجوده اللازالي لانه لو تعلقت في الازل فاما ان يكون متمما  
 لعلة التامة او لا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع التقضين  
 وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف  
 ما فرضتم من تحقق علة التامة في الازل للالزام وجود الممكن بدون تمام علة  
 فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو  
 ايضا اجتماع التقضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فننقل  
 الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل في نفسه قطعاً وبهذا البيان اندفع الابهام  
 في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في اليراد بعد ما اشتمل السند  
 على الوجود المقيّد بقيد اللازالي واقول حاصل المنع الذي ابطال سنده هو  
 انه يجوز ان يتحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيما لا يزال فن يجوز في مقابلة  
 اصل استدلالهم بجوزة في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فلا استدلال  
 المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة المنووعة فلتناسب ان يقول في الشق  
 الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علة التامة ثم يدفع ذلك بجوابه  
 الآتي كما فصله ( قوله لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة ) اى تأثيرا  
 موافقا لتعلق الارادة في الحدوث والقدم وسائر اوصاف الوجود المتأثر كما هو  
 الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا في وصف معين كالحدوث والطول  
 والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختبار شق تارة وباختبار شق  
 آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمم العلة  
 وجوده ان يكون متمم العلة وجوده الازلي فختار انه ليس يتم لها ويختار  
 ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف  
 المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق  
 الازلي بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلي  
 المندرج كاف في وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمم العلة وجوده الحادث  
 فختار انه يتم لها ولا نسلم لزوم ازالة ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر  
 على وفق الارادة ولما تعلقت الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة  
 فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزوم  
 التخلف المتمتع ومنع المدلل راجع الى دليبه فهذا الجواب منه اما مبنى  
 على تجوز تخلف المعلول عن علة التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت



الى آخره اعراض الدليل

المدكور للعكاه مع قر  
في كتب القوم بلفظ  
الاجساد بدل الوجود  
الذي اخذه الشارح  
وبناء على هذا الجواب  
عن استدلالهم المذكور  
الحق الطوسي بان  
يقال تختار ان جميع  
ما لا يدعته الجارية تعالى  
في اجساد العالم حاصل  
في الازل من غير ان  
يتوقف الاجساد على  
امر حادث قولهم  
فحينئذ لولم يكن العالم  
ازليا لزم لرجحان بلا  
مرجع ممنوع لانه  
لا وقت بحقه قبل العالم  
حتى يطاب لحدوثه  
في وقت مرجع بل الزمان  
هناك وهمي محض  
لا وجود له الا مع اول  
العالم ولا تمايز بين  
اجزائه الوهيمية الا  
بمجرد التوهم كالممكن  
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 ؟

حدوث العلول كما كانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنده  
عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجوز ان تكون العلة  
التامة قسمين قسم يتبع تأخر العلول عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا  
كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتمت على تعاقب الارادة بوجوده  
الحادث فالو وجد العلول في الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو في حقه  
تعالى محال مستلزم للجهنم الثاني لسان الاوهية فبئذ هذه العلة التامة تقتضي كون  
علولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف علولها عنها اذا وجد علولها  
في الازل معها ويرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا في العلة التامة  
او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما  
ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة  
علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيح بلا مرجح بخصه بوقت حدوثه  
ولذا تفق جميع الحكماء والمنكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة  
فهو اما من جملة العلة التامة او لازمها المتأخر كالعلول وايضا تأثير القدرة  
عند الاشاعرة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعاقب الارادة اليها حيث نفوا  
صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية وحينئذ لا يجوز تأخر التأثير عندهم  
عن تعاقب الارادة ويرد على الثاني انه اما ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا  
بناء على ان التأثير والتأخر متضايقان يتبع وجود احدهما بدون الاخر ولا يحصل  
في الازل فلا تكون العلة التامة بوجوده الحادث حاصلة في الازل لانتفاء لازمها  
الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلي  
ولايزلي عند حدوث الحادث وهذا القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم  
وهو التام لعله وجوده الحادث ومخصص التعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلي  
لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت  
معين من غير تخصيص كما يجوز فيما بعد في التعلق الازلي ولذا قيد الفاعل بالمختار  
وتجوز ذلك في التعلق الازلي دون التعلق الحادث بحكم ظاهر فالتعلق في الجواب  
عن استدلالهم ان يختار الشق الثاني من الشق الثاني ويدفع لزوم التسلسل  
باستثناء الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا واحدا عن المخصص  
او بكون التعلق الازلي المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ  
لا يلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذي يتعلق بقاوب الاذكياء، اما ما ذكره، ولذا  
اختاره المصنف في المواقف ولم ياتفت الى مثل ما ذكره ( قوله فان قيل لا بد من

في دليلهم على مطلق  
 الایجاد ازلیا كان  
 او حادثا ثم اختار  
 الشق الاول من  
 ترديدهم ومنع لزوم  
 القدم بناء على انه اذا  
 تأخر التأثير الذي  
 يحصل بانضمام تعلق  
 الارادة الى القدرة  
 عمافي الازل انتفي القدم  
 ولم يلزم ان لا تكون  
 العلة التامة الازلية  
 للتأثير علة تامة اذ قد  
 حصل التأثير المتأخر  
 بدون حدوث امر  
 آخر فلم يلزمه قدم  
 التأثير لكن زمه متأخر  
 المعلول عن علته التامة  
 زمانا فيلزم الرجحان  
 من غير مر جمع  
 والشارح لما اخذ  
 الوجود بدل الایجاد  
 وجعل التعلق الازلي  
 من جملة ما حصل  
 في الازل لزمه ههنا  
 قدم التأثير الحاصل  
 بانضمامه تعلق الارادة  
 الى القدرة او تأخر  
 المعلول عن علته التامة  
 ايضا لا يقال لعل كلامه  
 مبني على ان للارادة  
 تعلقين لانا نقول فعلى

اختبار الى آخره) لما لم يكن في ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد  
 عليه بأنه لا بد في صحة الجواب عند المناظرين من اختصار الشق المعين لان منع  
 مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله  
 من حيث المناظرة بابطال توجه المنع التوجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة  
 غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح في شيء من مقدمات دليلنا  
 وحاصل الجواب ان الابهام الواقع في جوابنا للابهام الواقع في دليلكم حيث  
 لم تقيدوا الوجود بكونه ازليا او لا يزالا فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو  
 منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة اخرى على تقدير آخر كما فصلنا (قوله  
 ولا يلزم ازليته الخ) شروع في دفع محذور الاختيار بن اي لا يلزم ازلية الحادث  
 على تقدير اختيار الشق الاول الذي هو كونه تهما ولا احتياجه الى امر آخر  
 سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثاني حتى يلزم خلاف المفروض  
 او التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته ففي لزوم احتياجه الى امر آخر  
 مستلزم لنفي لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال في جوابه على  
 تقدير اختيار الشق الاول راجع الى الجواب الاول المر دود عنده قد فوع  
 بوجهين الاول ان الشارح حل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وحيث  
 لا يصح اختيار الشق الاول بوجه ولذا اختار الشق الثاني ههنا والثاني ان الشارح  
 لم يلتزم كون وجود الممكن محالا في الازل كما اشرفنا اليه في قوله القدرة تؤثر على  
 وفق الارادة واشير بعد (قوله سواء كان مقارنا لوجوده الخ) الظاهر ان مراده  
 سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا ومتأخرا  
 عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى  
 الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف  
 بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب  
 الفاعل واختياره حتى اوقال الحكماء بالاختيار لما وسههم القول باقدم ولو قال  
 المتكلمون بالايجاب لما وسههم القول بالحدوث كما في المواقف وشرحه وعلى هذا  
 يتمتع وجود الممكن في الازل عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول نعم جوز الامدى  
 من المتكلمين استناد القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم  
 الشارح ولا مخلص الابان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب الامدى لتوسيع  
 دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا  
 كما ذهب اليه المجيب الاول ويمكن ان يحتمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول

ي هذا لم يكن التعلق الازلي بوجوده الحادث تهما لعله وجوده الحادث فالحق ما ذكرناشبه (مقارنا)

مقارنا لوجود ذلك التعاقب كما جوزته طائفة من المتكلمين من ان تعاقب الارادة  
 بالحوادث وقت حدوثها في الازل او متأخر عنه كما اذا كان التعاقب ازليا والمعلول  
 فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة يعتد بها في المقام بخلاف  
 المعنى الاول واعلم ان اطلاق المعلول على الموجود الممكن انما هو بالانتماء الى مجموع  
 الفاعل وتعاقب ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده بالانتماء الى الفاعل فقط  
 حتى يلزم ما احتراز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المنتشر (قوله  
 وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه ترقى من المنع الى الاستدلال معارضة  
 لدليل الحكماء بان يقال الازل منحصر في الواجب تعالى وصفاته لان غير  
 الواجب زماني بوصف بكونه في زمان ولا شيء من الزماني بازل بوصف بكونه  
 في الازل فلا شيء من غير الواجب بازل اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه  
 متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن زمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه  
 من حال الى حال وكل ماهو كذلك زماني واما الكبرى فلان الازل فوق زمان  
 ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان و زمانيات فلا شيء من الازلي  
 بزماني وبتعكس الى قولنا لا شيء من الزماني بازل فيكون غير الواجب حائلا لكل  
 في وقته على حسب ما تعاقبت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعال  
 عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولا يخفى ما في هذا توجيهه اما ولافلان الخصم  
 لا يعلم كون العقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزماني من جهة حركته حائلا  
 ولا كون الازل فوق زمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا  
 على الزمان القديم عندهم بل معناها عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على زمان  
 كما اذا كان الزمان حادثا اولم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون  
 معارضة مستتلة على المصادر وكعب الشارح عال عن التعرض بنقل امثله واما ثانيا  
 فلانه لو كان معارضة لجملة من جملة الاجوبة الممدودة لينتظم في مقام الجواب المنوع  
 الثلثة المنع والنقض والمعارضة وكذا ما قبل جواب باختبار الشق الاول ومنع لزوم  
 القدم لانه انما يصح لو حل الشارح الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كما يجب  
 الاول وقد حله على الوجود الازلي بل الوجه انه جواب باختبار الشق الثاني اما اختبار  
 الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علة مستند بمجواز ان يكون  
 تعاقب الارادة في الازل كافيافي وجوده الحادث في وقت معين وهو المتبادر من صيغة  
 المضى في قوله تعاقبت به الارادة الازلية وفي قوله وقد تعاقبت الارادة وحيث يكون  
 كجوابه السابق المختار عنده واما باختبار الشق الثاني منه ومع لزوم التساؤل مستدا  
 بمجواز ان يكون تعاقب الارادة فيما لا يزال كافيافي وجوده الحادث من غير احتياجه الى

وايضا لو كان جوابا  
 باختبار الشق الاول  
 لذكره في ذيل الجواب  
 الاول اذ لوجه تأخير  
 الى هنا قليلا مل مستحق

امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعاقب الحادث على الوجود الحادث  
 بالذات لابل زمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار لوجوده (الاول ان فيه  
 نوع فائدة هي التعرض بنفس الزمان و بكيفية تقدم الواجب تعالى عليه لينة قطع  
 جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه (الثاني فيه نوع قصور وهو كونه  
 ساكنا عن الجواب المفصل الذي ذكره الشارح عن الابراد المذكور بقوله  
 ولا يرد عليه الخ فان ذلك الابراد متوجه على هذا الجواب ايضا (الثالث لا يشرع  
 في الجواب باختبار الشق الثاني من الشق الثاني لما عرفت من احتمال له ايضا  
 ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورد عليه السؤال المراد بقوله فان قيل لاشبهة  
 الخ ثم اشار الى جوابه باختبار كل من شق الشق الثاني في دليلهم لا يقال على  
 تقدير حمله على المنع لفائدة في التعرض يكون فبر الواجب زمانيا بخلاف الحمل  
 على المعارضة كما عرفت لانا نقول فأنه ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق  
 الثاني اى على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلى لا يكون ازليا  
 بل زمانيا احداثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل لجواز  
 ان يكون التعاقب الازلى او اللازلى كافيا في وجوده وفي وقته فتقوله ان الازل فوق  
 الزمانى ومعنى كون الشئ ازليا الخ بمعنى انه كما كذلك على تقدير ان لا يكون جميع  
 ما لا بد منه في وجوده الازلى حاصلا فيه لامطلقا فاندفع ما قدمنا مما فيها هكذا  
 ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا الخ) قد عرفت  
 ان المراد من التعالى والتزهر عدم تغيره فيه لاذنا بان يحدث ذاته فيه ولاصفة  
 بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته لزمان  
 الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة او التكو بن زمانيا عند القائلين بحدوث التعاقب  
 فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان حرف الجر  
 يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر احداث فقط ولاصحة قولنا انه تعالى خلق  
 الطوفان في وقته لاقبله عند القائلين بحدوث التعاقب (قوله فلا شئ غيره)  
 قد عرفت ان هذا التفرع بواسطة الكلام المحذوف بقريته المذكور  
 والمراد بالشئ الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعدام الازلية وبالغير ماهو  
 المصطلح عند الاشاعرة لا اللغوى فلا يرد صفات الواجب التي هي ليست عين  
 الذات ولا غيره (قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال  
 بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه في الزمان وهو ان لزمان  
 الذى من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه في الزمان والالكل للزمان لزمان  
 ونقل الكلام اليه حتى لا يلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف للبهض الآخر



واذا كان اتصاف الزمان بكونه في الزمان محالاً مستلزماً للتسلسل فلا يجوز  
 ان تتعلق الارادة بوجوده الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة  
 انما تتعلق بالمكن لا بالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه  
 بان ما ذكرنا من قبل مخصوص بمحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان  
 فيجوز ان يكون يتعلق الارادة به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان  
 هذا اذا حل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما الوجه على المعارضة فالسؤال  
 معارضة على المعارضة بالثبات اذ يقال ان الزمان الذي من جملة  
 الممكنات لا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته وكل حادث يجوز ان يتعلق  
 الارادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني ان لزمان ليس بحادث بل قديم  
 والجواب المذكور حينئذ بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة  
 ببعض الحوادث مخصوصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقديرين فهذا  
 الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهي الزمان ممكنا تتعلق به الارادة  
 الازلية واما اذا كان متناهما بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب  
 القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم  
 السائل الى اثبات ان لزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناهما  
 يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهما فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون  
 ممكنا تتعلق به الارادة وانما قلنا انه متى فرض متناهما يوجد زمان الى آخره لانه  
 متى فرض متناهما كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك  
 يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الى آخره  
 واعلم ان الزمان كان عبارة عن نفس المجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام  
 الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين  
 وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المجدد كما هو التحقيق  
 في مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم  
 محض ممدوم في الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملتها  
 لكن على هذا لا وجه لقوله وقد تتعلق الارادة الازلية بوجوده التناهي والحق  
 في الجواب 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 وقد انكر  
 المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس

الامر لما كان مترنما من المتجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود  
 العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا  
 عند وجود العالم لاقبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج ( قوله  
 فان قيل لا شبهة الى آخره ) ابطال اسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق  
 الارادة بوجوده الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض  
 بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام  
 هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصل في الازل وتعلقها  
 حائثا كما هو احد الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب التهافت حيث  
 قال واجيب عنه بوجوده احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد  
 الاكثر وهو انا لان سلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان  
 حاصل في الازل كان الوجود حاصل فيه قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه في  
 الوجود حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم  
 حصول التأثير الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من  
 جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل  
 من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة  
 ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح  
 من خارج واستحالة ممنوعة واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير  
 كافية في حصول المراد الى آخر ما ذكره الشارح ( قوله وعلى الاول نقل الكلام  
 الى سبب هذا التعلق الحادث ) سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك  
 التعلق او شيئا آخر ونحن نقول اما اول فلانه لا سبب لحديث هذا التعلق  
 لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق  
 ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلا سبب  
 يرجحه على التعلق الثاني فغاية ما لزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين  
 على الآخر ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج  
 كل تعلق حادث الى سبب لكن ايجاد الفاعل باطل عند المتكلمين ولا مجال  
 هذا المقام ابطلوه ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية  
 فيما عدا تعلق الارادة الا يرى ان ارادتنا تعلق بالشيء من غير ان تعلق بذلك  
 التعلق وما ذكره الشريف المحقق في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح  
 من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان  
 رجح احد مقدوره بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية

لارادة للاخر بالنظر الى ذاته توجد ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون  
 الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها وازم  
 تسلسل الارادة وان لم يسند الى شئ فقد ترجح احد التساويين على الآخر  
 بلاسبب فان قيل الارادة واحدة لكن بتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا  
 فحينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور  
 في حدوث التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول  
 البحث فحينئذ لو اورد علينا ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلاسبب  
 فيلزم الرجحان قلنا نختار انه بلاسبب ولانسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك  
 لو لم يكن الفاعل مختارا في تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح  
 لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى  
 سبب مع قولهم ان جميع الممكنات مستند اليه تعالى ابتداء بوجودها بلا شرط  
 شئ آخر واما نانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلانسلم لزوم  
 التسلسل حينئذ بل واز ان للارادة تعلقا بزلي وحادث يجب اتباعه لازلي  
 فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل  
 ولا نقول ان التعلق الازلي يتم لعللة التعلق الحادث حتى يلزم ازلية ذلك  
 التعلق الحادث بل نقول انما احداث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت  
 لان الارادة تعلقت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلما يحدث هذا التعلق  
 الا في ذلك الوقت ( قوله فقد اجيب عنه تارة الى اخرى ) يعني فقد اجيب عنه  
 تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة  
 باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عديم  
 مستغن عن المخصص وبمنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ في كلامه اشارة  
 الى ان ما اسلفه من الجواب المرضي بما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب  
 المحقق الطوسي حيث قال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد  
 العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الوجود على امر حادث قوله  
 فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا  
 قبل العالم حتى يطلب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هناك وهمي محض  
 لا وجود له الاعم اول العالم ولانما يز بين اجزائه الوهية لا بمجرد التوهم  
 كما يمكن خارج العالم فكما انه لا يقال ان كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك  
 لا يقال ان لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه

ما قدمنا من ان اليجاد الذي هو التأثير اللازم للعلة التامة اذا تأخر زمانا فقد  
 انفك عن العلة التامة فلا تحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى  
 التعريض بالموجب بان الواجب عليه ان يجب بما قدمنا لابهذا الجواب الفاسد  
 ( قوله فلا يحتاج الى مخصص ) هذا سند المنع القائل بانا لانسلم لزوم التسلسل  
 حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عدمي  
 تنوير السند والشارح ابطال ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهى لا يحتاج الى  
 دليل ويتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا  
 عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار وينجد على الشارح ان احتياج كل صفة  
 الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلاما موجبا ودعوى البدهاة  
 غير مسموعة وكيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت معين ان احتياج  
 الى مرجع فيحتاج اليه في التعلق الازلى ويلزم التسلسل فيه وحينئذ يطل  
 جوابه الاول المختار عنده وان لم يتنجح اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق  
 بين التعلقين تحكيم ظاهر ( قوله لانه اراد ) ظرف مستقر خبر يكون وقوله  
 واراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الى آخره عطف على خبر  
 وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم  
 الانحصار بين الحاصرين ( قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى  
 آخره ) اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل  
 الحاصل فيتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق  
 بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات  
 متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول  
 الفلاسفة من جواز تعاقب الاستمدادات الغير المتناهية على الهبولى العنصرية  
 ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح في ان جوابه لزمى لا محققى فلا يرد عليه  
 ابطاله بجريان برهان التطبيقى كالم يرد على الشارح فيما سبق وفيما بعد ( قوله مع  
 قطع النظر عن جريان برهان ) الى آخره يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا  
 في الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة في نفس الامر من غير فرض فارض  
 كل من آحادها ممتاز عن الاخر في الواقع والبرهان المذكور لا يجري في كل سلسلة  
 متميزة الآحاد داخلية تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان  
 الموجودات وقولهم يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك  
 السلسلة بل في سلسلة التي آحادها محدث بالانتزاع كالملازمة بين طوع الشمس



وجود التهار اذ قد او رد على الملازمة بان لا ملازمة بين الشئين اصلا  
 لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للمزوم كان بينها وبين المزوم ملازمة  
 اخرى ونقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز انفكاكها  
 عن المزوم وحينئذ يجوز ان ينفك اللازم عن المزوم فيلزم ان لا يكون المزوم  
 ملزوما ولا لازما واجيب باختيار الشق الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم  
 على انه تسلسل في الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل  
 ملازمة منها انما تحدث في الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين حتى يتقطع  
 التوجه يتقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد  
 وهو جاز عند الكل لا بمعنى اية جملة اخذت من آحادها الموجودة في نفس  
 الامر كان الباقي ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود  
 العالم على انقضاء جبهها وذلك محال بحريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب  
 باطل مستلزم للتقيضين ايضا اذ على تقدير تعاقب العلاقات يكون كل تعلق  
 حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذي هو لزمان  
 الان يقال غاية اللازم قدم نوع لزمان المستلزم اقدم شخص الارادة القديمة  
 ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا لازما للحكاماء كجواب الشارح  
 فيما سبق ويأتى منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بمعدت سابقة غير متناهية  
 لكن الجيب ههنا انى بهذا الجواب في مقام الجواب التحقيقي المطابق لمذهب  
 المتكلمين القائلين بان لا شيء من اشخاص العالم و انواعه واجناسه يقدم  
 فلا يطابقه (قوله بل ذات الارادة محفوظة) في جميع المراتب فلا يكون طرف  
 السلسلة اذا اطرف لا يقع في الوسط قطعا و لجران هذا الدليل في المراد  
 اخذه في التفرع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهرا) قطعي البطلان  
 فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند وهو  
 غصب غير موجه الان يحتمل على مذهب من يجوز الغصب او يحتمل على آيات  
 صحة السند ليكون معارضة لمن يدعى بطلانه او على النقص الاجالى لدليله  
 بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (قوله يقدم  
 عليه الاصل) كما هو المادة عند تعداد الامور المهمة كالتفصلا  
 (قوله والوجه الثالث) من الايراد على دليله النقص الاجالى  
 باجزائه في قدم الحادث اليومى مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم  
 بان يقال هذا الحادث اليومى قديم اذ لو كان حادثا قاطنا ان يكون جميع  
 ما لا بد منه في وجوده الازلى حاصل في الازل فيلزم قدمه مع حدوثه

او لا يكون و يكون حادثا بدون حدوث شيء آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام  
 هلته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء آخر فيلزم التسلسل والوازم باسرها  
 باطله فتعين انه ليس بمحدث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا  
 الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء  
 مبنى على التقرير الثاني من التقريرين اللذين قدمناهما في تقرير اصل دليلهم وهو  
 الملايم لقول المحجب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره  
 كما لا يخفى ( قوله واجب الى آخره ) تلخيص الجواب عن النقص المذكور يمنع  
 الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسئل لزم التسلسل لكن يمنع استحالة التسلسل  
 اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لامن حدوث العالم  
 باسره و يجوز الاول دون الثاني اذا كان بعض العالم قديما جازان يوجد هناك  
 سلسلة المعدات الغير المتناهية الناطقة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية  
 بخلاف ما اذا لم يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل اللازم في حدوث العالم  
 باسره تسلسل في امور المترتبة الجمجمة في الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل  
 اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس  
 محال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي  
 هي ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود  
 الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه في اصل  
 دليلهم فمع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل  
 الجريان قابل للمنع دون التسلسل في اصل دليلهم ( قوله فهي ذات جهتين  
 الى آخره ) يعني لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة للحادث واللازم ان يكون الحادث  
 قديما او القديم حادثا بل لابد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر  
 ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث  
 عن القديم وما ذلك الا الحركة التي هي كيفية دائمة في الفلك ازلا وابدا وموجبة  
 لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهي من حيث دوامها  
 صادر عن القديم من غير لزوم شيء من المحذور ومن حيث ايجابها للتجدد اوضاع  
 الفلك يكون واسطة في صدور الحوادث عن القديم وهذا كما ترى مبنى على زعمهم  
 القائم من كون الفاعل موجبا في فعله ( قوله وانت مما سبق خبير الى آخره ) وانما  
 اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقص مبنيا على مذهب الحكماء  
 في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم  
 فيحوز ان يكون حدوث العالم باسره هذا الطريق الجازم وللتبديد على ان يجوز القديم

قوله فيحوز ان يكون  
 حدوث العالم الى  
 آخره يعني على هذا  
 الجواز يكون امتناع  
 التسلسل في اصل  
 دليلهم قابلا للمنع  
 ايضا فحينئذ يكون  
 منهم امتناع التسلسل  
 في دليلهم الجريان  
 باطلا عندهم مستلزما  
 لمنع اصل دليلهم فهذا  
 البيان ظهر ان قول  
 الشارح وانت مما سبق  
 تخبير الخائبات الجريان  
 بابطال منعه الزامهم

منه

الجنسي بهذا الطريق ايس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب  
بعض المتأخرين في مجموع العالم و مذهب ابن ابيمة في عرض (قوله من اجزاء  
العالم) الاولى من افراد العالم لانه بوجه ان العالم المأخوذ في محل النزاع  
هو مجموع المركب من الافلاك والناصر ولبطابق قوله بان يكون فرد  
من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام  
الغزالي ابطال اسندهم القائل بمواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة  
بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون  
الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعاله وبين الحوادث المبينة اذ لو كانت  
واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا  
وابدا مع قطع النظر عن تجدها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها  
صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا و ابدا و اما ان تكون الحركة  
باعتبار تجدها مثل الدوران المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة  
حادثة معينة واسطة بين القديم والحدث المعين من الحوادث والثاني باطل  
لانا نقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار  
كل دورة وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت  
واسطة بين القديم والحدث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم  
الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة  
في صدور ذلك الحادث المعين في وقت دون وقت والا لان باطلان بالبداهة  
وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجوعان من غير مرجع و بيان ذلك ان ذات  
الحركة مع قطع النظر عن تجدها اما ان تكون كافية في افاضة الوجود  
على ذلك الحادث او لا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة  
اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة  
كالحادث او تخلف الاول عن العلة التسامة في بعض الاوقات والكل باطل  
ولما توجه ان يقال يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء مختلفة الحقيقة  
و تكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين  
بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط في ذلك الوقت الحادث لاني الازل  
ولا في اوقات اخر اثار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسبط عندهم  
فلا يعرض الكيفية المركبة من اجزاء مختلفة بالنوع للقاعدة المقررة عندهم  
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها القرصية الحسالة  
في اجزاء الفلك متساوية ثم انه متحدة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض

تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض  
 الآخر واسطة في صدور حادث آخر في وقت آخر غيرهما دون وقت بل  
 لا بد من اتفاقها في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول  
 معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم  
 المذكور وبهذا البيان ظهر امور (الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة  
 الدائمة اجزاءها في امتداد المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء  
 ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما ازلا و ابدا بل  
 اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية البحر يد حيث  
 قال لا جزء لها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك  
 ومن غفل عنه او رد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا  
 ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا  
 المعنى السلي لا يقتضى وجود الاجزاء ( الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ما هو  
 المتعارف عندهم من التمثيل الذي هو الاتحاد في النوع و من غفل عنه قال  
 معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولا يحق ان السرعة والبطء  
 من اوصاف الحركة بمعنى القطع لان اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد  
 ان معناه عدم اختلافها في اقتضاؤها السرعة والبطء ففيه ان اجزاءها  
 عند المنطقة تقتضى السرعة وعند القطبين تقتضى البطء كما قيل والجواب  
 عنه ان الاجزاء المتماثلة لا يختلف في الاقتضاء السرعة والبطء في الموضعين  
 ليس لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه  
 او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان  
 الامر بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل اخرى كان السرعة  
 والبطء في محلها ايضا على تقدير تلك الحركة ( الثالث و مراده بالاجزاء هو  
 الاجزاء الفرعية كاجزاء الفلك المتصل لا اجزاء المنفصلة بعضها عن بعض  
 بالفعل ( الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل اسناد الى السبب  
 على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن  
 القديم في بعض الاوقات دون بعض ( الخامس ان هذا الجواب من الامام مبني  
 على تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرنا في ثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا  
 التسلسل جائز عندهم ( السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار  
 تجددتها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيما لدائرة الابطال بابطال  
 جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما ( السابع فائدة التقييد بقوله متشابه



الاجزاء بقى ان ما ابطله الامام -سند اخص في الواقع يجوز استناد سلسلة  
 الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعاقبات متعاقبة لارادة قديمة  
 او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان  
 سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد  
 ابطاله الزاماهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامى  
 لا محقق ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص ( قوله فكيف صدر الى آخره )  
 استفهام انكارى للكيفية ونفى الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم اوجود  
 كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية اللغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف  
 لا يجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول  
 في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او مفعلا او قائما الى غير ذلك  
 فلا يتجه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تصف بكيفية اخرى مع ان عدم  
 الانصاف محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم  
 فيجوز ان تكون كيفية الشئ ولو سلم الكل فاعتل هذه العبارة كناية عن نفي  
 الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان طول بل التجرد كناية  
 عن طول القائمة وان لم يكن له تجرد ( قوله فاسبب بتجدها الى آخره ) استفهام  
 حقيقي عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة  
 ايضا او شئ آخر اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لا سمحالة ترجع  
 الممكن نفسه الى احد طرفي الوجود والعدم واسب تلك العلة نفس ذلك المتجدد  
 لا سمحالة عليه الشئ لنفسه بل هي امر آخر لا سمحالة فان قالوا سببه غير الحركة  
 بطل قولهم ايس مبدأ الحوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا  
 سببه الحركة الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى  
 ونقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المتجمعة مع  
 الجزء المتجدد في الوجود بل على تقدير النقي الاول يلزم التسلسل المذكور  
 في الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انه جمعا لسلسلة  
 الدورات الغير المتناهية متلا معدت واسيا بالسلسلة الحوادث المتعاقبة  
 في العناصر وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى  
 اسباب حادثة اخر ايضا فحيث يلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها  
 وانما لا يلزم لو لم يمتحج تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخر وليس كذلك لما  
 عرفت وبرد على الامام ان لاجزء الحركة معنى التوسط في امتداد المسافة

وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهي امر وهو عندهم لوجود  
 وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة  
 في نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار  
 فلا يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب ويجاب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع  
 وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند  
 نفسه كانياب اغوال بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة  
 في الخارج بناء على ان لها منشأ في الخارج يرسمها في الوهم وهو الحركة بمعنى  
 التوسط المسممة في الفلك بالآن السيال وكل موجود حادث ولو في نفس الامر  
 يحتاج الى سبب حادث في نفس الامر وعن الثاني ان الاجزاء الفرضية موجودة  
 في ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل لعدم كل حقيقة الشارح  
 في بعض كتبه والكل ليس بشيء اما السؤال بوجهه فلان الحكماء لم يجعلوا  
 نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدن لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها  
 الموجودة في الخارج بل مرتبة من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة  
 والتأثير والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث اثبتوا  
 لتلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخالفة في العنصرينات بسببها  
 تفاوت الاستعدادات فراد الامام ايضا اثبات التسلسل في اسباب تلك  
 الاتصالات الحادثة الموجودة في الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم  
 ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست موجودة في الخارج  
 مع وصف الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج اجزائه الى الفعل متعاقبة  
 وسيجيء من الشارح ان ما وجد احاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود  
 الخارجى واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة في الخارج  
 لا تكون معدة مؤثرة في عالم العناصر ولا سببا قريبا لتأثير الكواكب بل سببه  
 القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء الفرضية  
 اذ كانت موجودة في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر لم تكن  
 تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم (قوله واعتراض  
 عليه الى آخره) جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني  
 من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومع بطلانه مستندا  
 بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لافى الامور المتجمعة  
 ليكون محالا وانث خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب  
 عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب

كل مجد لاحق مجد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلا صلة  
 معدة للدورة الميوقفة فناية ما لزم ههنا ايضا هو التسلسل فى الامور المتعاقبة  
 لافى المجتمعة (قوله فان التجدد الى آخره) جواب عن الاعتراض السابق  
 باثبات المنوع الذى هو استحالة اتسلسل اللازم بتحرير ان مراد الامام  
 من التسلسل الذى لزمه لكلامهم هو التسلسل المنحيل عند الكل وهو تسلسل  
 الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث  
 هو الحركة من حيث تجدها الذى هو انقضاء بعض الاجزاء وحدث الآخر  
 يلزم عدم جزء من الحركة وكذا عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل فى الامور  
 المترتبة المجتمعة اما فى حال عدم الجزء او فى حال وجوده يتبع انه اذا كان المبدأ  
 هو الحركة من حيث تجدها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة  
 اذ لو لم يعدم شىء من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد  
 واما الكبرى فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الى آخره ثم انه  
 تعرض بمعنى التجدد لانه فى الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كفى قولهم  
 الفعل المضارع موضوع للتجدد فحينئذ لا تعرض فى كلام الامام لعدم الجزء الحادث  
 مع انه سيجد التسلسل اما فى حال عدمه او فى حال وجوده بخلاف ما اذا كان  
 بمعنى حدوث شىء بعد عدم شىء آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا  
 بحث شريف لا يخل هذا المقام بدونه وهو اراما ذكره ههنا لاتعلق له بقدم العالم  
 وحدوثه ولا يجوز التسلسل فى الامور المتعاقبة وعدم جوازها ولا يتوسط الحركة  
 فى صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار  
 فى امتناع عدم جزء من الحركة بل فى امتناع عدم كل حاث بان يقال  
 مثلا لا يجوز ان يكون زيدا معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث  
 من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما  
 وانكل محال مستلزم للتسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود اما حال  
 عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حاث مع عدم بعضه  
 بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد السارح ههنا بتحرير مراد الامام  
 فى لزوم الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم ابواسطة حادثة آخر  
 معه يلزمهم ذلك التسلسل المنحيل وان لزمهم مع ذلك محال آخره وابدية  
 كل حاث ولا ضرر فيه للامام ولا غيره من المتكلمين اذ لا يلزم شىء من المخبرين لهم  
 بناء على ما قدمه من ان تعلق الارادة فى الازل كافى فى وجود الحوادث  
 فى اوقاتهما من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شىء من الحوادث وانصاعف

المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لمطلوبنا نعم برد على الشارح من طرف الحكماء  
 منع قوى سنشير اليه و برده عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا  
 حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة  
 حادثة معه او غير الحركة وعلى الثاني بطل انحصار الواسطة في الحركة مع انه  
 يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول نقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة ويلزم  
 التسلسل المحال في تلك الحركات المتعاقبة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة  
 على ما نشيرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام  
 في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كما في الجزء السابق المعد  
 وان حل مراد المعتز على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي  
 استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك  
 الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا  
 بل بشرط اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق  
 من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اوضاع التحرك  
 بالضرورة وتبدلها في كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضي تعاقب تلك  
 الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث  
 اللاحق فهي بذاتها بواسطة امر خارج تقتضي حدوث كل استعداد لاحق  
 بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده  
 المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المتعاقبة لانها الاسباب  
 الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم  
 هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك  
 وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف (قوله فلا بد لعدمه الخ) اي لعدمه  
 الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا  
 او ارتقاع مانع عن عدمه وهذا قطعي لما قدمنا من استحالة ترجيح الممكن نفسه  
 الى احد جانبي الوجود والعدم ولاتكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المتقدم  
 لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان متمعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا  
 مع انه وجد من قبل كما قيل لان المتمتع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم  
 لا لعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لان علية له بشرط  
 وجودها المعد له لامن حيث هي هي والالكان ذاته مقتضيا لعدم مطلقا  
 فيكون متمعا بالذات نعم يجوز ان تكون 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 وبيان ذلك  
 ان اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلك النقطة بمقتضى الحركة  
 بمعنى التوسط هي في كل آن يفرض في موضع آخر بحيث لا تستقر في موضع  
 في اكثر من آن لامتناع تخال السككنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب  
 اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى قلة السككنات وكثرتها واذا فرضنا  
 جد بن ثابتين كحبيبتي دارتي ميل من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين  
 وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الآخر  
 فادامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بتماها وانما توجد  
 بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدرج ولما استحتم وجود  
 الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول النقطة  
 الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من آن واحد جاوز ذلك  
 الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فاقدم الجزء  
 الاول اعني الحركة فيما بين الحدين في كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد  
 الثاني ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء  
 من مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتماه آني  
 لازمان يستقر زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من البداء الى المنتهى تدريجيا  
 يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر ايضا ان المقضى لعدم كل جزء من اجزاء  
 تلك الحركة بشرط وجوده الآتي والمقضى لوجوده التدريجي والآتي بشرط  
 عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث  
 قال ولولا ان في الاسباب ما يقدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة  
 التي لذاتها وحققتها تفوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي  
 عدوها الطاري لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى عللة قديمة  
 ولان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدوها لما عرفت بل مراده ان ذات  
 الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين  
 فحينئذ نقول للمالم يمكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتتابعة من الحركة  
 بمعنى القطع ابوابا استمدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حاث  
 مسبوق بمادة ومدة فلهي ان يختاروا وهننا ان عدم ذلك الجزء لهلة حادثة هي  
 بمجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر وجوده واستمداد مادة الفلك لذلك  
 الجزء اذ قد زال ذلك الاستمداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء  
 ( قوله فيكون ذلك عدم ) عدم جزء من اجزاء علته مسلما اذ لا شبهة

ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء، وقوله فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لولم ينه التسلسل الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المنتهية ونواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم نعم ذلك الجزء المنعدم في نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم في انقسام المقدار المنتهى الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة في الخارج متفاوتة بالقرب والبعيد فعند عدمه الحادث لا بدله من علة حادثة ونقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط او وجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين ننقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل في الاقتضات المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل في الامور الانتزاعية كاللازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا ( قوله وتلك العلة اما مر موجود) اي تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث امام فرد هو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امر موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وايس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة والجميع مراتب سلسلة واحدة فالمتعدد من كل جنس كان يكون العلة في مرتبة واحدة موجودا او فصاعدا او عدى موجودا او مركبا من مدرج في هذا

الشق واما الواصفة باختلاط القسمين او الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من  
 سلسلتى جانبي الوجود والعدم فتعرف اندراجها في الحصر والمراد من الامر  
 الموجود ماهو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجي فقط لجرى بان برهان  
 التطبيق والتضاييف في استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود في نفس الامر  
 فلا يرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة المادة امر او وجودا في نفس  
 الامر لا موجودا في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا، انها لا يقال  
 فعلى هذا يدخل عدم امر موجود في الشق الاول لان ذلك عدم موجود  
 في نفس الامر لا ناقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودي الذي  
 ليس عدم امر وجودي واولس فلينخص به بقدره المقابلة اذ المراد في امثاله ما عدا  
 الخس ثم نقول الظاهر من الامر الموجود لعدم شئ موجودا قسم (الاول)  
 ان يكون ذلك الامر الموجود مزبلا لامر موجود معتبر في جملة علته التامة  
 فيعدم المعلوم الموجود (الثاني ان لا يكون مزبلا موجود من علته لكن يكون  
 مانعا عن تأثير علته المشروط بعدم المانع فحينئذ يكون مزبلا لامر العدمي  
 المتبر في جملة علته التامة وهو عدم الموانع فيعدم العلة التامة اولا ايضا فيعدم  
 المعلوم ثانيا (الثالث ان يكون مؤثرا في نفس المعلوم الوجود اولا ولا يكون مزبلا  
 لوجوده اولا فيأثر منه العلة التامة ثانيا فيعدم كما اذا ظهر مانع في أثناء حركة  
 المفتاح فعدم الحركة عارض للمفتاح اولا ولا يد ثانيا ولما كان التقدم بالذات معتبرا  
 في العلية كان عدم حركة المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلوم هنا  
 علة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما كان علة لعدم المعلوم  
 وقولهم عدم العلة علة لعدم لا ينمكس الى قولنا علة لعدم عدم العلة دائما  
 وكيف ينمكس اليه ولو كان عدم كل معلول بعدم شئ من اجزاء علته التامة فم  
 يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء المتعدم لا يتعدم بذاته بل يانعدم شئ من  
 اجزاء علته التامة وينقل الكلام الى ذلك الجزء المتعدم وهكذا فلو انعدم وجود  
 لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرأ عليه عدم  
 بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على  
 هذا الظاهر تعرض الشارح ههنا للشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية  
 في مقام الازام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا في نفس  
 المعلوم اولا لا يكون مزبلا لوجوده المتيقن بان يجمله غير متحقق في وقته فانه  
 محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحول وانما شانه المنع عن وجوده

في الزمان الثاني لزمان وجوده المحقق وذلك الوجود المنوع لم يتحقق بعد  
 ونحوه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزيل انما ازال جزأ ارتفاع المانع  
 من اجزاء علته التامة ايضا فعدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة  
 وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع او غيره لاني امر  
 موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا انما عدم في لزمان  
 الثاني لانقائه جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المنقفي هو ارتفاع المانع  
 عن استمرار ذلك الارتفاع ونحوه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة  
 فالسلسل اللزيم هنا هو اتسلسل الامور الانتزاعية التي هي اعدام الاعدام  
 ولاستحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الوجود  
 لا عدم العدم بل هو كثير اما يستند الى الموجود فالحق ان ذلك القول يتعكس  
 الى نفسه في هذه المادة ولذا قالو عدم الموجود لا يستند الا الى العدم ( قوله  
 وعلى الاول نقل الكلام الى علة ذلك الموجود) الحادث فقول لا بد ايضا ان  
 الوجود عليه من جانب المبدأ القياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هي  
 اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذي  
 يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا فنقل الكلام اليه مرة  
 بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المتجمعة المترتبة يعني ان كانت العلة  
 الحادث في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل  
 في الموجودات المتجمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة و زمان  
 عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام  
 في قوله وعلى الثاني الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود  
 فنقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود في جميع المراتب  
 يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المتجمعة التي هذه الاعدام اعدام  
 لها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير  
 كونها مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه  
 لتعميمه الا في بقوله لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية  
 ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقية ذلك التعميم  
 يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين  
 في الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها فنقل الكلام اليها مرة بعد  
 اخرى فعينئذ لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة  
 وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة



عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع  
 المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب  
 ويكون العلة في بعض آخره الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم  
 الموجودات او يكون العلة في بعض آخره عدم امر موجود فقط  
 فيلزم عدم تناهي قسم الاعداد وفي هذين الاحتمالين يجمع القسم الثالث  
 مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الآخر لكل من القسمين  
 الاولين بالانفراد لا بالترتيب بان يوجد احدهما في مرتبة والاخر في مرتبة  
 اخرى فحينئذ للمراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والاخر  
 غير متناه فيلزم عدم تناهي احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم  
 عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجمع الاقسام الثلاثة في سلسلة  
 واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المفصلة المذكورة وان كانت حقيقة  
 بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب  
 سلسلة واحدة مائة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة  
 واحدة بان يوجد كل بالانفراد لا بالترتيب فقد اندرج في الحصر المذكور  
 اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات  
 اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجمع ذلك الموجود مع جانب  
 العدم ومتى كانت عدم امر موجود يجمع ذلك الموجود مع جانب الوجود  
 ومتى كانت مركبة يجمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل  
 في الموجودات المتجمعة في الوجود ولو في ان اما في احد الجانبين او كليهما  
 وانما خص حكم القسمين الاولين بما في جميع المراتب دون حكم الشق الثالث  
 اذ لو عمهما في بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول على  
 العلم بلزومه في الشق الاخيرين وكذا الكلام في الشق الثاني ولما كان النسق  
 الثالث مركباً من الاولين فيبصر العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب  
 اندفع عنه المحذور وجاز التعميم لما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه به بارة اخرى  
 اوضح مما ذكره مدفوع بان الوجوب موقوف على واحد من انفسادهم اوقال  
 وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما وعلى كل تقدير  
 نقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا  
 موجودا فيسلسل الموجودات في جانب العدم او عدم امر موجود فيسلسل  
 الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيسلسل الموجودات في الجانبين  
 وان اختلط ببعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة مبتدأة

قوله نعم لو قال الخ فية  
 اشارة الى ان الشارح  
 يدعي اولوية ما ذكره  
 مع اعداء كما يدعي  
 صحته فالسؤال  
 باولوية ما عداه  
 مقابل لمدعاه بحسب  
 قانون المناظرة ويكون  
 ذلك السؤال موجها  
 فيما كل وجه الاولوية  
 ظاهرا واما السؤال  
 بوجود العبارة الاخرى  
 المستلزم لعدم صحة  
 ما ذكره مع ان ما ذكره  
 خال عن مخالفة انواعه  
 العربي فوصف الایجاب  
 النحل و عن الحشو  
 المفسد وغير ذلك مما  
 يوجب عدم صحته  
 فهو دعوى من غير  
 دليل فيكون مكابرة غير  
 مسبوقة ولذا قالوا  
 في امثاله ان تعين  
 الطريق ك

من احد الاقسام الثلاثة فلا بد ان يكون احدها هذه الاقسام او الاثنان منها او كل واحد من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما في احد الجانبين او كليهما للكان اوضح واولى ( قوله فيلزم التسلسل ) اى على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود في جميع المرتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود آخر وهكذا في كل مرتبة فوفهما يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المتجمعة في الوجود في جانب وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها متسلسلة يكون علة لوجود ما تحتها وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مترتبة وعللا لوجود الجزء ، فتكون مجامعة معه ولو في آن ( قوله والحاصل الى آخره ) جمع للاقوال المتشعبة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين الجانب الذي تسلسل فيه الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما سبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة الثاني دفع ما يرد على الحصر في الشقوق المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود او عدم عدم عدم امر موجود باضافة ثلثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخسة اعدام وما فوقها الى الابد نهاية وسائط غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما وحاصل الدفع بغير ان مرادنا من الامر الموجود في الشق الاول والثالث ومن الامر الموجود الذي اضيف اليه العدم في الشق الثاني وفي الشق الثالث اعم مما يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل في الموجودات المترتبة المتجمعة في الوجود في احد الجانبين او كليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع وكذا كل ما كان اعدام المضافة فيه فردا في الشق الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث اذا تركب مع القسم الثاني ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل ما كان اعدام المضافة فيه فردا في الشق الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث اذا تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله في زمان الوجود مثل عدم امر اعتياري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الالوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية مدفوع بالماقبل العدم الذي يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل

م خارج عن قانون التوجيه نعم اذا كان السؤال بالاستتال على واحد من هذه الاشياء المفسدة كان موجها قطعاً والحق ان مراد الشارح وغيره افادة المرام باى وجه كان مع الادعاء بمحو الكلام عن تلك المقاسد فلا بدعى اولوية ما ذكره مما عده من الطرق الممكنة فالسؤال بالاولوية وارد على الحكم الغير المترم ايضا وان المراد من بيان الطريق الاول ليس ياراد بل تنبيه المتعين على ان هناك طريقا اولي ليعملوا البحث بطريق اوضح كقولهم هذا سهو من قلم الناسخ تلاحظ التعليق في الفاظ او الخبر فلا اشكال  
اصلا سيدي

موجود خارجي بل يقال الكلام في العلة الحادثة مع عدم الجزئيات لم يكن عدم  
 ذلك الامر الاعتباري حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والممتنع  
 ازلا وابتدا او كان حادثا في وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك  
 العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا. وجودا في نفس الامر مع ذلك  
 العدم الحادث فلا يخاف من ان يكون عدم امر وجودي او عدم امر  
 وجودي او مستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعداد  
 اليه وعلى كل تقدير يندرج في احد الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال  
 نعم او حمل الموجود في كلامه على الموجود الخارجي لم يندفع ذلك بشئ لكن  
 عرفت عدم ضرورة تلجئنا اليه ( قوله اما في حال وجوده السابق ) بمحتمل  
 ان يكون هذا التردد لمنع الجمع بين الخسائين على التقديرين المتضادين بناء  
 على ان المفصلة المطوية في الدليل القاطنة بان عدمه الحادث اما ان يكون  
 بسبب امر موجود او عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية  
 واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا  
 ينتج بانضمام الكبيرين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود  
 الى آخره منفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة  
 الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة  
 المنفصلة يطابق ما سبق ويحتمل ان يكون التردد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم  
 التسلسل المذكور في الخسائين بناء على ان المفصلة المطوية ذات اجزاء ثلثة  
 ثالثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب  
 سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حاله اشارة الى الكبرى الثلثة  
 على الوجه الذي ذكرنا ( قوله لان عدمه ) الحادث المستمر بعد حدوثه ابتداء  
 ( ان كان حادثا بسبب ) حدوث ( امر موجود ) يقتضى زوال الجزء وجماع  
 عدمه بالضرورة او بسبب حدوث ( عدم امر ) كعدم ارتفاع الموانع ( يستلزم  
 ذلك العدم ) حدوث ( امر موجود ) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه  
 الذي هو العدم الحادث وقت عدم الجزء. فبما اضرورة بوجد هذا الامر  
 الموجود وقت عدم الجزء ولو في آن ( كعدم عدم المانع ) عن وجود الجزء في لزمان  
 الثاني لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة القائمة بوجوده  
 ( المستلزم ) ذلك العدم الاول ( اوجود المانع ) بناء على ان رفع السالبة المحصلة  
 تقيض مساو للوجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعني  
 ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين في جميع



المراتب الغير المتناهية ( يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة ) ذاتا او زمانا  
 ( المجتمع ) في الوجود ولو في آن واحد ( الحادثة في حال عدمه ) اى في حال  
 عدم جنس ذلك الجزء المتعدم في الضمير استخدام بناء على انه سيحدد التسلسل  
 المذكور باعتبار الامر الثانى من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة  
 في الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة  
 مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير في قوله فاذا عدم جزء  
 من الحركة الا ان يحتمل تنكير الجزء في ذلك القول على الوحدة الجنسية  
 او النوعية لا على الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر و بيان  
 لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى  
 ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود و حدوث ذلك الامر  
 الموجود لحدوث امر موجود آخر و حدوث الموجود الثانى لحدوث موجود  
 ثالث وهكذا الى غير النهاية الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر  
 موجود و حدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك  
 الموجود و حدوث ذلك عدم الوجود لحدوث امر موجود ثانى و حدوث الموجود  
 الثانى لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه و حدوث هذا عدم الثانى  
 لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة في اجتماع الموجودات  
 الغير المتناهية حال عدم الجزء في هاتين الصورتين ولا في كون بعضها علة  
 للبعض الآخر فهما لكن في الصورة الاولى بلا واسطة وفي الثانية بواسطة  
 واحدة هي عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود في الصورة الثانية كان علة  
 لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذى يليه من تحته وذلك لعدم علة  
 لوجود ذلك الموجود الذى يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام  
 علة لعدم الذى تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء الثالثة  
 ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن وجوده و حدوث  
 ذلك عدم الوجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع الثانى عن عدم المانع الاول و حدوث  
 ذلك عدم الثانى لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى  
 و حدوث عدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع  
 الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام حادثة بالفعل  
 بعضها علة للبعض الآخر ويحصل ههنا كى بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع  
 حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فتقوله ان كان بسبب امر موجود  
 شامل للصورتين الاوليين ولا يتقدح دخول الاعدام في الصورة الثانية

قوله لحدوث عدم ارتفاع الموانع الى آخره  
 واما ما ذكره المصنف في المواقف من ان  
 عدم لا يكون جزأ من العلة التامة بل هو  
 كاشف عن امر وجودى كعدم العمود  
 المانع عن سقوط السقف فانه كاشف  
 عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه عند  
 السقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودى  
 الا بلزوم عدمى في غير عنه بذلك اللازم  
 عدمى كما في المثال فيسبق الى الالهام  
 انه مؤثر في الوجود ومعتبر في العلة التامة  
 وليس كذلك بل جميع الامور المعبرة في العلة  
 التامة امور وجودية فقيه نظر ٢



في سلسلة العلة لان الداخل عدم عدم امر موجود لعدم امر موجود وقوله  
 او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة ومانع عن عدم وجود آخر يدفع عنه  
 في كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة ومانع عن عدم وجود آخر يدفع عنه  
 ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واصداهما ككلاهما امور انتزاعية يمكن  
 ان تنزع عن مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع  
 في جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات  
 غير متناهية فتأمل في هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقى ههنا كلام  
 يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفي وجود  
 الحادث مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لقيضه  
 الموجود عليه من جانب المبدأ الفياض من علة حادثة هي اما امر موجود  
 في جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم  
 تسلسل الموجودات المتجهة المرتبة حال وجوده واما عدم امر موجود في جميع  
 المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجوده او ذلك  
 الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المتجهة  
 حال عدمه السابق بنا على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم  
 موجود آخر هو من جملة علته التسامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم  
 تسلسل تلك الموجودات في الحائين او في احدهما والجواب لعله انما احتاج الى  
 العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعترض بان يقال نختار ان علة وجوده  
 هو الامر الموجود الحادث هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدث ذلك  
 الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة فعالية اللازم تسلسل  
 الاستعداد المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم  
 اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علة كل جزء  
 على حدة اي علة عدمه اللاحق او وجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار  
 علة الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة لالي نهاية من جانب الازل  
 وان فرض عدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل  
 باعتبار بن المذكور بن مما صح ابراده الآتي بقوله فان قلت الى آخره المختص  
 بلزوم التسلسل باعتبار الثاني والالم بصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ  
 في عدم جزء واحد لافي عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية  
 (قوله وان كان بسبب عدم امر موجود) او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر  
 موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشترنا اليه والاشارة الى هذا

اشارة اليه الشريف  
 المحقق هناك وشارح  
 المقاصد بنا على  
 ان المؤثر في الوجود  
 هو الفاعل ولا بأس  
 في كون الامر العدمي  
 من شرائط التساير

شده

قوله ثم انه قصد  
 بلزوم الى آخره جواب  
 آخر عن السؤال  
 المذكور ببيان ما يرجع  
 العدول الى العدم  
 اللاحق لكن يا بهما  
 سيأتي مندمن احتياجه  
 الى نقل الكلام الى علة  
 عدم الموانع المتعددة  
 بعد حدودها فالوجه  
 هو الجواب الاول  
 كما ينبغي شده

التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امره وجوده كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى  
 (ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر في العرف العام لا يشمل مثل الذباب  
 (قوله فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود دعما يستلزمه من مثل  
 عدم عدم المانع ومورده الملازمة المذكورة في الشق الاول مستندا بسنتين مبينين  
 على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب  
 الذاتي المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر  
 وثانيهما اجتمع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في آن واحد قوله لا يلزم  
 الترتب بين تلك الموانع اى موانع الاجزاء المتعاقبة 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 لابن الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التي هي اعدام  
 ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث كاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها  
 مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز  
 انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثلاثة للعقل الاول وهي  
 العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبار مختلفات مختلفة بناء  
 على ان التقدم بالذات معتبر في العلية فما ظنك في لوازم علة مترتبة متعاقبة  
 في الحدوث زمانا وقيل في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من  
 اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدميات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي  
 هي علة لتلك العدميات اذ لا توقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول  
 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 الثاني لما كان  
 بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد  
 وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده  
 فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام  
 باقى الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلة المعدة وبين وجوداتها  
 نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء  
 كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعداد الاجزاء المترتبة  
 لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم  
 الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا يتقدح الترتب الذاتي بين الموانع المتجمعة حال  
 عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع

عن وجوده وذلك لعدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وهكذا  
 في كل مرتبة لالى نهائية كما عرفت في الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجمع هناك  
 مواضع موجودات غير متناهية او ازم لاعدام الارتفاعات المترتبة لكون بعضها  
 علة للبعض الآخر وجميع تلك المواضع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذالم تكن  
 تلك المواضع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لاذاتنا ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان  
 بها بوجدها فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم  
 ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سائلة واحدة وبذلك يتخلل  
 جميع ما ذكره ههنا في نصرة الانام واستعرف بتحقيق المقام ( قوله بل لا يلزم  
 اجتماع الى آخره ) كلمة بل للترقي في عدم لزوم التسلسل المحال عندهم ببيان انتفاء  
 الشرطين المذكورين معا ( قوله لجواز ان يكون حدوثها ) اى حدوث تلك  
 المواضع ولو انا كنا في انتفاء الاجزاء المنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود  
 الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك  
 الى الحد الثاني فان ذلك الوصول انى لا يستقر في اكثر من آن واحد ولا يلزم  
 من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المتعدم الى الوجود لان ارتفاع  
 المانع لا يكفي في وجود المعلول بل لابد من المقضى ايضا وليس هنا ما يقتضى  
 وجوده بل ما يقتضى عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة العدم بعينه عندهم  
 كما سيحى ليقال لوجه للاقتصار في هذا السؤال والجواب على عدم المانع  
 المستلزم لوجود المانع لانهما جار يان في انفس مواضع الاجزاء ايضا بل المناسب  
 ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم المانع المستلزم له  
 لا يلزم الترتب بين تلك المواضع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع  
 عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان بسبب امر موجود  
 والافيهكون علة لعدم الجزء هناك عدم المانع لوجود المانع على ان الاقتصار  
 ههنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة العدم  
 عدم العلة لا غير ( قوله قلت تلك المواضع متعاقبة في الحدوث ) اى مواضع وجودات  
 الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث  
 مانع عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوث كل ما فبين متواليين من مواضع  
 الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا  
 عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك المواضع متعاقبة في الحدوث  
 بناء على ان المراد من المتعاقب ههنا مطلق التأخر الزماني الكافي في جريان

البرهان اذ من الاتصالات الفلكية ما يترهى عن سابقه بكثير من الزمان فيحتمل  
لا يخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها  
كعدم اجزاء الحركة التي كانت موانع عن وجوداتها كما لو وجب دوام المانع  
مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل معدومة بعد ان حدوثها او بعد  
زمان كما اذا كان حدوثها ولو انا كافيا في انتفاء الممنوع ابدان كانت جميعها  
او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قطعاً مع  
كونها متعاقبة في الحدوث زماناً فيجربى فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت  
في الوجود وتلخص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بنحر بران مرادنا من الترتب  
ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتيباً ذاتياً او زمانياً  
فالتسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد  
المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها  
او لم يكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة لكل  
فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون  
كل مانع مانعاً عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة في الحدوث  
متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذلك موانعها وبدل على ذلك صريح  
ما يذكره بعد في تطبيق السلسلتين المستدتين من الحادث في اليوم ومن الحادث  
بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بنا على ان علل  
المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر لي من هذا  
الجواب دفع المنع الاول بل انما يدفع به المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم له بل هو اذ وجود  
جميع الموانع دفعة بترتيب ذاتي ولا زمانى فلا يجربى البرهان في ابطاله انتهى وهذا  
الاعتراض واراد على ما فهمه لاعلى الشارح فانه بنى على الغفلة عن كلمة كل في صدر  
السؤال عن كون مراد الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين  
نعم ما ورد متوجه على لزوم التسلسل الاستحليل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما  
قدمنا في احتلال ما ذكره الشارح ههنا وسيجيء جوابه (قوله ولا يقدر فيه الى آخره)  
جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جواً بما يلزم للحكما  
محتمل نظر لان مجرد الترتب الزمانى لو كان كافياً عندهم في جريان البرهان  
في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا يجوز ان النفوس الانسانية الغير المتناهية  
المتعاقبة في الخبثات بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما يشير اليه  
ولا يخفى ههنا الايان يقال مراد الشارح ههنا بنحر بر مراد الامام بان غرضه



الزام الحكيم بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة  
 المبني على بساطة الفلك وكما يجب الفاعل بحيث يحتاج الى اجزائه الحادث الى  
 حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها فطرية طاهرة على كل ذي فطرة  
 سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجران البرهان فيه و يوجب انه ان اراد هذه  
 البساطة في صورة الزام الحكماء في كتب عقائد اهل السنة ليس الا لدفع  
 الشبهة عن عقائدهم فيكونه بطلانه عند ذوى فطرة سليمة ( قوله فان علة  
 عدم كل مانع ) من تلك الموانع المتعددة بعد حدونها منها متعاقبة اما عدم  
 عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزءه من اجزاء علة وجوده كعدم  
 الجزء ، بعينه لا يقال لا تقابل بين القسمين اذ قد عرفنا ان عدم عدم المانع  
 عن وجود الجزء ، او المانع المتعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع  
 عن وجوده وارتفاع المانع جزءه من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة  
 عن عدم جزءه من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول  
 مندرجا في القسم الثاني واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء في القسم  
 الثاني ما عدا ارتفاع المانع وجوده او عدمه وانما فضل ذلك ليجتمع  
 الموجودات في احد القسمين حال عدمه وفي الآخر حال الوجود على تقدير كون  
 ذلك القسم علة في جميع المراتب وانما لم يتعرض لكون العلة امرا او وجود الان  
 الكلام فيما كانت العلة عدم المانع في جميع المراتب والاشارة الى التحقق كما قدمنا  
 ( قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية )  
 اقول حلوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة  
 في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود الموانع المتقدمة من  
 موانع الاجزاء ، كما هو المتبادر من كلامه وعلى عال المانع الواحد به على ان عمل  
 المانع عن الشيء موانع عنه ايضا ومترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع  
 المتعدم وينبغي على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا  
 كوانع الاجزاء ، بعين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو انا كافي  
 في انتفاء المنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت  
 به الملازمة المنوعة لان التسلسل انما خوذ فيها تسلسل الموجودات المجتمعة  
 لا يقال يجوز ان يكون اطلاق هذا التسلسل ايضا مبنيا على ما سيجي منه  
 في تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة  
 في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب لزمانه وان يكون الجواب  
 باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل ونجريد الملازمة عن الحقيقة كما تبادر

من ترك هذا القيد ههنا لاننا نقول على هذا لاحاجة الى التكاليف التي ذكرها  
في هذا المقام بل اللاحق حينئذ اجراء البرهان في نفس اجزاء الحركة بان يقال  
الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لا يندفع به  
الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة  
ويجبه على الثاني ما قدمناه في اختلال ما ذكره ههنا و تقدم من البعض  
من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع  
عن وجود المانع المنعدم و حدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع  
المانع الثاني عن عدم المانع الاول و حدوث عدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع  
المانع الثالث عن عدم المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه في الصورة  
الثالثة فغاية اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام  
الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات  
لا يجب ان يكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حاثة دفعة عند حدوث  
عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم يترتب لاذننا ولا زمانا فلا يجري فيها البرهان  
بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبني على ما سيحكي منه تحقيقه من  
ان مطابق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم الترتب الذاتي بين المجموعات  
المأخوذة منها بان يكون بعضها جزء من البعض الآخر وان لم يكن بين احادها  
ترتب ذاتي لانا نقول على هذا لوجه لتسليم انقضاء الترتب الذاتي في الشق الاول  
كما اشار اليه بقوله ولا يقدح فيه عدم ترتيبها الى آخره والجواب عن هذا الاشكال  
القوي المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذ كان عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء  
فيما سبق لاعدام الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما  
لمانع موجود كما في الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع  
المنعدم ههنا وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا  
الموانع التي فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه من تحته  
لا عن وجوده والالم بجمع هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية  
ولاشك ان ما كان المانع الثاني مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه  
الازلي وكذا ما منعه المانع الثالث انما هو عدم الازلي للمانع الثاني  
وهكذا في كل مرتبة فونهما ولا يخفى على ذي فطنة سليمة ان عدم  
الازلي المستمر من الازل الى وقت معين انما يتقطع في ذلك الوقت باحد الامرين  
اما بحدوث موجود او زوال موجود اذلى سواء كان نوعا او جنسا يتعاقب  
افراده او شخصا ان جوز زوال الازلي كما سيشر اليه فاذا قد انحصر

العلة الحادثة لحدوث موجود في امر موجود وعدم امر موجود لاثبات لهما  
 قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع  
 فعينئذ نختار الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المتعدم 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 العدم الازلي لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث لما لوجود  
 موجود او لعدم امر موجود فان كان حدوث موجود في جميع المراتب يلزم  
 تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع او الجزء  
 المتعدم وان كان لعدمه في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان  
 لمجموعهما يلزم تسلسلها في الحاسين او في احدهما فلا اشكال لاههنا ولا فيما  
 سبق ولا فيما تمحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم المانع  
 واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا في حكم  
 عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة علل الموانع المترتبة  
 في الحدوث ذاتا وزمانا فان علل كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا. تسلسلة الى  
 غير النهاية وبمجموع سلاسل العلل للمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا  
 مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد الموانع واحد يقع بعد سلسلة  
 اخرى لجزء او مانع آخر سابق على الاول زمانا فكذلك قال يلزمهم باعتبار كل  
 مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث سلسلة مترتبة الاحاد مجتمعة غير متناهية  
 وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلامها بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان  
 مانعا عن عدم المانع الذي بعده كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان  
 مانعا عن وجود المانع المتعدم او لاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولا يقدح  
 في الشق الاول فلان الترتيب الذاتي المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء  
 المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا  
 كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الارتفاعات  
 كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان تحققه علة لتحققه سواء  
 كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذ كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة  
 للبعض الاخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات  
 الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علوية بعض تلك  
 الموانع الى البعض الاخر فلا اشكال ايضا وانما اظننا الكلام في هذا المقام

قوله لكن لا يجوز ان  
 يكون هذا العدم الى  
 آخره ولا لاجل هذا  
 جواز ان يكون علة  
 عدم كل جزء عدم  
 عدم المانع ولم يجوز  
 سلسلة اعدام اعدام  
 الموانع في عدم جزء  
 واحد تأمل شرح

فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ماعول  
عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليهم  
ايضا لكن بتغيير النقص السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث  
الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقص بان يقال او صح دليهم هذا يلزم  
اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان  
يتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احديهما مادة الافلاك  
التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد  
عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنظم بمجرد  
المادة الاولى واللازم بكلاشقيه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلما ذكره  
المجيب من ان ذلك التوارد الغير المتساوي مناف للحالة التي يقتضيها القديم  
بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون تلك المسادة قديمة او تقطع سلسلة  
الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها واللازم اجتماع النقيضين هما ان توجد  
للمسادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تناهي موجودات  
الى آخره ررق في ابطال الشق الثاني بدليل بعينه وغيره بان يقال بعد وجود القديم  
الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء  
كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة مجردة او تعلقات  
ارادة قديمة للنافاة المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا آخر لدليهم  
بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة  
المنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقص السابق وانما العمل  
مانقوله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامى كجوابه السابق على جملة  
الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام  
الاجوبة الحقيقية كما لا يخفى (قوله عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد  
لكانت كقولهم هذا حلوحاض بمعنى من فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر  
من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له  
(قوله غير معقول) اي غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير  
اذ الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منافعه او مضاره فبهذا الاعتبار جعلوا  
نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشايع في امثال هذه العبارة  
فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية  
في مادة مخصوصه لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (قوله



وهذا بوجوب ( اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث بوجوب ان يكون له  
 حالة اى ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد  
 فيه شئ من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا  
 الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فهما  
 الثقات الى تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد  
 ما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالخص  
 او بالتويع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث  
 يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح  
 فلا حاجة الى ما قيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعى ( قوله  
 ويلزم من نوارده الى آخره ) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطال المقرر  
 على هيئة القياس الاستثنائى وما سبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله  
 لو توارده سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للقديم تلك  
 الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والالزم اجتماع التعيين والالزم باطل  
 لما ثبت من قبل ثم قوله من توارده الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل  
 اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض  
 الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين فى كلام المجيب احدهما  
 قبل الترتى والاخرى بعده فالبيان شامل لهما لا يختص بالصورة الاولى كما قيل  
 ( قوله قلت هذا بداهة الوهم ) اى بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنته  
 وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السابق تلك الحالة بداهة الوهم  
 لبداية العقل لان العقل لا يرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم المجيب ولذا  
 حكم ببداية هذه المنافاة فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم  
 بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام  
 المقارنته مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدية العقل لبداية الوهم  
 ( قوله انما يستلزم ) كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك  
 الفرد شخصا او جهة اشخاص متناهية او غير متناهية لما يأتى منه من ان كل فرد  
 جزء من المجموع الغير المتناهى الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد  
 الحادث كالجملة المتناهية الآحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهى الاحاد  
 وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سابقا زمانيا ايضا  
 وبذلك انقضى فساد الاعتراض الاتى ايضا وتلخص كلامه منع ايجاب القديم

تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اوردته على دليل  
 الملازمة من المناقاة للاشارة الى ان تلك المناقاة مبنية على الايجاب المذكور فلا تتم  
 الملازمة ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لو لم الى آخره) يعني لم يؤخذ في مفهوم  
 القديم ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد  
 بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل  
 ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد في زمان وعلى فرد آخر في زمان آخر وهذا  
 المعنى لا يقتضى ان لا يكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذي  
 بعده بل السابق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد  
 الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله وقد اعترض  
 عليه) اي على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه يمنع المناقاة كما ايراد الشارح  
 لاعتراض على ايراد الشارح (قوله و انت تعلم فسادها الى آخره) لوجهين الاول  
 ان حكمه بلزوم المناقاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسد الثاني  
 حكمه بعدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا  
 ومنشأ كلا الفاسدين ما ذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث  
 المجموع) ومع ذلك لا يلزم المناقاة المذكورة كما قرره وما اوردوا عليه ههنا  
 من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه  
 بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف  
 المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع  
 الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان  
 الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان  
 فظهر ان كلام القائل المعول غير مبنى على ما توهم من التوهم وحله على اثباته على  
 ذلك التوهم بعيد ود عوى البدهاة في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل  
 في هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعاً انتهى فتوهم فاسد مبنى على العقول بما سمع  
 تحقيد من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء  
 على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل  
 تعاقب الاجزاء كيف وما بطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضيق في  
 استحالة مطابق التسلسل ولو متعاقبة الاحاد ليس الا هذا الوجود فلامساع لرد ما  
 ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض بقياسه على الحركة  
 بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها في الوسط لعدم تمام اجزئها

ولا في المنتهى لأنها تبطل عنده وإذا صرح ابن سينا في الشفاء بان وجودها  
 على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه آخر اذا الامور الموجودة  
 في الماضي قد كان لها وجود في أن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك  
 هذه الحركة كما ذكره الشارح في جاشية التجريد ( قوله وقد قدح بعض  
 الفضلاء في مذهب الفلاسفة الى آخره ) وهو العلامة التفاضلية اوردته في تبهم  
 دلائل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل  
 حادث اما الاعراض فبعضها بالشاهدة و بعضها بدليل طريان العدم واما  
 الاعيان فلانها لا يتخلو عن الحوادث وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث اما  
 الصغرى فلانها لا يتخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما يتخلو عن  
 الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان  
 الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود  
 الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة  
 مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه ما من حركة  
 الاوقبلها حركة اخرى لالي بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون  
 ان لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطابقة ثم قال  
 والجواب انه لا وجود للطابق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع  
 حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضي له لانه اورد المنع المذكور  
 من طرف الحكماء على تلك الكبرى في شرح المقاصد ثم قال في جوابه واجيب  
 اولاً باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازيلية وذلك من وجهين  
 احدهما ان ازيلية تنافي السبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة  
 وحقبةتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنتاف اللازم متناف لللزوم  
 قطعاً وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء  
 من جزئياتها ازيلياً اذ لا تحقق للكلية الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق  
 وثانياً باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين  
 احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضاد ثم نقل لبيان  
 امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوهاً اخر اشار في بعضها الى رد  
 الجوابين الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة يفرض لا يتخلو من ان تكون  
 مسبوقه باخرى فلانكون ازيلية ضرورة سبق العدم عليها ولا تكون مسبوقه  
 باخرى بل يحقق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فيكون الحركة

بداية وهو المطلوب ورد باننا نختار الاول ولا يفيد الاحدوث كل جزئي من  
 جزئيات الحركة ولا زاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون  
 قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده في هذا الباب على طريق التطبيق والتضاييف  
 ولذا اورد عليه المولى الخيالي في حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد  
 في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحينية حكمه كذلك يوجد في ضمن  
 جمع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في انصاف  
 المطلق بالمقابلات بحسب الحينيات وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف  
 نعم الجنان بعدم التناهي انتهى ( قوله فلا يتصور قدم اتوع ) لعل  
 التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك في نوع الحركة ومع ذلك فالاولى  
 قدم المطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية التي لا توجد الا في ضمن  
 الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى ( قوله ان لا يزال فرد من افراده  
 الى آخره ) لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا  
 معنى الابد على وفق مرادهم لانه في القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم  
 النوع انه ما من فرد الا وبقوله فرد آخر الى نهاية كما قال التفتازاني وكذا  
 الكلام في ما ذكره في قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضي بصورة المضارع  
 للإيماء الى الوجه الثاني من الوجهين الذين اوردتهما المولى الخيالي ( قوله  
 وليت شعري الى آخره ) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه  
 جوابا مشهورا عند القوم اشمرت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري  
 ما سبب حيرتكم بعدما اشمرت الى اختلاله ومنهم من التزم صحة بمقدمات  
 واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهاني التطبيق  
 والتضاييف وبعد الاحتجاج اليهما لاحاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه  
 لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات ( قوله يدل على بطلان التسلسل ) في الامور  
 الموجودة في نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا لما سبق منه ولان السابقة  
 والمسبوقية المتضاييفين لا تختصان بالذاتيتين بل تعمان الزمانيتين ايضا بل  
 الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر  
 واما اذا اتصل بعض الاحاد ببعض كما في الخططين المفروضين الغير المنتاهين  
 لا ثبات تناهي الابعاد ففي جريان برهان التضاييف في تناهيهما بحث لان  
 اجزاءهما السابقة والمسبوقية فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقة  
 والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات ( قوله وذلك لان  
 حاصل برهان التضاييف الى آخره ) هذا دليل بطلان اللازم من



دليل الإراد بان يقال او وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء  
 كان كل متقدم منها علة معدة لابعده اولا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين  
 الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحد هما دون الآخر واللازم  
 محال فكذا الملزوم لما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة لبعض  
 الآخر فيوجد بينها العلية والمعلولية او الابوة والبنوة واما من المتضايفين  
 والا فلا اقل من محقق السابقة والمسبوقية في الواقع بينهما واما بطلان اللازم  
 فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث الى غير النهاية كأن يكون  
 ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير ان يتصف بالسابقة فاما ان يوجد  
 السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقة فقط من غير ان يتصف  
 بالمسبوقية اولا يوجد فعلى الاول يلزم تنهاى السلسلة على تقدير لانهايتها وعلى  
 الثاني يلزم ان يز بعدد المسبوقيات الواقعة في تلك السلسلة على عدد السابقات  
 الواقعة فيها مسبوقية واحدة هي ما في الحادث ابداً لان كل واحد مما قبله  
 متصف بالسابقة والمسبوقية معا فحصل التكافؤ والتساوى فيما قبله وبقيه  
 ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول محال مستلزم لاجتماع القيصين والثاني  
 محال مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذا المحال ان ربما يعمل  
 استحالة احد هما دليلاً على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احد هما  
 لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين  
 على الآخر والا لوجد في السلسلة حادث متصف بالسابقة بدون المسبوقية فلزم  
 تنهايتها على تقدير لانهايتها فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث  
 لا يلزم تنهايتها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعاً وهذا الوجه ما اختاره  
 الشارح ههنا الثاني لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تنهايتها  
 على تقدير لانهايتها واللازم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره  
 صاحب البحر يد فان قال لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث  
 قبله متصفاً بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث  
 حادث آخر سابق عليه الا يرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة  
 حوادث لا غير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية  
 في رابع واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاننا فرضنا  
 ان الخامس متصف بكل من السابقة والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم  
 ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك في السلسلة الغير المتناهية  
 وهذا هو منشأ قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة وكيف وكل مسبوقية

في السلسلة انما هي بالنسبة الى سابقة ما قبله من الحوات و بالجملة بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة مسبوقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق المعلول الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية في السلسلة المشتملة على المعلول الاخير سابقة فيها قلت كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بمجرد سابقة الا سبق من غير توقف على مسبوقيته كما وقع في المثال بمجرد سابقة الخامس من غير توقف على مسبوقيته فكما تحقق التكافؤ في السلسلة المشتملة على المعلول الاخير يقع فيما قبله سابقة محضة و انعكس بعكس التقيض الى قولنا كما لم تقع فيما قبله سابقة محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزيادة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الآحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تنهاى الغير المتناهية فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضامين غير متناهية بحيث لا يلزمها تنهايتها بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لوعم السابقة والمسبوقية عما بالذات وبالواسطة فعلى تقدير ان تنهاى الحوات يلزم ان يتحقق في كل حادث مسبوقيات غير متناهية وسابقات متناهية لان كل حادث حينئذ مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوات متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفي الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث اثنان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقات لان في الخامس اربع سابقات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع عشرة ايضا فلا مجال للتوهم فيه اصلا ( قوله لو كان التسلسل من جانب المبدأ ) اى في جانب العلة واما اذا كان التسلسل في جانب المعلولات فيجئنا نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التي لاعلته كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة ( قوله وهو محال بدهاة ) اذ لا يجوز العقل سابقا بلا مسبوق ومسبوفا بلا سابق و ابالا ولد له و ابنا لا اب له وهكذا ( قوله من جانب

واحد ) كما لو كان مبدأ سلسلة معا ولاخير الاعليقله كالابن الذي لا اول له او صلة  
 اولى لامعاولية لها كما واجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ  
 المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولا نهاية  
 لها لافي جانب العلة والافي جانب الممولات بل لكل منها علية لما بعده ومعاولية  
 لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين  
 احدهما لاتناهي الموجودات بالفعل وثانيهما لاتناهيها بالقوة لان الامور الغير  
 المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقي از يد من المتأخوذ ان كان  
 جميعها موجودا بالفعل في زمان واحد وفي ازمة متعاقبة غير متناهية فهو  
 تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج  
 البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخرج عند حد  
 من الحدود الاستقبالية اولم يكن شئ منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل  
 بالقوة المشهور عندهم التسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى  
 من مبدأ معين بحيث لا يتناهي عند حد في جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين  
 كما جوزوه في مقدمات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما  
 جوزوه في انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة  
 من القوة الى الفعل فيها متناهية في كل حد وزمان من جانب الابدان كما انها محصورة  
 بين ذلك المبدأ والحادث الاخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب  
 الابدان من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات  
 الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة في زمان واحد وكان بعضها  
 علة للبعض الاخر فان وجد فيها معاول اخير لامعاول بعده فهو القسم الاول  
 المسمى عندهم بالتسلسل في جانب العلة وان وجد فيها العلة الاولى التي لا علة  
 قبلها فهو القسم الثاني المسمى عندهم بالتسلسل في جانب الممولات وان لم يوجد  
 فيها شئ منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معاول بعده معاول  
 آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه  
 الاقسام الثلاثة محال عند الفريقيين لجرى ان البراهين وان كان جميعها موجودة  
 مجتمعة في زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الاخر فان كان بينهما  
 ترتيب وضحي فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقيين لجرى ان  
 التطبيق وان لم يكن بينهما ترتيب لاطبعهما الى ذاتنا ولا وضعا في الاشارة الحسية  
 كما جوزوه الحكماء في النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس

وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة في ازمة متعاقبة غير متناهية بالفعل  
من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب  
الازل لالى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين  
الاخيرين حيث حكموا باستحالةهما ايضا اما القسم الخامس فلما أتى من  
الشارح وما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايق  
والتطبيق في استحالةهما ايضا اذا عرفت هذا منقول ذلك المتوهم اشتبه  
في جريان التضايق فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل  
في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى  
الاول وفي الجانب الاخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا  
القدر يكفي فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول علية ومولوية في القسم الثالث  
كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة آخري يكون لكل مسبوق سابقية  
ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة  
في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة  
في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح باطله بارضاء العنان كما توهموا  
وقالوا ما قالوا او كيف يجوز المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال  
بالنسبة الى جانب الابداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند  
الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجوز ذلك كما عرفت  
( قوله وذلك لانا اخذنا اذا الى آخره ) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور  
في التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مترتبة مجتمعة في الوجود كما  
في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولو عما نحن فيه ثانيا بقوله ومن  
البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حل على المعلول الاخير في الواقع كما  
هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير في القسم الاول وان  
حل على المعلول الاخير في الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك  
الواحد وان كان له سابقة ومسبوقية معالكن مسبوقيه معتبرة في سلسلة المتضايقين  
في جانب العال وسابقية معتبرة في سلسلتهما في جانب المعلولات بحيث لا مدخل  
لشيء منهما في سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيه كان ذلك الواحد كالمعلول  
الاخير في القسم الاول في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايقين في جانب العال الا  
بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة العال من علته تتصف بالسابقة دون المسبوقية  
واللزوم الزيادة المذكورة والنظر الى سابقية كان كالعلة الاولى في انهما لم يتصفا



من سلسلة المتضايقين في جانب المعاولات الاسباقية واحدة فلا بد في سلسلة  
المعاولات من معاول يتصف بالمسبوقية دون السابقة والازم لزيادة المذكورة  
ايضا فقول ههنا حتى تكفى الى آخره وفيما بعد يكفى اعداد الى آخره اشارة  
الى وجوب الانتهاءين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال  
اولم ينته السلسلة بل ذهب المتضايقان الى غير النهاية لم يتكفيا بل زاد احدهما  
على الاخر فلا عدول في كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره  
على الوجه الثاني من وجهي تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على القواين  
بان الاولى ان يقول والا لارفع التقدم والتأخر كما في شرح التجريد ( قوله  
ومن البين ان هذا البرهان الى آخره ) قد اشرنا الى انه شروع في بيان لزوم  
الخلاف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تكرر لما سبق يعني ان هذا البرهان  
الجارى في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المتجمعة الغير المتناهية من الجانبين  
على ما قررنا بجرى في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب  
الازل ايضا وان كان لكل مافرض مسبوفا اخيرا ما بقية متعاقبة لمسبوقيه  
اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقيه المنتظمة في سلسلة المتضايقين الممتدة الى جانب  
الازل لزم لزيادة المذكورة كالزم في القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقيات  
الاحاد مجتمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن ولا ضرر فيه  
لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبقيات سواء كانتا مجتمعتين  
او متعاقبتين كما في سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعدما انصف بالبنوة  
حين ولا دته لا ينصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة  
واتصافه بالابوة زمان كثير يقع ذلك لو فرض هنالك سلسلة الآباء والاولاد  
الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل  
على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له لثلا لا يزيد عدد السنوات على عدد  
الابوات وان كان لابن الاخير ولد بعد زمان و بالجملة هذا البرهان يدل  
على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب  
الابد فلم يقل بعدم انتهاءها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه  
بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بدهاة وبدون الشرط يكون من افراد  
القسم المحال بالتساوي لغيره في ان بقى الترتيب الذي المتبر في العمل المعدة  
التي هي الحوادث ~~معدومة~~ عندهم والافيكون من افراد القسم  
الخامس وسيجيئ استحالته ( قوله او تعاقبا ) ظاهره ان كلا  
من المتضايقين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض لمعرضه حين

وجوده لاقبله ولابعده كان يعرض السابقة للامس حين وجود الامس فاذا  
انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقة مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه  
وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايين عن الاخر بل حين وجود الامس  
لا توجد سابقته على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجد ان معا حين وجود  
اليوم وحينئذ لا توجد سابقة اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به قبل وجود الغد  
وانما يوجد ان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت في الابن والاب فيين اتصاف  
كل يوم بمسبوقية باليوم السابق وبين اتصافه بسابقته على اليوم المسبوق يوم  
وليلة فالوجه ان المراد من المتضايين ههنا جنسا المتضايين كجنس السابقة  
الشاملة لجميع السابقات المنظمة في السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع  
المسبوقيات المنظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب  
الجنسين في كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب اشارة  
الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم ان يابى المذكورة  
بلاشبهة نظرا الى زمان حدوث السابقة في المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده  
اتصف بمسبوقية بسابقه ولا تصف بالسابقة الا بعد حدوث مسبوقة فلزم  
ان يابى مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضايين لا ينفك عن الاخر في ان  
فضلا عن تلك المدة فلما قل ان يقول يجرى البرهان فيما كانت الآحاد مرتبة  
مجمعة لافيا كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقية بالحادث الذي  
قبله فلما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقة عليه او وقت وجود الاخير ووقت  
وجود المتقدم او لا يتصف في شئ من الوقتين وعلى الاخير ان يلزم انفكاك احد  
المتضايين عن الاخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقة للموضوع المتعدم مع ان  
الايجاب يقتضى وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقة والمسبوقية والعلية  
والمعلولية وامثالهما من المتضايين لكونهما من المعقولات الثانية في التحقيق  
لا يعرضان لعارضهما في الخارج بل في الذهن فقط والسابق المتعدم وقت وجود  
الحادث الاخير معدوم في الخارج لافي الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان  
في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن فحينئذ  
نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي نحن فيه  
امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا يستدعي الوجود الموضوع في الذهن فان  
قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لافي الذهن بل هو مع اليوم الموجود  
موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن وقت

مقتضى البرهان  
وجوب الانتهاء الى  
امر لا يكون بعده  
موضوعا لحكم ذهني  
حقيقي بالسبوقية عليه  
بل او صدق ذلك  
الحكم الذهني فاما  
يصدق ذهنا فرضا  
لاحقيا فان صدق  
ذلك الحكم الحقيقي  
بمجرد كون الموضوع  
ممكنا امكانا ذاتيا  
ولو معدوما فيقتضى  
البرهان حينئذ وجوب  
الانتهاء الى حادث  
لا يمكن بعده حادث  
آخر فيلزم وجوب  
انتهاء المقدمات وهو  
باطل وان لم يصدق  
ذلك الحكم الحقيقي  
بمجرد امكان الموضوع  
بل توقف صدقه  
على وجوده المحقق  
في الخارج فيقتضى  
البرهان حينئذ  
وجوب الانتهاء الى  
حادث لم يوجد بعده  
حادث آخر لا الى  
حادث لم يمكن بعده  
حادث آخر ولا ضرر

وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقة  
والمسبوقية العارضان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارج كالابوة  
والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا  
كان قولنا في اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية  
ولما لم يكن للامور الاستيعابية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا  
في اليوم الغد مسبقا بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية  
صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبقا باليوم واليوم سابقا عليه نعم  
الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعلم بما في الماضي والحال والاستقبال  
كالمبين في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في سابقات  
الحوادث الآتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان  
الامر كذلك لجرى البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد  
الى حادث لا يمكن بعده حادث آخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الاذهنيا  
فرضا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهاءها في جانب الابد باطل  
بإتفاق الفریقين ومستلزم لانتهاء المقدمات الله عند ذلك الحد ٣ بخلاف  
ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع في الزمن  
المتزاع ذلك الوجود عن الوجود الخارج المحقق كافي الذهنيات الحاکمة  
بالسابقة والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل  
وجودا محققا اذ غاية ما يجزى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهاءها في كل  
زمان الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده  
حادث آخر ولا محذور فيه بل للملم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستيعابية  
الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة  
الاستيعابية الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب  
انتهاءها الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر اذ على تقدير حدوث حادث  
آخر بعده لا يلزم المحال المذكور الذي هو خروج الكل دفعة وهكذا في كل حد  
من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب ولا في اندفاع التوهم  
المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرناه هنا قال الاولى ان يقول  
سواء اجتمع آحادهم في الوجود او تعاقبا اذ الكلام في اجتماع الاحاد  
لا في اجتماعهما (قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابواب الخ) في هذا المثال  
توضيح لما سبق من ان الانصاف بالمتضايين كالأبوة والبنوة لا يقتضى  
اجتماع الموضوعين في الوجود الخارج بل وان سلبه احد المتضايين

فيه ولا يلزم وجوب انتهاء المقدمات كما قررناه في الاصل شديد

لا يزيد على سلسلة الآخر سواء في المجتمعة او في المتعاقبة وتنبه على بطلان قولهم بقدوم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي يتسلسل في افرادها المتعاقبة الاوت والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف في حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة عارض لذلك المركب لا الى احدهما فقط بل البرهان يجري في تناهيها وان كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس شمر طارخا لادخالها في الشخص الانساني بناء على ان تركيب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجري في تناهيها بوجه آخره باعتبار عروض السابقة والمسبوقية لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهر واما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لا يمكن وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن فاذكره الشارح في بعض كتبه من انه لم يجمعوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فانما يتم على القول بقدومها كاهو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين بقدومها قائلون بتناهيها الا ان يقال لا يثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الوادية عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجناس الناقص بينها وبين الابوة والافلاطون قد تنفك عن البنوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤثما مع ان احد المتضامين لا يثبتك عن الآخر لاني الخارج ولا في الذهن (قوله وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة) اى في استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود لا الى نهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهى الكل لزاما وتحققا لا لزاما فقط بشهادة ان برهاني التطبيق والتضاد انما سبقا ههنا ليثبت بهما مدعى المص من حدوث العالم في ضمن الابراد بهما على دليلهم ولذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يحمل مراده في ايراد البرهانيين على ابطال لا تناهى سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة معدة للبعض الآخر كما زعمه الحكماء اولم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة بانفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك



التطبيق لا يقتضي اجتماع الاحاد والفرق بين الصورتين يحكم باطل كما استعرفه  
 ( قوله لان التطبيق في الوهم ) اي حكم العقل بعمونة الوهم بانطباق الاحاد  
 على الاحاد حكما مطابقا للواقع لا يقتضي اجتماع الاحاد في الوجود بل ذلك  
 الحكم مطابق للواقع فيما كانت الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بعمونة الخ  
 فراه من الحوادث المترتبة هي المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا او لا لما قدمنا  
 وفي قوله بعمونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يتبادر  
 منه من ان الحكم بانطباق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحكم  
 هو العقل لكن بعمونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ  
 اي في الحكم على احدهما بكونه باذا الآخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا الى  
 ان يعجز عن الحكم على الجزئيات و بعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية  
 الى العقل ويحكم العقل بمد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق  
 كل من احاد الكبرى على واحد من احاد الصغرى فالحكم بهذه الكتابة هو  
 العقل والحكم بين البدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحكم  
 في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسب التوهم  
 الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن  
 الاحاد المنخفضة عند العقل اجزاء لصور محسوسات كالاجسام والجماليات  
 بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم  
 في بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جمادات  
 متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود  
 للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات  
 او المعقولات بازاء البعض الآخر مالم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال  
 على هذا يجزه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات  
 محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد الحمايين اللازمين في البرهان لانا نقول لللازم  
 احد الحمايين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسات علما قطعا ان المنشأ في الكل  
 هو لانها هي الاحاد لا غير و بهذا البيان ينضح البرهان في جميع مجاز به كما لا يخفى  
 واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في ضمنها جملة  
 اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا اللازم فلانه لو وجد لثان غير متناهيين  
 الكل يستلزم وجود الجزئيات واما استحالة اللازم فلانه لو وجد لثان غير متناهيين  
 فبند تطبيق الاحاد على الاحاد اما ان يكون بازا كل واحد من احاد الجملة

قوله على ان الوهم  
 يشرع الخ وهذا  
 كما قال الحكماء  
 في الانقسات  
 الوهمية والعقلية  
 للجسم عند

قوله ان تصور  
 الجزئيات الخ التصور  
 ههنا لغوي بمعنى قبول  
 الصورة لا اصطلاحا  
 بمعنى العلم فانهم عند

محمد وعمران صاحبان يطبق

الكبرى واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل ولا يوجد  
 فيلزم. تناهى الجملة الصغرى بل تناهى الكبرى لزيادة عليها بقدر متناه مع فرض  
 لانهايهما والكل محال فكذا وجودهما ووردوا على تقريب الدليل الثاني بان احد  
 المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض  
 وجودهما مع فرض انطباق الاحاد على الاحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض  
 فرض محال يستلزم محالا آخر فلا يتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا هو  
 وجود الجملة المذكورتين بل واز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض  
 فاحتاجوا في اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور يمكن بحسب نفس  
 الامر لا متع لبتعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملة المذكورتين فراد الشارح  
 من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل  
 عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام واقائل ان يقول  
 ان كانت الصغرى جزءا من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة  
 الجزء للكل فالحكم بانطبق المبدأين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون  
 بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جراً ثانيا من الصغرى ثالث في الواقع اذ ليس هنا  
 الاسسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء الثالث وما فرقه  
 الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لافي حكم الوهم ولا في حكم  
 العقل وان لم يكن جزءا منها حين التطبيق فان افترت من الكبرى لم تبق  
 من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المدومة للكبرى  
 على الاحاد الموجودة للصغرى وتلك الاحاد المدومة وهى محضة لاتصف  
 بالانطباق الذى هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا  
 لم يجر البرهان في الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه بما يجرى في سلسلة  
 ممتدة الاحاد في نفس الامر يصح الحكم بانطباق الاحاد على الاحاد والاعداد  
 المتمايزة العارضة للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم تفرز عنها  
 بل كانت الصغرى جملة متباينة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة  
 ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فيكل من تطبيق الوهم  
 والعقل يمكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على  
 استحالة جملتين فصاعدا فلا يتم المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة  
 من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض احاد السلسلة منفصلا عن البعض  
 الاخر ففي ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجودها

لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك في وجود  
 الصغرى اصلا فكل من آحاد الصغرى كان جزءا من المجموعين المتساويين  
 وجودا فلكل منهما اعتبار ان في نفس الامر فحينئذ يختار الاول وتقول انما يكون  
 الحكم بانطباق احد المبدأين على الآخر خلاف الواقع لولم يكن الجزء الثاني  
 من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر في الواقع وذلك ممنوع بل هو  
 مبدأ لامر موجود في الواقع لا في مجرد اتوهم وهذا الكلام في الجزء الثاني  
 والثالث وغيرهما الى غير النهاية نعم او كان بعض اجزاء السلسلة متصلا  
 ببعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة  
 لا وجود لها في الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح في بعض كتبه ولذا  
 احتجوا في ثبات تناهي الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين  
 احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ومحتمل  
 تقول تختار الثالث ويدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد  
 سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها  
 في المقدار والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محتمل فاما الملازمة فلانه لما وجد تلك  
الحقيقة النوعية في ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجوده فغير وجود الكل  
 لم يكن ذات الفرد الآخر اعني السلسلة الصغرى آية عن الوجود المستقل مع  
 الكل الذي هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات  
 وان امتنع لامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان  
 فمقد التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد الممتنعين بالذات واذا امتنع اللازم  
 بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيسهل امكانه ايضا لان امكان المحال محتمل  
 وفي امكان التطبيق كلام آخر يجيء بعد (قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ) ليس  
 هذا التوهم مقتصرا في توهم الانطباق بمرحلة احدهما مرحلة اية دون  
 الاخرى لوجوه الاول ما اشرفنا من ان آحاد الجملة ربما يكون مجردات او معقولات  
 صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيحوز ان بنشأ المحال من فرض حركتها السخيلة  
 نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الاية بالذات كالاجسام المترتبة  
 وضعا او بالتبع كالأعراض الخالية في تلك الاجسام وفيما كان هناك خطان  
 غير متناهيين كما في ثبات تناهي الابعاد فحريك الخط الاصغر الى ان يتطابق  
 المبدأ آن مع سوق البرهان الثاني ان الآحاد قد تكون عوارض متساوية  
 غير متناهية بلسم واحد كدورات الفلك الواحد او لاجسام متناهية

صغرى

كدورات الافلاك التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الابدية عند الحكماء  
 الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلستان القابلتان للحركة الابدية  
 متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احدهما جزء الاخرى كما ذكرنا اذ على  
 تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض  
 وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون  
 احد هما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الآحاد  
 متصلا بالباقي الآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة مركبة  
 من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدأ للسلسلة المركبة  
 من تسعة الموجودة في ضمنها وجود آخر وفرضنا الثاني باعتبار كونه جزءا ثانيا  
 للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا الى  
 ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما في نفس الامر ثم قصدنا  
 العاشر لجملة بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا  
 يتصف بكونه جزءا عاشر للسلسلة الصغرى في الواقع فبحكمه بان ليس بازاء كل  
 واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب  
 العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى  
 مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها  
 في جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه  
 بالضرورة وبالجملة يلزم تناهي السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى  
 جزءا عاشر بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى  
 ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (قوله ينطبق سائر  
 آحاد الاولى الى اخره) اي يتصف كل من الآحاد الباقية للاولى بالانطباق على  
 كل واحد من الآحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه في الواقع ناعرف ان المراد  
 به بيان امكان التطبيق ليدفع ما اورد واعلى البرهان كما قدمنا فلما راد ينطبق  
 سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية  
 فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يع  
 التساوي والتناهي ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى  
 لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقل لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان  
 انطباق الآحاد على الآحاد كان مقدا للمنفصلة التي هي تالية في المتصلة الحماكة  
 بانه لو وجد جملتان غير متناهيين وفرض انطباق احد المبدأين على الاخر فاما  
 ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من اثنائيه او لا ينطبق ومقدما للمتصلة



القائلة بأنه كما كان لكل منطبقا يلزم المساواة ومن البين ان اطراف الشرطيان  
التصلة والمنفصلة لاحكم فيها بافعال تحقيقا بل فرضا ( قوله فان تجوزهم  
التسلسل الى آخره ) الظاهر من ادليل ههنا رهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا  
جار في رهان التضاييف ايضا فالوجه ان في كلامه ايجازا بليغا والمراد جنس  
الدليل الشامل لسائر البراهين واذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله  
بناء على امتناع التطبيق مبنى على ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان  
برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على  
ان برهان التطبيق يجري في كل ما جرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا  
كان عدة من بينها في كلامه اشارة الى كونه عدة فحاصل كلامه ان  
تجوزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما تخلف حكم المدعى  
ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساد مما ذكرنا من جريان برهاني  
التضاييف والتطبيق اما التضاييف فقد عرفت تحقيقه واما برهان التطبيق  
فلان جمع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه النع عليه فاما توجهه على  
تقريره بناء على تجوز امتناع التطبيق وقد عرفت بأنه ممكن قطعا وبعد ذلك  
لاشبهة في جريانه ايضا فلذا قال فيما بعد فورد عليه ان مقتضى الدليل الخ  
واما الثاني فلما ياتي بقوله فورد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد برهان  
التضاييف على دليلهم جوابا الزاميا بأنه جار فيها فاذا لم تكن متناهية يلزم تخلف  
حكم مدعا، فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندهم وليت شعري ما الفرق بينه  
وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق ان كلا الايرادين جوابان تحققيان  
بانهما جاريان في الامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهيهما ليثبت بهما مدعى المصنف  
في صحتها فقد ظهر ان ليس هذا التفرع تفريعا على محذور جريان برهان  
التطبيق بل على مجرعه جريان البرهانين ( قوله فقد عرفت فساد من قولنا  
ومن البين ان هذا البرهان الى آخره ) ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري الى  
آخره مع بيان امكان التطبيق وما يقال مجرد توهم التطبيق غير كاف في جريان  
البرهان لجواز ان يكون انطباق الآحاد على الآحاد محلا مستلزما لاحد المحامين  
وان يكون توهمه من قبيل توهم اثبات اغوال فقد عرفت اندفاعه مما قدمنا من  
امكان ان يكون كل من آحاد احدى الجملةين المتعارفتين وجودا بازاو واحد من آحاد  
الآخري سواء كانت الآحاد مجتمعة او متفرقة كيف ولو كان محلا مستلزما لاحد  
المحامين لاستلزامه في تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى في جملتين  
متساويتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه

قوله واما تخلف  
حكم المدعى ههنا  
هكذا وقع فيما بعد  
في عدة مواضع  
ولا يفتنى انه لا معنى  
لتجوز المستدل  
تخلف حكم مدعى  
دليله والذي يظهر  
من عبارة الشرح  
ان يقال حاصل  
كلامه ان تجوزهم  
ذلك التسلسل اما لعدم  
جريان البراهين  
او لعدم تخلف حكم  
المدعى بناء على عدم  
اثباتهم لكل المتعاقب  
الاجزاء ووجودا  
خارجيا والكل بط  
الى آخره  
( امامزاده محمد اسعد )

مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجالي بان كل واحد من آحاد  
 احدهما منطبق على واحد من آحاد الاخرى تتوقف على امرين احدهما  
 امتياز الآحاد في نفسها ووجودها متماز كل منها عن الاخر وثانيهما اتصاف  
 تلك الاحاد في الواقع بالاولوية والثانوية والثالثة والتقدم والتأخر والمطابقة  
 والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي تتوقف عليها صحة ذلك الحكم  
 الاجالي وكلا الامرين موجودان في الآحاد المجتمعة لاقى المتعاقبة لانها  
 باعتبار وجودها الخارجي يحقق امتياز الآحاد في نفسها لكن باعتبار هذا  
 الوجود لا يحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بهما يقتضي اجتماع  
 الموصوفات في الوجود في ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات في  
 التحقيق من الامور الاعتبارية التي لا تعرض لمعروضاتها الا في الذهن  
 وباعتبار وجودها في الذهن لا يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لاقى الوجود  
 الذهني الاجالي لانها في هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية  
 لا امتياز لشيء منها عن الآخر فيها ولا في الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد  
 كل منها بصورة مغايرة لصورة ماعدها لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير  
 متناهية تفصيلا دفعة وفي زمان متناه واذالم يكن لها امتياز في نفسها فكيف  
 يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجالي مطابق لواقع المجتمعة  
 لاقى المتعاقبة لبااعتبار وجودها الخارجي دفعة وهو ظاهر ولا تدرى بما لما عرفت  
 ولبااعتبار وجودها في الذهن اجالا وتفصيلا كما ذكره بعض المحققين في  
 في حاشية حكمة العين فقطعي البطلان لانه منقوض اما اجالا فلانه لو صح  
 لم يصدق الحكم بالمتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة  
 ولاعلى اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد  
 موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجالي  
 في المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق  
 كما ذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها  
 الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا غير ممكن واجالا غير مفيد لامتيازها  
 في نفسها باعتبار الوجود الذي تتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بني  
 ذلك الايراد على ما زعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات  
 في الخارج لا تعرض لمعروضاتها في الذهن بل في الخارج لكان له وجه لكن  
 ذلك الزعم باطل في التحقيق وبمد البناء على التحقيق لوجه لذلك الايراد  
 قطعا واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجالا

لا تتصف بتلك الاضافات في الواقع وانما لا تتصف لو لم يكن ذلك الوجود  
الذهني الاجمالي منتزعا من موجودات متميزة في انفسها في الواقع وليس كذلك  
لانه منتزع من تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة في اوقاتها ومن البين ان تغير  
كل موجود في وقته لا يتوقف على وجود غيره معه ونحقيق هذا المقام هو انه  
لما كانت المعاقبة والمطابقة والاولية والثانوية وغيرها من الاضافات المنفردة  
على وجود معروضاتها وامتيازها في نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء  
مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجتان شخصيتان ذهبتان حقيقتان  
لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما في الذهن منتزعا من الموجود في نفسه  
في الخارج ومن البين ان هاتين الذهبتين صادقتان في المجتمعة دائما مادام الاحاد  
موجودة وفي المتعاقبة حين وجود المتأخر في الخارج كما عرفت في السابقة  
والمسيوقية وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كالتاليين والثالثين  
وغيرهما شخصيتان ذهبتان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن لما لم يكن للذهن الحكم  
بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا في صورتنا الاجتماع والتعاقب الى الحكم  
الكلبي الذهني الحقيق المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا  
في القاعدة الكلية المنطقية على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين  
ان صدق ذلك الحكم الكلبي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات  
المندرجة فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من المبدئين في الواقع المحقق  
بالانطباق على الآخر ولا في انطباق سائر الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت  
مجتمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما  
ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا مطلقا ولو فرضنا وعلى هذا التحقيق يدور جريان  
برهان التضاد في المتعاقبة ايضا فظهر ان برهاني التطبيق والتضاد  
جاريان في المتعاقبة ايضا والفرق بينهما محكم باطل قطعا لا ريب فيه كما حكم به  
الامام فخر الدين الرازي بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه في بعض كتبه (قوله  
وان كان ذلك التجوز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) اى لتخالف حكم المدعى  
في المتعاقبة لاعداد الجريان واعلم ان الشر يف المحقق وغيره من المحققين صرحوا  
بان ذلك التجوز منهم اعدم الجريان لكن الشارح هنا وفي حاشية التجريد حكم  
بان تجوزهم بمقتضى الامر من مع ان فيما ذهب اليه سدا للجمع مسائل الاوهام (قوله  
فبرد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لا يقال ذلك ممنوع اذا لما جاز ان يكون الممكن  
باعتبار الوجود الا لا يمتنعنا و باعتبار الوجود الازلي محال مستلزما للحال

فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنة و باعتبار الوجود الاجتماعي محالاً مستلزماً لاحد المحالات المذكورة في البرهانين لانقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزماً لها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لاجتماع الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا في وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقوله الوجود اعم من ان يكون وجوداً في الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعالمهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجوداً خارجياً فدفعه بان ايس لهم ان ينعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجوداً في الآن كما في الكون والفساد المتعاقبين عندهم اوفى لزمان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما في وجود البيت المبني تدريجاً او على سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة في الخارج احد من العقلاء والالم يستحق انقصار الاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفاً وشرعاً ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحر كة بمعنى القطع في الخارج مع وجود جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح في حاشية التجر يدنا فلا عن الشفا من الفرق بين الامور الموجودة في الماضي وبين الحر كة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل للوجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقاً لما سبق من ان لوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعي والتعاقبي بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلاثة قسماً اربعاً هو الوجود في الدهر ودفعاً لما رد على الاول بان القدام كالبادى العالية موجودة في الخارج وليس شئ منها آتياً ولا زمانياً فالجواب بانها موجودة في الدهر وايس المراد من هذا القول جواباً لآخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبله كلها مجتمعة في الوجود في الدهر اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود في الدهر وانما هي الى الوجود في الزمان و اشار اليه الشارح في رساله اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبي كانهما ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة في الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمى فسبحى البحث عنه وان كان عبارة



عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب اشتمالها بالحوادث المتعاقبة التى هى  
 مقدورات الله فى جانب الابد الجريان البرهانيين حينئذ فى انتهائها فيكون جوابا  
 من وجه وهدما من وجه آخر وايس ما نقله الشارح فى الرسالة من ضبطها  
 الوجود الخارجى غير الجواب بالوجود التعاقبى لان القائل بذلك الضبط هو  
 المصنف فى المواقف وقد صرح الشريف هناك بأنه عبارة عن الوجود التعاقبى  
 ويدل على ما ذكرنا ان قوله فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب بمد هذا  
 القول من تمام الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقى ان المصنف وشارح الاشارات  
 صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت  
 الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادى العالمية الثابتات موجودة  
 فى السرمد عندهم لافى الدهر بل الموجود فى الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا  
 الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على مايم السرمد عندهم  
 بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا  
 ( قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم الجريان الى آخره ) لا يخفى ان برهان التطبيق كما قررنا  
 قياس خلقى يتوقف جريانه فى الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة  
 فيه وعلى ثبوت تقر به ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فقدم جريانه فيها  
 كما يكون بامتاع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذة فيه  
 لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادرين فى منع الحلوا عن كون  
 التجوز منها لعدم الجريان او للتخلف الى ان سائر المقدمات المأخوذة من لزوم  
 التساوى او التناهى واطلانها قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور  
 المتعاقبة واثار ههنا الى ان هذين المحذورين اعنى التساوى والتناهى بمجرد  
 فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد فى المجتمعة  
 الغير المترتبة الاحاديث جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات  
 المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام  
 قطعا فلذا قال فيما سبق فيرد عليه انه مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثانى  
 للمدعى المبين بدليل قبله فانه مجرد التعاضد لا فائدة العلم الجديد لانه تحصيل  
 الحاصل كما ذكره المصنف فى المواقف فراده ان هذين المحذورين بمجرد  
 فى صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهى على عدم التناهى واستحالة  
 فظاهر ان واما لزوم تساوى الجز، والكل من الامور المتعاقبة فلانه يستلزم  
 مساواة العدد العارض للجز، للعدد العارض للكل واما استحالة فلما ذكره ولاجل  
 الاشارة الى ما ذكرنا لم يقل وهذا ان محالان فى صورة التعاقب

ومما يدل على ما ذكرنا ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم  
 من الجزء اعم من ان يكون جوهر او عرضا غير الكم او كما ( قوله فليتأمل )  
 يحتمل الوجود الاول ما اشترنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي  
 في المتعاقبة ايضا الثاني التشبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات  
 الامور المتعاقبة وبين جريانها باعتبار العدد العارض لها وان كان المساواة  
 عارضة للعددين اولاولا لمعدودين تانياً اذ العدد هناك ملحوظ تبعاً كالمعنى الحرفي  
 وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفقت الذهن الى المعنى الحر في الثالث ان ما ذكره  
 ههنا كما سياتي موقوف على كون العدد العارض للجزء جزءاً من العدد العارض  
 للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبان  
 العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا في الخارج  
 واذالم يجتمع الآحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب  
 فبان العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا  
 في الذهن كعشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهني يكفيه وجود  
 المعروض في الذهن كعروض الاضافات والنسب الخامس السؤال والجواب  
 ايضا اما السؤال فبان يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض للماديات  
 دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال سائلة المجررات المتعاقبة بهذا  
 الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساوياً للكل  
 وان لم يعرضهما العدد في الواقع بل في مجرد التوهم وان الجواب فبان المختص  
 بالمسديات هو موضوع علم الحساب ابلى يبحث فيه عن الجمع والتفريق  
 وغيرهما مما يعرض لنفس الماديات او صورها الخيالية لا مطلق العدد فانه  
 باطل ويشهد بطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح  
 في الحقيقي السادس ما اشترنا من ان قوله فان العدد الذي الى آخره ليس مسوقاً  
 لمجرد استحالة التساوي بل مسوق لبيان لزوم تساوي جزء العدد العارض  
 لكله ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهي لزوماً  
 واستحالة ظاهر السابع ان قوله بل الكم مطلقاً اشارة الى اثبات تناهي الاعداد  
 باجراء برهان التطبيق كما اشترنا ولذا حكم في آخر بحث الحدوث بتناهي  
 الامتداد المكاني قطعاً من غير ايراد دليل هناك ( قوله واعلم ان الفلاسفة  
 الى آخره ) لعلمه معطوف على الامر بالتأمل اي اذا عرفت ما ذكرنا فليتأمل  
 واعلم الى آخره او على المحذوف اي افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة  
 الى آخره والاوجه انه جملة معترضة مهددة لابطال الشرط الثاني

الذي هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله بما يتعاقب بما نحن فيه من الابراد على  
 دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من تجربته  
 بلا اشتراط شيء منها ولذا غير العنوان ( قوله اذ لا نظام فيها واضبوطا في  
 نفسها ) لا يحجب وجودها في الخارج اعم من ترتب الاحاد في نفسها او وضعها او طوعا  
 ولا حجب وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها في الوجود  
 الذهني الاجمالي وجوده بصورة واحدة لا يميز للاحاد فيها او الوجود الذهني  
 التفصيلي غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولوية وبعضها بالثانوية والثالثة  
 وغيرها من الاضافات والنسب لا يحجب الخارج ولا يحجب الذهن واذ لم  
 تتصف الاحاد بتلك الاضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد  
 تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الاحاد على الاحاد كل نظيره في الواقع  
 كما ذكره في المتعاقبة ( قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره ) قد سبق منه  
 اشارة الى ابطاله بجران برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة في الحدوث زمانا  
 وفضله في رسالة بل بجران برهان التضاييف كما اشرنا وسيشير الى ابطاله بجران  
 برهان التطبيق في نطاق الامور المجتمعة في الوجود لا بقال يستفاد، اذ ذكره ههنا  
 ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتي وصرح في الرسالة بحلولة  
 حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد  
 لمادة بدنه ففيها ترتب باطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيان اعتداهم على هذا  
 الشرط عدم ترتبها في زعمهم لاقى الواقع وما ذكره الشريف المحقق في حاشية  
 البحر يد من ان نفس الاب سبب تحرركها لا لانها حركات مخصوصة معدة  
 لحصول مادة بدن الابن الذي له مدخل في حدوث نفس الابن فنترتب السلسلة  
 حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك  
 السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المختصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا  
 بملاحظة تفصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الاحاد  
 المعدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها مدفوع بان تلك الحركات  
 والابدان المعدومة قد ضبطها وجود خارجي في ازمعتها فلا بأس في انطباق  
 بعضها ببعض حال عدمها في الواقع كما في المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا  
 في المجتمعة فلا يجب تنال الاحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف بينها او بالواسطة والا  
 لم يجر البرهان في الرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحاده شرائط واسبابا  
 كما ينبغي ( قوله قلت ان كفي التطبيق الاجمالي الى آخره ) يعني التطبيق الاجمالي

اما ان يكنى في المرتبة المجتمعة او لا يكنى فيها وكلما كفى فيها بحجى في غير المرتبة  
 ايضا وكلما يكف فيها لم يحجى في المرتبة المجتمعة ايضا ينج انه اما ان يصحى في غير  
 المرتبة او لا يحجى في المرتبة المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول في بطل  
 الاشتراط الثاني ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه  
 الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان  
 تساقط فن ابن الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما توجه ذلك فيما لم يستفد  
 من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه  
 لو لم يكن بين الاحاد ترتب ذاتى لم يمكن الى آخره واذ قد انهدم دليلهم بهذا المنع  
 المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله ( قوله فهو جار  
 في غير المرتبة ) اى ذلك التطبيق الاجالى الكافى في المرتبة هو بعينه جار  
 في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف  
 الاحاد في الواقع بالاولوية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر  
 الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه في التطبيق الاجالى في المرتبة  
 اذ يكنى بمجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع  
 مجرد اتصاف كل من الاحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين  
 واتصاف ذلك لواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج  
 الى سائر الاضافات والتسبب يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه  
 مبدءا للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدءا للجملة الثانية  
 الصغرى ونجعل الاول بازاء الثانى ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الاحاد  
 الباقية للجملة الكبرى واحد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوى  
 او لا يكون فيلزم التناهى ومن البين ان هذا التطبيق الاجالى هو بعينه جار  
 في غير المرتبة والفرق محكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجالى مجرد  
 ( قوله بان يلاحظ العقل الى آخره ) بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق  
 المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب  
 التناهى او فى الاوساط الابرى انا اذا اوردنا التزديد في المرتبة قبل اعتبار  
 تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثانى ويمنع لزوم التناهى في جانب  
 اللاتناهى مستندا بان الزيادة في جانب التناهى ولذا احتاجوا الى تطبيق  
 المبدئين ليتنقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى ويلزم التناهى  
 فلا بد ههنا ايضا ان يلاحظ التزديد المذكور بعد فرض مبدئين  
 وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق



هذا المقام ( قوله ودعوى الى اخره ) ليثبت بهاملازمتهم المنوعة تحكيم اى  
 حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بدهاءة على خلافه  
 فيكون باطلا وور بما يجهلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا  
 لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه في غير المرتبة مستندا بالفرق فلا بد  
 من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين ( قوله بل لهم ان يدفعوا الى  
 آخره ) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقربة الحكم بالحكم اى ليس لهم  
 ان يدفعوا اما اوردا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين  
 بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق في غير المرتبة بان ينعوا  
 جريان التطبيق باختيار الشق الثانى ومع لزوم اتناهى بناء على جواز ان يكون  
 الزيادة فى الاوساط لافى جانب اللاتناهى فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان  
 التطبيق الاجمالي في غير المرتبة لا يكفي فى ابطالان الاشتراط الثانى بل لابد من جريان  
 برهان التطبيق فى تائها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه فى ضمن المعارضة  
 عن دليلهم فيحري ان المراد من التطبيق الاجمالي هو التطبيق الاجمالي  
 المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى وذلك التطبيق حاصل فى المرتبة  
 لافى غيرها فحصل الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك  
 الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره ونقول وليس لهم  
 ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما توجه لو جعل كل واحد من الاحاد الباقية  
 الجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى وليس  
 كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك  
 التقدير لاحتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعددة من اوساط  
 الثانية بل لابد ان ينقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى قطعا كما لا يخفى على  
 ذوى البصائر ولذلك الحكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره ( قوله  
 ولى ههنا كلام يندفع به هذا الدفع الى آخره ) هذا دليل آخر على اطلان  
 اشتراط ترتيب الاحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت  
 مرتبة الاحاد اولابل سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات مرتبة  
 بالطبع هى المجموعات الموجودة التى بعضها جزء لبعض الآخر والجزء متخبط  
 على الكل طبعا ويجرى فيها التطبيق الاجمالي بلا نزاع ويلزم تنهى الاحاد  
 ويستفاد منه ايضا مع دليلهم مستدبانة انما لا يمكن للعقل حينئذ التطبيق لولم يكن  
 هناك موجودات مرتبة اخر غير الاحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع

قوله لو جعل كل واحد  
 من الاحاد الباقية  
 للجملة الكبرى الى  
 آخره الصواب لو  
 جعل كل واحد من  
 الاحاد الباقية للجملة  
 الصغرى بازاء واحد  
 ومتعدد من الاحاد  
 الباقية للجملة الكبرى  
 فان تعميم الاحاد من  
 واحد ومتعدد انما  
 هو فيما بين احاد الجملة  
 الكبرى اذهى المشتملة  
 على الزيادة ( امام  
 زاده محمد اسعد )

فبتفسير الدليل لان ذلك الدفع كان متعالمجران برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجالى بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجران برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الآحاد (قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع الثانى فاذا توهم انطباق المبدأ على اللبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل نظيره فى مرتبته من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة فى المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى فلزم مساواة الجزء للسوى مجموعا لهما حينئذ ولا يوجد فيلزم انتهاء المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لانتهايهما اللازم لفرض عدم تناهى الآحاد مطلقا والكل باطل فظهر تناهى المجموعات الموجودة فى ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذى ينتهى الى آخره) جواب سؤال مقدر، اورده فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية قلت بل يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الآحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توهمه هذا السائل انما بر دلو لم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا فى البعض الآخر اندراج الجزء فى الكل كعشر جبل متباينة بالذات غير متناهية الآحاد وليس كذلك فنتهى المجموعات التى يندرج بعضها فى بعض هو المجموع الذى لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عدتها متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات المجموعات المتناهية آحادا متناهية وهى التى اسقطناها واذا ضم الاثنان الذى هو من جملة المجموع الاول الى تلك الآحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا وهو بعينة عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة آحاد يتضمن تسعة مجموعات متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثانى المركب من

تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازا، مبدأ  
 ثمانية مجموعات والثاني من الاول بازا، الثاني من الثانية وهكذا الى ان نجعل المجموع  
 الثامن من الاول بازا، المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية  
 وكان هناك ثمانية آحاد هي تفاضلات المجموعات فاذا اسططناها عن المجموع  
 الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثني الذي هو المجموع  
 التاسع من المجموعات المندرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الآحاد التية المتناهية  
 كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية (فوله وان شئت قلت الى آخره)  
 هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطاقا تستلزم ترتيب المجموعات  
 الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى  
 آخره فزاده وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية  
 مطاقا فلا بد من تحق الواحد والاثني والثلاثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية  
 فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الآحاد مجموعات مرتبة هي مراتب الاعداد  
 الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومعروضات  
 تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباق السلسلة  
 المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثني ويلزم انتهاء وهما في مرتبة  
 واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الآحاد ومجموع الآحاد  
 المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تنهاى الاعداد العارضة وتناهي  
 الآحاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر ولما  
 جريانه في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد التي  
 لا تميز لها في نفس الامر وهي الاعداد التي لم تعرض للوجودات واذا عرضت  
 للوجودات كان لها تميز في الواقع فيجري البرهان فيلزم اماما ساواة جزء العدد  
 لكاه او انتهاء مراتبه على تقدير لانتهائه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق  
 والحاصل مراده لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هناك مجموعات  
 مرتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعروضات  
 المعروضة للسلسلة الاولى ويجري برهان التطبيق في كل من هاتين السلسلتين  
 ويلزم منه ان يكون الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه  
 عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناه ايضا والعدد الاول  
 جزء من العدد الثاني فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء  
 من البعض الآخر وكل منهما غير متناهي المراتب كإلزام ان يوجد مجموعات

مرتبة هي معروضات تلك الأعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا  
 يزيد عليه واحدا رعد آخر لانه انما لا يزيد عليه في جانب اللانهاهي لافي جانب  
 التناهي كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان اتسلسل  
 ههنا في جانب المعاومات اذا العلة الاولى التي هي الواحد متمين ليس قبله علة  
 اخرى وفيما سبق في جانب العمل المتمين هو المعلوم الاخير الذي هو المجموع  
 الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا او هام فاسدة مبنية على الغفول من  
 سياق كلام الشارح وسبقه منها ما قبل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد  
 والاثنين وغيرهما تحققهما في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققهما في المجموعات  
 المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن  
 التطبيق في نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينها باعتبار  
 عروض لعدد وان لم يكن بينها ترتيب مع قطع النظر عن عروض العدد لها  
 وحاصله لا بد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما ولا شك ان الثاني منها مرتب  
 على الواحد والثالث على الثاني وهكذا فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد الى  
 آخره وليت شعري ما معنى ترتيب الثاني على الواحد والثالث على الثاني من الآحاد  
 الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلاثة كما هو  
 صريح عبارة الشارح نعم تلك الأعداد انما تعتبر عروضها الاحاد للمجموعات  
 لكن بعد عروضها الاحاد حصل هنالك المجموعات مترتبة كتراتب الأعداد ومنها  
 ما قيل هذ طريق آخر في اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين الاحاد ترتيب  
 بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض مترتبة نصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع  
 مثل الواحد والاثنين والثلاثة ولا يخفى ان ما سيجيء من قوله ثم عدم تركيب العدد  
 من الأعداد التي تحتها الى آخره صريح في انه جعل معروض العدد القوفاني مرتبا  
 على معروض العدد التحتاني بالذات لا بتعبية ترتيب العدد القوفاني على العدد  
 التحتاني وبالجملة ما سبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم الذي يساوي جزؤه  
 لكه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذي بين مراتب الأعداد العارضة وما سيجيء  
 منه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتي بين معروضات المراتب فثبت ما قلنا من  
 ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين ( قوله فان قلت الخ ) منشا هذا  
 السؤال امران احدهما شهرة ماشتهر عن ارسططاليس وثانيهما توهم ان كون  
 معروض العدد الاقل جزءا من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد  
 الاقل جزءا من العدد الاكثر ومورده الملازمة في الدليلين لانه منع بان يقال لانسلم

قوله وابت شعري الى  
 آخره لا يقال لعل  
 مراده ان اشائي  
 من حيث انه ثان اي  
 من حيث اتصافه  
 بالثبوتية يتوقف على  
 الواحد من حيث  
 انه واحد وهكذا  
 الكلام في الثالث  
 والرابع الى غير النهاية  
 لا نا نقول الثانوية  
 والثالثية واخواتها  
 انما تعرض الآحاد  
 في نفس الامر اذا كان  
 لها ترتيب في نفسها  
 واما اذا لم يكن لها  
 ترتيب في ذاتها  
 فعروضها باعتبار  
 الذهن واحدا منها  
 مبدأ وواحدا آخر  
 ثانيا وثالثا وهكذا  
 وينقطع ٧



انه او وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاحاد موجودات  
مرتبة بالذات وانما يلزم ذلك او كان العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر بان  
يتركب العدد من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطو ان ليس  
خلافه واذالم يكن العدد الاقل جزءا من الاكثر لم يكن معروض الاقل  
ايضا جزءا من معروض الاكثر فليس هناك سوى الاحاد موجودات مرتبة  
لا في عوارض الاعداد ولا في المعروضات وينقدح منه ما اسلفه من جريان  
برهان التطبيق في الامور المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد لكله ولما  
كان ما ذكره السائل ايضا حائلا لا يستدل على خلاف ما دعاه  
من استلزام الترتب استشر منه معارضته بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل  
لان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته فلا موجود هناك  
سوى الاحاد لا في الاعداد العارضة ولا في الممدودات المعروضة فلذا استغل  
في مقام الجواب بفتح دليل المعارضة اولاهم بالاثبات الملازمة المنوعة ثانيا كما ينبغي  
( قوله فان تركب العشرة الى آخره ) تليخيصه العشرة اما ان تركب من ستة  
واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد فقط وهكذا  
واما ان تركب من اثنين منها ومن ثلثة منها واما ان تركب من جميع هذه  
الصور واما ان لا تركب من شيء من هذه الصور لاعلى سبيل الافراد  
ولاعلى سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجوع  
من غير مرجع والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقايق مختلفة والثاني  
باطل مستلزم لكلا المحذورين فتمين الرابع قال في المواقف وشرحه وكل  
عدد يقوم بوحداته لا بالاعداد فالعشرة بمجموع وحدات مبالغها ذلك وقال  
ارسطوان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد  
التي يتوهم تركبها منها لا يمكن تصور العشرة بكنهها مع العقلة عن هذه  
الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور  
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة  
فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة  
وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى  
من تركبها من ثلثة وسبعة او اربعة وستة او خمسة وخمسة فان تركب  
من بعضها لزم الترتيب بلا مرجع واذا تركب من الكل لزم استغناء الشيء  
عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويتها فيستغنى به عما دعاه  
فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المستترك بين

٧ الاعتبار فلا وجود  
لهما في نفس الامر  
بخلاف الاثنين والثلثة  
وسائر مراتب الاعداد  
التي هي امور اعتبارية  
ايضا فان مبادى  
انتزاعهما موجودة  
في ضمن المجموع  
الموجود فتكون  
موجودة بالفعل  
في نفس الامر نعم  
لو كان مبادى انتزاع  
الثاني والثالث وغيرهما  
موجودة ايضا بدون  
الاعتبار بان يكون  
هناك بعد تعين المبدأ  
ما يوجب الترتيب  
والثالثة واما لهما  
لكان لهما وجود في  
نفس الامر ايضا وان  
لم يتزاع بالفعل فافهم

س

جيبها اذلا مدخل في تقويمها لخصوصيا انها قلت القدر المشترك بينها الذي  
 يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطوب نعم ربما ينقض  
 الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد  
 فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها ويجاب  
 بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد  
 المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال  
 الاول ( قوله قلت هذا الكلام الى آخره ) يعنى تختار ان العدد مركب من جميع  
 الاعداد التي تحته ولا نسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بل نوع  
 موجبة لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة  
 نوعية متغايرة لوحدها وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة  
 عن محض الوحدات التي ليس وراءها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك  
 النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك سوى الوحدات جزء آخر  
 مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة الى الستة ليس  
 الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا  
 كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس  
 الانوع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع  
 دراهم الى ثمانية دراهم بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول  
 على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فاللجموع في الاول  
 يكون مركبا من الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص  
 وهذان المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان  
 مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بانها متساوية كالمطابقة  
 والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي  
 الوحدات ههنا غير كافية في تقويم النوع المركب بل لابد من الجزء الصوري  
 جوهرها كان كالصوري النوعية لانواع الاجسام او عرضا كاصورة السريرية  
 لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحمال فيه جوهر فيجوز  
 كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء  
 المادية فقط احتمل باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد  
 نوعا الى آخره يعنى لادليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة  
 المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقوم في اكثر  
 المواد لا يتا في تقويم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة

من خواص انواع الكم المنفصل بحث لا يوجد فيهما او اصالا لاني انواع الكم  
المتصل فقط كما هو ما ههنا ( قوله والجب ان بعض التأخرين الى آخره )  
يعني ان نفي ارستطاليس له وجه لانه انما نفيها لزم ان لكل نوع من انواع  
الاعداد صورة نوعية وراه الوحدات مغايرة بالنوع لصور سائر الانواع منها  
وحينئذ يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفي ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها  
صورة نوعية وراه الوحدات فما يتوجب منه اذ على هذا التفسير لا يلزم المحذور  
المذكور والحال ان من بين ان واحدا وواحد اجزاء من واحد وواحد واحد  
و لا يقال ان بقول الجب منعكس اليه لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا  
او لافلانه ان ارادته على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للجب بل واز  
ان يكون نفيه للمحذور آخر وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فنوع كيف ويلزمه  
محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد  
التي نحتها وهو باطل بدهاة وهذا المحذور هو المصرح به في الموافق بل هو العمدة  
ههنا كما قلنا عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لا ينكر احد من ذوى ملكة  
الحكمة انقسام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى  
التصنيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها في علمي الحساب والهندسة  
فلانواع الاحداث الاربعة مثلا جنس من العشرة وانما النزاع في ان ذلك الجزء  
عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان  
الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية  
الانسانية الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم قسمو المركب الى حقيقي هو  
ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية  
لاجزائه المادية نجماها واحدا حقيقيا ويترتب عليها آثار مخصوصة كالانسان  
وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا المركب جنس آخر وراه الاجزاء المادية  
وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقي هو ما لم يقض على مجموع الاجزاء  
المادية صورة نوعية اخرى كالمسكر الموافق عن محض الآحاد وعلى هذا ليس  
للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية  
والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالمسكر المؤلف عن  
الاجزاء المادية المتجمعة على وجه مخصوص لا باى وجه كان كالمسكر مع تلك الهيئة  
السريرية على ان تكون داخلية في قوام نوع السرير و اختلفوا في ان هذا  
الصنف من القسم الاول او من القسم الثاني اذ تقرر هذا فتقول مراد رساوا

وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثاني كالسكر  
 لامن قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فإرادهم  
 بقولهم لامن الاعداد هي الاعداد المشتملة على الصور النوعية سواء كانت  
 داخلية في ذاتها كصورة النوعية الانسانية او عارضة للوحدات كالصورة  
 السريرية ولذا صح لهم نفي تركيبه من الاعداد التي تحتها (قوله ومن البين ان  
 واحدا الى آخره) يعني ان مجموع الوحدات جزء من مجموع الوحدات الثلاث مع  
 عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين يديهما ر بما ينفذ عليه بما يأتي منه بعد  
 من ان المجموع الاول ليس عين الثاني ولا خارجا عنه بدهة فثبت كونه جزءا  
 للمحصر العتلى في ان الشئيين المتغايرين في الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما  
 عين الآخر في الواقع او جزءه او خارجا عنه ولما بطل الاول والثالث اتمين الثاني  
 فلما ثبت كونه الاثنين جزءا من الثلاثة فقد ثبت كون العدد جزءا من العدد  
 اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر في هذا الباب فيثبت الملازمة المنوعة باعتبار  
 عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزءا  
 من العدد يستلزم كون معروض الاول جزءا من معروض الثاني وان لم يستلزم  
 العكس كما يشير اليه فيما بعد في هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع هذا  
 الحكم البين ثبات الملازمة المنوعة قيل سمح لي داليل على ان لكل نوع من  
 العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات  
 اذ كل كلي يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح  
 في حاشية البحر يد والظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم  
 لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها سدد او كما انفصلا  
 بل لا بد في ذلك من صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة  
 الواحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو الوحدات الكثيرة اى المقيدة  
 بالكثرة لامطلقا كما حققه الشارح في حاشية البحر يد ايضا وفيه نظر لان المقيدة  
 بالكثرة مطلق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا  
 معينان من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس  
 شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل غيره عن سائر الانواع وقد تقرر  
 عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة  
 نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات  
 كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد



مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باي وجه كان كما سكر  
 فهو من قبيل القسم الثاني قطعا واقول سخر لى دليل على ان ليس لنوع العدد  
 صورة نوعية وراه الوحدات لان نوع الثلاثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد  
 بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة  
 اى العارضة اما الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثالث  
 او بان يقال هو الوحدات الكثيرة لانه على الاثنين بواحد والناقصة عن الاربعة  
 بواحد والاول باطل والالكان نوع الثلاثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والالكان  
 تصور حقيقية الثلاثة مستلزما لتصور الاربعة فتمين الثاني ومن البين ان مفهوم  
 الزائدة على الاثنين بواحد متزع من الواحد الاخير لانه على الاثنين فيكون  
 ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلاثة و مأخوذا من الوحدة الاخير لا من الصورة  
 النوعية وراه الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة كونها  
 من الامور الاعتبارية في التحقيق فالوحدة الواحدة هي الواحد وتصور الواحد  
 يديهى فلا دور ولا تبادل محالا وزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم  
 نوع الاثنين وزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلاثة وهكذا الى غير  
 النهاية فليس في سائلة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هو ان الغرض  
 الاصلى من ابطال الشرط اثباتى ابطال عدم تناسه النفس الناطقة المجردة  
 الابدية امد حدودها كما هو رأى ارسطو لكن في عروض الاعداد للجردات  
 كلام فالايق ان يعرض بتعيق عروضها في الواقع ههنا يتم هذا الجواب  
 بلا ريب نعم الجواب الذى يذكره امد لا يرد عليه ذلك ( قوله ثم عدم تركيب  
 الاماد الى اخرى ) يعنى او فرضنا ان العدد ليس بمركب من الاعداد التى تحته  
 فاللازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار معروضات الاعداد وان لم تثبت باعتبار  
 الاعداد العارضة وثبتت تلك الازمة بدها بده عليها بان يقال لا ريب في ان  
 مجموع زيد وعمر ومع مجموع زيد وعمر و خالد شين بخبر عنهما و كل شئ  
 باذنية الى شئ آخر محصر عقلا في ان يكون عينه او جزئه او خارجا عنه ومن  
 تردد فيه فقد خالف مقتضى عقله وليس المجموع الاول عين الثاني ولا خارجا  
 عنه بدها فتمين كونه جزءا في هذا القول ابطال المبدأ الثاني من منشا  
 السؤال كما كان قوله ومن البين ان واحدا و واحدا الى آخره ابطال للمبدأ الاول  
 وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا من استلزام الترتيب في جانب معروضات الاعداد  
 مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته كما توهمه السائل لانه ثابت

قطعا وان انتفى التركب المذكور اهم على تقدير ثبوت التركب يثبت الاستلزام  
 في كلا الجانبين ففيه ارجاء العنان واثبات الملازمة المنووعة باعتبار المعروضات  
 فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات الاستلزام في احد الجانبين فقط  
 كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق المبني على اثباته في كلا الجانبين  
 كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا في التراخي في الرتبة اذ التراخي بحسب الزمان  
 بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد وعمر والى آخره) لم يرد ان زيد اشخص وعمر و  
 شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد ان الاولين شخصان متباينان  
 منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرهما  
 بناء على ما ذكره المصنف في الموافق من ان مطلق الوحدة مساوي للوجود  
 فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة  
 في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمر وانما يكون شخصا واحد الوكان  
 لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانيتين وذلك  
 باطل بدهة فمجموع زيد وعمر مركب اعتباري كما عدد دون الطين ومجموع  
 زيد وعمر وخالد مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء  
 من المجموع الثاني كان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره  
 ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذي نقله عن  
 ارستطا ليس فانه يجري في معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له  
 صورة نوعية كما عدد ينافي قوله باختصاص ذلك بالكم لمنفصل توهم فاسدان ما  
 جعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتهاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف  
 يجعله مختصا به وهو متحقق في الافراد لمنفصلة لكل كلي حتى الكم المتصل  
 لقطع بان مجموع الخططين او السطحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية  
 وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية  
 من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم وقال  
 الشارح ومجموع زيد وعمر ونوع حصل بدون صورة النوعية وراء صورتيهما  
 ومجموع زيد وعمر وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع  
 الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه عليه تلك المناقاة لكن ذلك ظاهر البطلان  
 بل كل من المجموعتين من افراد نوع الانسان واما ما قيل لو وجد هناك غير زيد  
 وعمر موجود ثالث هو المجموع لو وجد هناك موجود رابع هو مجموع الثلاثة  
 وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مرتبة بجمعة غير متناهية ويضله

رهان التطبيق وفقاً فدفع بأنه ان اراد بالوجود الرابع ماهو الموجود في  
 الخارج فلزومه ممنوع اذا لوجود الثالث امكن وجودا بحسب الخارج لتباني  
 جزئية الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذي هو مجموع  
 زيد وعمر و ليس جزءاً مابيننا منفصلاً عن جزئية الاولين وان اراد مطلق الموجود  
 ولو في الاعتبار العفلى فلزومه مسلم لكنه تسلسل في الامور الاعتبارية وتقطع  
 بانقطاع الاعتبار ( قوله اي معروض الهيئة ) الاجتماعية انما فسرته بذلك  
 لئلا يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمر و من الامور  
 الاعتبارية لان الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمر و مركباً من موجودين  
 و معدوم و هو الهيئة المذكورة و المركب من الموجود و المعدوم و معدوم لان وجود  
 الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه و حاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة  
 عن المجموع المراد ههنا ليقال الاجتماع و الافتراق من الاعراض الموجودة عند  
 المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع  
 و التفرق اللذين هما من اقسام الكون في الخبر و المراد ههنا اجتماعهما في الوجود  
 في زمان و احداً و في ازمة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الخبر بان لا يكون بين  
 خبريهما خبر آخر او متفرقين بان يكون بينهما خبر آخر و لا شبهة ان ذلك الاجتماع  
 من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد  
 بالهيئة المذكورة داخل في المجموع المراد اولاً فعلى الاول عاد المحذور بناء على  
 ان التقييد نسبة بين الهيئة العارضة و معروضها و لا شئ من النسب بموجود  
 في الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الابن المنقسمة الى الاكوار ان الاربعة هي  
 الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق و على الثاني فلا مجموع هناك بل الاحاد  
 قلت مختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض في الذهن لابعبار  
 وجوده في الخارج لان التقييد و سائر النسب معقولات ثانية و لا يلزم ان لا يكون  
 هناك مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرضه الهيئة الاجتماعية لافي الخارج  
 و لافي الذهن ( قوله و على ذلك بينتي ) اي على ان المجموع موجود آخر سوى  
 الاحاد و ان بعض المجموعات جزء من الآخر بينتي ما اختساره بعض المحققين  
 في مذهب الفلاسفة و هو المحقق الطوسي و ذلك لانهم لما ذهبوا الى ان  
 الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا الابدأ الاول الواجب الذي  
 هو الواحد الحقيقي مصدر المعلوم واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل  
 الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التي هي الوجوب بالغبر و الوجود و الامكان مصدراً

ثلاثة معلولات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم استندوا  
الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا  
العقل العاشر اذ لم يكن عليه عقل آخر ولا فلك آخر عندهم بل لما في جوف ذلك القمر  
من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد  
واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات بان هذه الاوصاف  
صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغير فللبدأ الاول ايضا صفات  
اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم ائتمروا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم  
المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسمومة عندهم  
بالعناية الازلية فيجوز ان يكون عليه للملومات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر  
الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصد عنه الا الواحد والفرق بين  
اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكيم باطل واجاب عنه  
الحق الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة  
دون الاعتبارات العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة مثلا فان استنادها  
الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار بان يصد عن (ا)  
اي عن المبدأ الاول اي العقل الاول وعن (ب) اي وعن العقل الاول اي العقل  
الثاني وعن مجموع (ابج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطاق  
عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد انسان منها (د) اي الفلك الاعظم  
المتكثر في ذاته بان يصد عن مجموع (اب) نفسه المجردة وعن مجموع (بج)  
هيولاه وعن مجموع (ابج) صورته الجسمية وعن مجموع (ابج) حقيقة صورته  
النوعية حتى يحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم  
واجزؤه الثلاثة في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة  
هي العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد ثبت وراء الآحاد  
الثلاثة اربعة موجودات متباينة الاثار ثلاثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل  
كلامها علة لموجود آخر مابين لسائر المعلولات والعلة الموجودة موجودة في مرتبة  
الايحاد بدهاة وجعل الثنائيات في جملة الثلاثية فليس شي منها خارجا عن  
مجموع الثلاثة ولا عينه لتباين الاثار الدالة على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا  
من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصد من تأييد ان وراء الآحاد مجموعات  
موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (قوله وعلى هذا يثبت البرهان الخ)  
تأييد آخر وقوله من غير توقف مبنى على ما ذكره في الرسالة من ان اهم



في اثبات الواجب طريقين أحدهما يتوقف على إبطال الدور والتمسك  
 والآخر لا يتوقف عليه وان لزمه بطلانها بعد ثبوت الواجب في الطريق  
 الأول يعلم بطلانها أولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفي الطريق الثاني بالعكس  
 (قوله فان محصله الخ) يعني لولا الواجب في جملة الموجودات لترتب الممكنات  
 الى غير النهاية اذ الممكن لا يستقل في وجوده بدهة واللازم محال اذ لو ترتب  
 الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة وكلما استند ذلك لاستند  
 المجموع الى علة ايضا ينتج انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة  
 واللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخلقى فظاهرة واما الكبرى فلان  
 ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بدهة  
 واما بطلان اللازم فلان المجموع لو استند الى علة فعملته اما نفس المجموع  
 او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلا متنازع ان يكون الشيء علة لنفسه  
 بدهة واما الثاني فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع اجزائه فيلزم ان يكون  
 ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلان الموجود الخارج عن جمع  
 الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى  
 الواجب على تقدير ان لا يكون شيئا منها مستندا الى الواجب وهو اجتماع التقيضين  
 وفي قوله مستند الى علة الموجوده فيها اشارة الى انه لا يمكن اثبات المطاوع  
 بمجرد آحاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لا يمكن جميع  
 اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا محتساجا الى علة لم يصح البرهان  
 وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراه الآحاد وان ثبت ذلك في جانب الكل  
 ثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا  
 لم يكن الترتيب حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم ماهو الجزء في الواقع سواء  
 كان واحدا او كثيرا اما هو الجزء ولو بحسب فرض العقل والفرض ابطال علة  
 الجزء لا يبطال جزئيه ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا  
 فثبت ان المجموع موجود الاقل جزء من المجموع الموجود لاكثر البرهان مبنى  
 عليه (قوله ولا قدح في هذا الدليل الخ) يعني كما ان نفس البرهان مبنى على كون  
 المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر كذلك هذا القدر مضمون بان يكون  
 ما قبل المعلوم الاخير من المجموع علة للمعلوم الاخير بالذات وللمجموع  
 المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك  
 الجزء علة لنفسه وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله

قوله بل واجبا بل  
 واحد الامتدادا  
 المتعدد ممكن يحتاج  
 الى اجزائه فتأمل  
 شد

قوله بأن هناك غير كل واحد من الآحاد موجود آخر أقول في هذه الحاشية نظر من وجوه اما اول فلان بيان موجود آخر يقوله سواء كان شخصا واحدا او شخصين فصاعدا يتناقض قوله ليس مرادهم ان هناك شخصا آخر مغاير للآحاد واما ثانيا فلان المجموع المنازع في بقائه وجوده الشخصي بهذا انفصال شخص مجموع ربما يكون له صورة نوعية نزول بالانفصال كما في الاجسام المركبة والمجموع الحاصل باتصال الآحاد ليس بشخص مجموع فان هذا من ذلك واما ثالثا فلان كون بعض الالفاظ موضوعا لكل المجموع وغير مستعمل في الكل الافرادى لا يستلزم امر او وجودا وراء الاحاد بل الهيئة الاجتماعية يدل عليه؟

في رسالة فقد جوزوا في هذا القدر كون مجموع ما قبل المعلول علة موجودة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصریحهم بكون الاول جزءا من الثاني ثم المحصر المذكور في كلامه اضافي بالنسبة الى القدر فيه بعدم المجموع وراء الاحاد يعنى لم يقدر حوا فيه بان يقال لانسل ان المجموع يمكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك الاحتمال مساغ عند العقلاء واما قد حوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ما قيل ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا القدر فيكذب ما في الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا، على ما شتهر من انتفاء التقدم الذاتى بين المعلول وعلته التامة وان اراد انه لا قدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا القدر فيناقضه ايضا انه قد دفعه في الرسالة ايضا فان قلت قد حوا بما نقاه ايضا كما اشار اليه في الرسالة وذكره شارح الواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته يمكن آخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم اجابا عنه بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل هناك وراء الاحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا بهذا القدر لابان لا يكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد) التوهم هو صدر المدقة حيث قال ليس هناك يمكن وجود وراء الاحاد وكل واحد من الاحاد قد وجد علته في السلسلة ولا شئ هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن بين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعمل الخ (قوله وهو فاسد بخلاف حكم العقل) بان هناك غير كل واحد من الاحاد موجود آخر سواء كان شخصا واحدا آخر فرب كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص في ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ايضا بلازمي الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشائين او شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا في ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والام يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال و سائر المقهومات التي لا تصدق على الكل الافراى بل على الكل المجموعى وذلك

باطل بدهة فليس النزاع بين المشايخ وغيرهم في الجسم بعد الانفصال في ان  
ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل الجموعى يدهى  
وانما النزاع في ان ذلك الجموع وجود بالوجود الشخصى الحاصل له قبل  
الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادين بعد الفصل  
كاذب اليه المشايخ وما ذكره التوهم من ان ليس هناك شئ يحتاج الى العلة بعد  
الاتحاد فهو آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسى والمبرهنين بالبرهان  
السابق ان هناك شخصا آخر مقابرا للاتحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علة الاتحاد  
وانه عند جعل كل واحد غير مجموع ولا ما يكون مجموعا لا يجعل آخر بعد الاتحاد حتى  
يتوجه ذلك بل مراده ان كلامنا الاتحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة  
ومجموع الاتحاد يحتاج الى مجموع العلة اذ كما ان مجموع المعلومات مجموع مشتمل  
على كل منها كذلك مجموع العلة مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلة  
والجموع الثانى علة للمجموع الاول وهذا القدر يكفي للشارح وغيره اذ به يحقق  
وجود الكل الجموعى وراه الكل الافرادى يتحقق عنك بمجموعات موجودة متزنية  
ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراه كل شخص من الاتحاد  
وان انتهت بعد ذلك فنقول ان الكل الجموعى كلافرادى شئ يتغير عنه بانه له  
اجزاء كذا مثلا وكل شئ اما واجب او متمنع او ممكن ولما استحال الاولان تعين  
الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثانى باطل لان جمع  
اجزائه موجودة لانه عبارة عن الاتحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالهية  
الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراه صور الاتحاد وكل شئ وجد جمع  
اجزائه فهو موجود بدهة فذلك المجموع موجود جزئيا ثم ما ذكره ههنا باطل  
السند التوهم ان كان التوهم متعا او نقضا الدليل المعارضة بانه مستلزم بطلان  
ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت الخ)  
من ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات بالطريقتين وهو الذى  
ذكره وتلخيصه اوضح ما ذكرته من استلزام الترتيب لجرى البرهان في معلومات الله  
تعالى بالنسبة الى وجودها العلى بناء على انه يجرى حينئذ في كل جملة تجربة للاتحاد  
سواء كانت موجودات حارجية او موجودات علية فيلزم اما تاهى المعلومات  
او انتفاض البرهان لتخالف مقتضاه الذى هو التاهى والكل باطل فبطل حديث  
الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتيب الذى تفرد به عن القوم وليس  
بمعارضة على ما ذكره من بطلان اشتراط ترتيب الاتحاد لانه اشارة الى عدم جريانه  
اذا كان معارضة

مبنى الجمعية بطلان  
الهية الاجتماعية فيما  
نسب اليه واما رابعا  
فلان حاصل ما فاده  
بقوله بل مراده ان  
كلامنا الاتحاد الى  
آخر ان المجموع عبارة  
عن الاتحاد الموجودة  
حتى استدل على  
وجوده بوجودها  
ونفى ان يكون له علة  
مستقلة وجعل مستقلا  
فعليك بطريقتي  
جساعة المتكلمين في  
اجراء البرهان مستغيب  
عما ذهب اليه الشارح  
التفرد عن الاخوان  
(امام زناد محمد ساعد)  
9 قوله اشارة الى عدم  
آه حيث منع من  
طرفهم جريان البرهان  
في تطبيق غير المترتبة  
بمواز وقوع الزيادة  
في الاوساط لافى  
جانب اللانهاى  
فاستفيد منه منع  
جربانه في المعلومات  
فكيف يسوغ له  
المعارضة على بطلان  
اشتراط ترتيب الاتحاد  
بلزوم جريانه في  
المعلومات بخلاف ما  
اذا كان معارضة



في المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لو كان الخ) اي لانسلم انه لو صح ما ذكرته يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) اظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجزالي بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي و كان العلم بالمعلوم عندهم بسبب العلم بالعلّة كانت مترتبة في الوجود العلمي ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجتمعة في ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم امانته المعلومات وما بطلان البرهان والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجزالي ولا عدم جريان البرهان حيثئذ ولا بطلان البرهان فانساق بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضورى عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا وعدم التعدد في المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية للثاني لكن ذلك النفي بمعنى نفي التعدد في المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا الامتقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البص حيثئذ يقول بالاجمال ولا دليل في كلام الشارح على ان ما ذهب اليه البعض ايس بكفر نعم او كان اسم الاشارة اشارة الى ماهو الحقيقي عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تلبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القدرح فيما ذكره المصنف في المواقف وغيره في جواب الفرق الزائفة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء و ان علم بعضها اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا يلزم

على دعوى استلزام الترتيب فان لزوم جريانه في المعلومات على هذا التقرير بترتب المجموعات فلا مجال لمنع جريانه حيثئذ بجواز وقوع الزيادة في الاوساط ( امام زاده محمد اسعد )



ان يعلم علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم  
 ان يعلم علمه بلعلمه لانه شئ آخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو محال بغيره ان التطبيق  
 واجاب عنه المصنف بانه تسلسل في الاضافات التي هي تعاقبات صفة العلم  
 والتسلسل في الاضافات غير متمتع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل  
 الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في علم تعالى دفعة لان العلم  
 بالشئ والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد  
 كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلمية  
 بل يجرى في نفس تلك الاضافات لانها وان كانت امور اعتبارية لكنها ليست  
 مما ينقطع بالقطع الاعتياد قطعاً فلا يخصص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم  
 التصديقي بل لا بد من القول بالعلم الاجمالي (قوله فان كانت معلومات لله غير متناهية  
 الخ) اثبات لللازمة المتنوعة مع الاشارة الى ان ما ذكره المنافع في مقام الاستدلال يصلح  
 للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل  
 الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقاً وانما الخلاف  
 في تعاقب العلم الواحد الحادث فلا وجد لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات وبهذا  
 يتدفع ان يقال لا وجد لهذا السؤال بمد قوله فلا تعدد في المعلومات الخ واما القول  
 بان توجد الاسئلة باجتماع كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجي فيجب من  
 عنوان المعلومات فتدبر (قوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ) تلميح الجواب  
 ان اريد بجرى برهان التطبيق في المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجي  
 فالجواب مسلم وعدم التامه ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العالم باخصه  
 وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة في الخارج متناهية في كل زمان  
 وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقعة في الخروج من القوة الى الفعل  
 عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار  
 وجودها العلمي فالجواب ممنوع فان مرادنا بالعالم الواحد الاجمالي ان يكون  
 جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكم لا تعدد  
 في العلم لا تعدد في الصورة المعلومة بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على  
 مجرد تجوز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم  
 بمدونه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق  
 مع شرائطه وجود او عدما والكلام ههنا في صحته بدون الشرط الثاني مع ان  
 حدوث العالم ثابت ببرهان التضايق بل ببرهان التطبيق بمجرد صحته بدون

الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني ابي ان في كلامه اشارة الى ان عدم تناهي معلومات الله بحسب الوجود الخارجى لوصح فانما يصح بناء على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بمحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا ينجم عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضى كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجى متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ما قاله ذلك القائل واحتمال التعاقب الغير المتناهى فمع كونه منعاً للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشتغافه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهى يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لانقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم و ليس المراد من الوجود الخارجى هو الوجود العيني بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا في سائر المدارك ولذا جرى البرهان في الصور العلية التي هي من الامور الاعتبارية في التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كاحقق في محله ( قوله فهى هناك متحدة غير متكثرة ) فقله في بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلاناقض ( قوله واعلم ان المتكلمين الى آخره يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجى فسلنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلى فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلى عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال نفي الوجود العلى عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى علما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لها في الازل حتى تحضر بذواتها عنده تعالى في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التي لا وجود لها في الازل ولا في العلم معدومة صرفة لا تتميز لها بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمعلومات الصرفة وهو باطل بدهاء جليلة فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كمدوراته تعالى كما شخو به كتبهم

قوله بضرب من التشبيه اى تشبيه الصور الذهنية فانها لا تقبل القسمة واللا قسمة باعتبار وجودها الذهني كما لكيف باعتبار وجوده الخارجى بناء على ان العلم من الامور الاعتبارية ( امام زاده محمد اسعد )

فالتار شارح المحقق الى ابطالان جوايهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية  
 في معلومية المعلوم بدهاة بل لا بد من تعلتها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لالازيا  
 يلزمهم ما تركبه ابو الحسين البصري من المعتزلة من كونه تعالى علما بالحوادث وقت  
 حدوثها في الازل تعالى شأنه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العلي الاجمالي في  
 التخاص عن هذه الشناعة وعن لزوم تناهي المعلومات وانتقاض البرهان وههنا  
 البحث لا يتضح تحقيق هذا المقام بدونها الاول ان من المتكلمين النافين للوجود  
 الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه منفكا عن  
 الوجود الخارجي كاذب اليه المعتزلة فتكون مقبرة في ذواتها في الخارج فلانكون  
 معدومة صرفة فيصح تماق العلم بها لافلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه  
 الشريف المحقق في شرح المواقف حيث قال وبهذا التعاير الاعتباري يتدفع  
 الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية  
 مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فالتايد دفع اما  
 باختيار الوجود الذهني كاذب اليه الامام الرزقي في البياحث الشرقية وادعى  
 ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز  
 الذي لا يتوقف على وجود التميز لافي الخارج ولافق الذهن والجواب ان مرادهم من  
 المتكلمين النافين للوجود الذهني المتكلمون النافون له مع القول بنبوت المعدومات  
 الممكنة في الخارج كالاتعارة مع ان ما ذهبوا اليه يدفع الاشكال بتعلق العلم بالتمتع التي  
 لا تميز لها اصلا لان الغال لا يمكن العلم بالتمتع بالكنه اذ لا ذلتها وانما يمكن بالوجه  
 وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهها له كما اشار اليه ابن سينا و اشار  
 اليه المصنف في المواقف في توجيه كلام ابى هاشم حيث اثبت علما بلام معلوم وايضا  
 على ما ذهبوا بيمري برهان التطبيق في الثابتات ايضا لان الكون في الاعيان  
 يستلزم الجز بان سواء سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به شارح الجديد  
 للبحر يد فلزم ما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان الثاني ان من المتكلمين  
 النافين للوجود الذهني واثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمايز المعدومات  
 مطلقا ممكنة كانت او متممة كما اشار اليه المصنف في المواقف حيث قال والحق  
 ان الخلاف في تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف في الوجود الذهني فن  
 اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال  
 ان التمايز الذي يحكم به العقل قطعا بين الممدومات انتهى لمخصا و بمجرد تمايز  
 المعدومات في نفسها يصح تماق العلم بها اذ لا وما لورد عليه العلامة التفاضل في

وتبعه الشارح الجديد للبحر يد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع  
 قولهم بالوجود الذهني قائلون بتمايزها وجمهور المتكلمين النافين لوجود ذهني  
 قائلون بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في ذهن خد فوع  
 بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود  
 التميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا مخصوص  
 بمذهب المعتزلة والجواب لاشبهة ان التميز عن الغير يقتضى وجود التميز او ثبوته  
 فانما ان يكون ذلك التميز موجودا في الخارج ارفى ذهن او ثباتا في الخارج غير  
 موجود فيه واما كونه ثابتا في ذهن غيره وجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد  
 بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجى كما صرح به  
 المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقههم بين الوجود الخارجى وبين  
 الثبوت الخارجى باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تعين  
 ان كل تميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج او في ذهن فاذا لم يكن موجودا  
 في شئ منهما لم يكن تميزا اصلا فلو تعلق به العلم به في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم  
 الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلو على ان المعدوم الممكن  
 شئ بانه تميز وكل تميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف بانه متقوض اجالا  
 بالمتنعات التمايزة ونفصلا بانه ان اريد تميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت  
 في المتنع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والالكان المتنع ثابتا  
 في الخارج ايضا وان اريد به غيره فمنوع وعليكم تصوره حتى تشكك عليه على  
 ان تقول اما ان يكون المعدومات تمايزة في نفسها فيجربى البرهان ويلزم احد  
 الخذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان او لا يكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم  
 الصرف الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة  
 بالشمس بدهاء ولا نزاع فيه لعاقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم بالحادث عندهم  
 مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واطافة او ذات اطافة بين العالم وبين  
 تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة  
 موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق  
 الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا مخلوقا او بمعنى  
 كون منشأ اثره موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك  
 الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض  
 المتكلمين او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل



المعاقبة وهو من اعيان الموجودات عنده شبهة كما ذهب اليه بعض الحكماء. واما  
 بان تكون مثلا وشحها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا لا  
 ذلك كما ذهب اليه المتكلمون ويبدل على ما ذكرنا قولهم في اني الوجود الذهني بانه  
 لو كانت النار موجودة لاحترقت اذهانا عند تصورها اذ من البين ان احتراق  
 الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لامثالها وشحها وايضا بقائين  
 بعالم المثال فنبت ما ذكرنا مع القول بان نفس الحوادث ليست موجودة في الازل  
 لاني الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تعلق صفة العلم بامثالها  
 واشباحها التي هي الصور العلية اللازمة لذات الواجب. لى ولا يلزمه عدم  
 تعلق العلم بانفس الحوادث في الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمدومات الاتفاق  
 العلم بامثالها الاستحالة التعلق بالمدوم الصرف ثم اذا وجدت تعلق العلم بانفسها  
 مرة اخرى فلذا اثبت العلم تعاقبين ازلي وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومات  
 معلومة له تعالى في الازل لو لم يتعلق العلم بها اصلا بانفسها ولا بامثالها والجواب  
 اما ان تكون نفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية او لا تتصف وعلى الثاني  
 يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج او في العلم لان صدق الموجهة  
 بتوقف على وجود الموضوع في طرف الثبوت ولما كانت ثبوت المعلومية لها في الازل  
 ثبوتا حقيقيا في نفس الامر لا ثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان يوجد  
 الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس  
 الامرى منحصر في الوجود الحزجي والعلمي لاثبات لهما في التحقيق هذا خلاصة  
 ما حققه الشارح في كتابه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة  
 في الازل بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس متوجه على تقدير القول بالوجود  
 الذهني لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا ينبغي على هذا التحقيق  
 وايضا يجري به ان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على المذميين فلزم  
 اما تنامي المعلومات او انتفاض اليهان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار  
 في كل جملة مقبرة الاحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابتات  
 خارجية او موجودات علمية هي نفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم  
 المثال او من هذا العالم فلزم احد المحذورين ومراد الشارح ههنا التخصيص عن  
 هذين المحذورين مع عدم الوقوع في ورطة اخرى وجع هذه الاحة لان تخصص  
 من ورطة وتوقع في اخرى الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس  
 يحصل لى تعلق العالم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضوري بحضور

ذات المعلوم عنده ازلا وابدأ وكان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصاريف  
الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع لزمانيات كل في وقته ونسبته  
الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية  
فيتعلق الصفة الازلية تعلقا اربابا بوجود المعلومات فيما لا يزال وتلخصه ان المصحح  
للتعلق الازلي وجودات الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اصل  
من الالتجاء الى العلم الاجمالي لما فيه والجواب ان حضور المعلوم الصريف  
الذي لا يبر له في الازل اصلا عند الواجب تعالى يدهي البطلان فضلا عن  
حضوره ازلا وابدأ كما قال المولى الخالي وايضا لا يتم في حضور المنتهات ولا في  
حضور المعلومات الممكنة التي لا توجد ابدأ بل ولا يصح في حضور الحوادث  
الموجودة ايضا لوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المنتهية  
حاضرة ازلا وابدأ وبطله برهان التطبيق الثاني ان وجوداتها موقوفة على  
الايجاد المسبوق بالارادة المسبوق بالعلم بها فلو كان المصحح للتعلق الازلي بها  
وجوداتها الازلية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا  
احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صرور الحوادث في العقل  
الفعال ولو اجالا والشخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالفا لاصول  
الحكماء كما صرح به بعض المحققين في حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح  
ان ما ذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي  
كالمعلم بان زيدا يعصى في وقت كذا وهذا القدر يكفيهم في دفع الجبر عن افعال  
العباد لا محمول على ما هو اعم من التصوري كالمعلم بنفس زيد بنفسه فان  
ايجادهما مسبوق بالعلم للتصوري المتعلق بهما كما يشاهد في ان علمنا بان السرير  
موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بناء الموقوف على  
نصوره او لا فغاية الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطرافه ولا بأس فيه  
فاعرف ذلك فانه من نفائس المباحث الخامس ما قبل استحالة تعلق العلم بالمعلوم  
الصريف ممنوعة في التعلق العلي ودعوى البدهة غير مسموعة وما يتوهم من  
ان التعلق نسبة وهي تقتضي وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع في النسبة العلمية  
فانها لا تقتضي وجود الطرفين بانفعال بل الوجود التقديري كاف فيها على  
انه مقروض بانقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر  
والمتدور ضرورة واقفا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن  
بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعلوم الصريف بل للهرب عن

قوله محمول على العلم  
التصديقي الى آخره  
وما يقال ليس للواجب  
تعالى علم منقسم الى  
التصوري والتصديقي  
مدفوع بانه لا شبهة  
في ان له تعالى علما  
متعلقا بالنسبة  
واطرافها فالمتعلق  
بوقوع النسبة اولا  
وقوعها شبهة بمعلوما  
التصديقية وبغيرهما  
شبيهة بعلو منا  
التصورية ومرادنا  
ذلك وان لم يسموهما  
بالتصور والتصديقي  
الذين هما قسما العلم  
الحادث او علم الممكن  
واشار الى ما ذكرنا  
بعض الافاضل في  
حاشية الخيالي بسند

لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في شرح الموقف حتى ذكر بعضهم  
 ان علمه تعالى اعمان قديم وهو بالنسبة الى الازليات والتجددات باعتبار انها  
 تتجدد وحادث بالنسبة الى التجددات باعتبار وجودها الآن او قبل كما في الحاشية  
 الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعدوم  
 الصرف فان العلم بالشيء اما بحضور ذلك الشيء بذاته عند العالم كما في العلم  
 الحضورى واما بحصول صورته سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما في العلم  
 الحسولى الا فتعالى اولم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كما في العلم  
 الحسولى الفعلى ولما كان العلم بالشيء موجبا للتميز المعلوم عند العالم وموجبا  
 للاضافة بينهما باتفاق الحكماء، والتكلمين فكلما تحقق العلم في الواقع يلزم ان  
 يتعلق العالم بالشيء تميزا هو اما ذات المعلوم او صورته الموجودة في علمه معنى تعلق  
 العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته  
 عنده وهذا مجرى مجرى ان يقال علمت شيئا لوجوده في الخارج ولم يخطر ببالى  
 صورته اصلا وهذا سفسطة بيته ولهذا حكى الشريف المحقق بان القائمين  
 بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وهم المتكلمون لا يدافع عنهم الاشكال بالعلم  
 بالمعدومات الا باثبات الوجود الذهني او باثبات تميز آخر غير الوجود كما قلنا  
 بل نقول ان تحققى الاضافة في الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط  
 هو العالم يلزم تحقق احد المتضابقين هما العالمية والمعمومية بدون الآخر وهو  
 باطل بدهة وعليه مبنى برهان التضايق ولهذا شنعوا على ابي هاشم حيث  
 اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير لانه انما نفى المعلوم المستحيل  
 وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كاشفنا وهذا القائل نفى جميع المعلومات  
 المعدومة ولا توجد له بناء على ان الاضاف بالمعمومية يتوقف على وجود  
 المتصف بدهة او على تميزه في ظرف من الظروف اعنى الخارج والذهن  
 وما ذكره من الوجود التقديرى انما يمكن في تحقق العلم تقديرا وفرضا لا تحمقا  
 والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة انما يتوجه  
 على الذين للوجود الذهني ايضا الاعلى المتيقن لان المقدورات المعدومة في الخارج  
 متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمى لان الصحة  
 بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات في الذهن واماما ذكره من ان الانجاء  
 الى حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن  
 لزوم التغير في علمه تعالى بالتغيرات فمع انه لا يقدح في شيء من مقدمات دليل

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصنف بداهة لم يبق  
 للناقضين لوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث  
 التعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كقدورهاته غير  
 متناهية بمعنى لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني  
 غير متناهية بالفعل كما سيحیی منه فهم النجاء واليه للهرب عن امرين وذكرهم  
 اياه للهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر  
 آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين  
 من قال استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصنف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصنف  
 لا يكون متميزا قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولا يجزى برهان التطبيق  
 في تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجزى في الموجودات الخارجية وانت خبير  
 بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعاً فلا بد من تميز المعلوم قبل التعلق  
 قطعاً وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند الاشاعرة واما  
 في الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان  
 التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعاً لان الاعداد عارضة للموجودات  
 الذهنية ايضا واذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات  
 العارضة بحسب كلا الوجودين ويجزى التطبيق في كل ما عرض له الاعداد  
 عارضا ومعروضا قطعاً لامرية فيه واذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة  
 متميزة الاحاد في نفس الامر كما نقلنا واذا قال المولى الخيالي لكن يشكل بالنسبة  
 الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخله تحت علمه  
 الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل  
 ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان  
 قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية  
 مفصلة بمنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية  
 وان ثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية وينجده عليه ان كل مرتبة فرضت  
 منتهى العلم التفصيلي ففوقها مراتب متناهية اخرى يمكن تعلق العلم بها تفصيلا  
 ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذها نفاها ان ينتهي العلم التفصيلي في حد فيلزم  
 ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب  
 متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهي في حد بان يكون جميع المراتب الغير  
 المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجزي البرهان ويلزم احد المحذورين



قطعاً لا يقال اهل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلاً وان كان  
 مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المحجوعى يجوز ان يعاير  
 حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الاحاد المعلومة تفصيلاً في الازل  
 متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالمعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق  
 المنتهى اولاً لتكون فيجربى البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالى في جميع المراتب  
 وانما اطبت كل الاطراف الكلام اذ قد صنفوا في تضائيل الشارح رسائل في هذا  
 المقام ( قوله ان التعاقب بين العالم والممدوم الصريف الى آخره ) لم يقل بين العلم  
 والممدوم انصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضعف وتعالى وانما  
 ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضعف اولاً لانه الى ان المعتزلة مع  
 قولهم بنى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والممدوم لم يجعلوا العالم  
 متعلقاً بالممدوم الصريف بل بالمعدومات المتميزة في الخارج عندهم كما اثبتنا  
 ( قوله فان قلت العلم الاجمالى الى آخره ) ابطلنا لجوابه المختار بمنع الجريان  
 مستنداً بالعلم الاجمالى وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار  
 الايمان لانكون المعلومات متميزة وعدم تمايزها اما بكونها معدومات صرفة  
 واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق لتع الجريان سند  
 سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدم المذكور النوع لئلا هي الجريان  
 فورد السند المذكور ومنشأؤه قوله لم يصرف ذلك الشيء معلوماً بالفضل  
 وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس  
 علماً بها بالفعل بل بالقوة واذا قالوا ان العلم بالتساعده الكلية ليس علماً  
 باحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم  
 بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول وهذا  
 في العلوم التصديقية واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع  
 انواع الحيوانات مثلاً بمنوان الحيوان ليس علماً بنوع الانسان بالفعل بل  
 بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن  
 العلم الاجمالى في لازل علمها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو  
 عدم كونه تعالى عالماً بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها  
 بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلاً  
 ممنوع كيف وقد كان الكل معلوماً اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة  
 تفصيلاً فليس لكن القائل بكون الكل معلوماً اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوماً

تفصيلا بل هو بيقينه لاننا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالي لكونه علما بالقوة  
يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور  
هناك اجبال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى على جميع ذوات الحوادث واحوالها  
في الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق في محله الى آخره) جواب يمنع عدم  
كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بعمق في محله بان للعلم الاجمالي قسمين  
قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال  
في حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك  
ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك جوز  
ثبوت العلم الاجمالي له تعالى القاضى بالاقلاى والمترتبة وجميع الحكماء وهم المراد  
من المحققين في كلامه فيما قبل وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل  
بالتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والاقلاى يمنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن  
حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند  
عدم الالتفات اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة  
الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة اجبالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند  
شروع الذهن في تفصيلها وتميز موضعها عن محمولها ولا شك ان له في  
الحالة الثالثة علما بتفصيلا بصور مفصلة وكذا في الحالة الثانية له علم بها بالفعل  
وان كانت اجزا اوها حينئذ مجتمعة موجودة في المدركة بصورة وحدانية لحضور  
صورة لكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضى عدم الوجود كما ان عدم  
تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضى عدم وجود شئ من تلك الاجزاء نعم  
ليس لشي من الاجزاء المتصل وجود استقلالى لكن انقضاء الوجود الاستقلالى  
لا يوجب انقضاء مطابق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما  
حققه الشارح في كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة  
موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم تميز بعضها عن بعض  
بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلى اولا كما في المسئلة  
بل قد يسبح اقلونا سائح مركب اجبالا كما في القياس الخفى في صورة الحدس  
وبهذا البيان اندفع ما اوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون  
الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصور متعددة  
فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما قيل ان  
التعلق بين العالم والمعلوم الصريف جا في العقل الاجمالي واما ما قيل ان العلم

الاجالى هو الصورة الجلية للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثرية  
 علم تفصيلي تنشا من الصورة الاجالية فالمدومات باعتبار حضورها في ضمن  
 تلك الصورة الاجالية ليست بمدومات صرفة فيما لا يمن ولا يفتى فانه انما يصحح  
 العلم التفصيلي دون العلم الاجالى انتهى وذلك لان ما ذكره هذا الفاعل قد دفع  
 لزوم التعلق بين العلم والمدوم الصريف وصحح العلم الاجالى بحيث لا يستلزم  
 الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التبر لازم العلم  
 وفاقا لما ان يكون كل معلوم تميرا عن غيره في الوجود العلمى فيكون لكل معلوم  
 صورة مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لاجاليا او لا يكون  
 فلا يكون معلوما بالفعل لانها لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود تميرا  
 كان التبر كما لوجود قسمين تبر استقلالي وهو لازم العلم التفصيلي وتمير تبعي  
 وهو لازم العلم الاجالى ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التبر الاستقلالي لما كان  
 القياس الحقي الجمل واسطة دفعية في الاحكام الحدسية اذ ليس بين سروح ذلك  
 القياس وبين الحكم الحدسي زمان يسع الترتيب وليس السامح مرتبا بالفعل  
 بل بالقوة لان سروح دفعي والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسبح دفعة ولا يكون  
 واسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم  
 بالقدمتين لا بالعلم بقدمة واحدة فذلك السامح مركب من مقدمتين فصاعدا  
 وموجود في الذهن دفعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد  
 نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون بكون علم الواجب تعالى  
 بل معلوم جميع المبادئ العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس  
 الفلكية علوما اجالية فقال وهو اى العلم الاجالى التعلل البسيط اى ليس له  
 اجزاء وتفصيل بالفعل الذى يجعله الفلاسفة اذا حصل لنا استفاد من  
 المبادئ العالية حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب اربعها العقل المستفاد  
 من العقل العاشر في مشهورهم ومن الواجب تعالى في تحفة فيهم كما يجهى منه  
 ولذا جمع المبادئ والتفصيل اى تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجالى وتمير بعضها  
 عن بعض بحيث يكون معلوما بصور متعددة تفصيلا انما هو للانس من حيث  
 هى نفس اى من حيث انها متعاقبة بالبدن تعاقب التدبير والتصرف وهى حبيبة  
 كونها فاعلة ولها حبيبة اخرى هى حبيبة كونها قابلة وهى من حيث كونها  
 فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة والباطنة ومن جعلتها القوة  
 المتصرفة التى من شأنها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة لتستفيد

قوله والواجب عنه الخ  
 الذى يظهر من جوابه  
 هذا ومن تفصيله  
 السابق في الحالة الثانية  
 ان التبر التبعي مع عدم  
 كونه تميرا بالفعل علم  
 بالفعل فلن تم فلا يتبع  
 ثبوت العلم الاجالى له  
 تعالى والافتيح واما  
 ما اورده في البتة من  
 قوله ولو توقف العلم  
 بالفعل الخ فبغير نظر  
 من وجوه اما او لا  
 فلان في عبارته خلا  
 اذ اللفظ ان يقول اذ ليس  
 السامح مرتبا بالفعل  
 بل بالقوة لان سروح  
 دفعي والمرتب بالفعل  
 لا يمكن ان يسبح دفعة  
 ثم يقول وليس بين  
 سروح ذلك القياس  
 وبين الحكم الحدسي  
 زمان يسع الترتيب  
 لدفع ما عسى ان  
 يتوهم من الترتيب  
 بعد السروح واما تانيا  
 فلان كون السامح  
 مرتبا بالفعل مما اتفق  
 عليه اهل العقول  
 وصرح به نفسه في  
 تأليفاته حيث قال في  
 حاشية التهذيب ؟

من المبادئ العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان القوة المتصرفة وغيرها من القوى الحسية التي يتوقف عليها انفصال وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة في حق المبادئ العالية في الواقع فلم يمكن للمبادئ ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل فيما للتفصيل في المبادئ بان يوجد فيهم صور مفصلة ونسقيدها وللانفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفة في البدن واراد بيان كون العلم الاجمالي في المبادئ علما بالفعل عندهم فقال (قالوا والتعقل الاجمالي للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية) اي المبدأ الخارجية والذهنية لان جميع أنحاء الوجود معلول خارجيا كان اذهنيا وقد اشار اليه في الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالي فيما مبدأ للتفصيل كذلك العلم الاجمالي الالهي علة للصور التفصيلية في الخارج و في المدارك السفلية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالي مجازية من الاسناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادئ مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم الاثالي بشرط تمام استعداد القابل لتفصيل المبادئ بالايجاد لا بتغيير بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التمييز عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلولم يكن التعقل الاجمالي علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلافا لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلي الشامل له وغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لابد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلي مختصر فيه بحسب الخارج كما سيحيى وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجمالي بالكل وفي اختيار صيغة المبالغة في الخلاق مبالغة في كونه علما بالفعل من جهة ان الخلق عندهم هو العلم ولك ان تقول في نسبة الخلاق الى العلم الاجمالي بغير بدعي مبنى على انتزاع علم اجمالي آخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالي فيما ايضا علم بالفعل فقال (ولك ان تقول التعقل الاجمالي الى آخره) فلولم يكن علما بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل في اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا اشبهه في كونه علما بالفعل بعض المتأخرين كما يشير اليه في بحث العلم عكس التشبيه المذكور في الرسالة الجديدة كالابن حفي (قوله ثم اقول كما ان البعد المسكن الى آخره) لما ابطال قوى ادلتهم على قدم العالم واثبت حدوده في ضمن الابطال ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساع ميل الى مذهبهم الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل آخر

ميراني الفتح بل سئوح  
المبادئ المرتبة بترتيب  
المبدأ الفياض فلا  
اختيار للمحدد فيها  
لا في ملاحظتها ولا في  
ترتيبها وان كان افاضته  
المبدأ الفياض اياها  
وترتيبها بالاختيار  
صلى مذهب المتكلمين  
وقال المحقق الثمري  
في حاشية المطالع ان  
الحديث بمجامع الحركة  
الاولى كما اذا تحرك  
النفس في المعقولات  
فاطاع على مباديه  
لمرتبة فانقل الى المط  
وان لم يجامع الحركة  
الثانية واماننا فلانه  
كما قرر ان العلم  
التصديقي انما يحصل  
من العلم بالمقدمتين  
تقرر انه لا بد من  
ترتيبها فلولم تكونا  
مرتبتين بالفعل ان  
صنوحهما وايس يينه  
و بين الحكم الحدسي  
زمان يسع الترتيب  
فكيف يحصل من العلم  
بمقدمتين غير مرتبتين  
العلم بالحكم الحدسي

وقد صرح في الحاشية



جبل الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لا يقبل العدم اذ لو فرض عدمه  
 اوجد قبله زمان تمدد لالى نهاية فعدم الزمان مستلزم اوجوده مع عدمه وهو  
 محال فكذا عدمه ثبت انه ازلي ابدى وهو لكونه سبب الامة مدار الحركة فلزم قدم  
 الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متطابقا على  
 مدركات العقل حتى فسر به الذي يوسوس في صدور الناس خاف على بعض  
 من اهل قلب عقله على وهمه لاسيما لعكس ان يجعله معارض الدليل الحدوث فتزول  
 عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقراض ذلك الدليل الوهمي ايضا  
 لا مجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعي البطلان وهو الامتداد المكاني  
 لالى نهاية ولذا خص القدر بهذا الدليل وصح تأخير القدر عن قوله وانما  
 اشبهنا الكلام وحاصل القدر منع الملازمة بان يقال لانسل انه لو فرض عدم  
 الزمان اوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لالى نهاية  
 كوجود الامتداد المكاني لالى نهاية في كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة  
 فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكاني موجود بل موهوم محض فكذا ليس  
 قبل الزمان امتداد زماني موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم المنجزم يتقدم  
 بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة المنووعة بان يقال ان المنجزم يتقدم بعض  
 اجزاء لزمان الممتد لالى نهاية على بعض آخر تقديما لا يجمع معه المتقدم المتأخر  
 فالجزء الذي فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذي فرض فيه وجوده بهذا  
 المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقديما  
 بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم الا اذا كان له راسه موجود في الخارج  
 وهو الآن السبيل الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن  
 نفس ذلك الزمان الممتد موجودا في الخارج بل في الحساب عندهم بمنزلة  
 الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان  
 اذ لا نفي بوجود الزمان الممتد وجود نفسه في الخارج بل وجود منشأه وراسه  
 فالجواب عنه بقوله ممنوع فان المنجزم الى آخره وحاصله انهم ارادوا تقدم بعض  
 الاجزاء على بعض بهذا المعنى في الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم  
 فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود في الواقع وهو  
 اول المسئلة بل لزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واتصاف بعض تلك الاجزاء  
 بالتقدم على البعض الآخر كلها موهومات محضة كاياب اغوال والجزم المذكور  
 بديهية لوهم وان ارادوا تقدم البعض على البعض في حكم العقل ولو غير مطابق

او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلّم ولكن لان سلم ان  
 ذلك التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا براسم موجود في الخارج  
 كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكائيا يتقدم بعض  
 اجزائه على بعض في الوضع اي في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين  
 كمرکز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجرم بان الفرسخ الذي يلي محذب  
 المحدد من الامتداد المكاني الذي فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ  
 الذي بعده من شرع في الاشارة الحسية الى الفرسخ المبتدأ من مركز العالم  
 لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الذي يلي المحدد او الالى ما بعده ثانيا فيكون الفرسخ  
 الاول متقدما على ما بعده في الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور  
 الوهمي او الجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء الامتداد المكاني وراء العالم  
 مع انه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين البسطة في محله وقد اشار  
 الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشترنا بل لا راسم في تقدم بعض الاجزاء  
 على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان تقدم بهذا  
 المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمانى بان يكون هناك امتداد براسم  
 موجود ويقع ذلك العدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر في هذا المنع من  
 الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجمع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى اذ لا دليل  
 لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من ان الامتداد لا يكون كذلك الا براسم  
 موجود واذ لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة  
 ايضا ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا سموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض  
 اجزاء الزمان على بعض آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم  
 والتأخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان للتقدم والمتأخر زمانان معاير ان لهما في  
 كلامه اشارة الى ان التقدم والتأخر بين اجزاء زمان ذاتيان كالقدم والتأخر  
 بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لازمانيان كما ذهب اليه الحكماء  
 واطارة ان التقدم والتأخر للذين لا يجمع معهما المتقدم المتأخر من الاعراض  
 الاولى لاجزاء الزمان والالم يصح تسمية المتكلمين اياهما بالذتين لكنهما من  
 الاعراض الاولى العامة لوجودهما بين عدم زمان ووجوده بلا زمان والعرض  
 الاولى لا يجب ان يكون خاصة لصدق يكون اللاحق للشيء بواسطة ذاتي اعم عرضا  
 ذاتيا ولو سلم فهم اعراضان ذاتيان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة  
 عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا مخالفة

قوله وفي المدارك  
 السفلانية الخ لا يقال  
 على تقدير كون  
 الصور المنفصلة في  
 اذهاننا بيجاد المبادى  
 لم يبق وجه لقوله كما ان  
 العلم الاجالى فيناه آه  
 لا نأقول بيجاد الصور  
 المنفصلة في اذهاننا  
 بقصد خلية كسبنا  
 وبشرط التسوى  
 بالبدنية عندهم  
 ومبدئية الاجالى  
 بالانفصالي فيناه معلوم لنا  
 بالوجدان لامبدئية  
 الاجالى للتفصيل في  
 المبادى فكان تشبيها  
 للمجهول بالمعلوم  
 ومع ذلك كانت  
 الصور التفصيلية  
 مقدورة للمبادى  
 ايجاد او مقدورة لنا  
 كسبنا فافهم سعد

في كلامه للتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لازماني  
 كما توهمه بعض الناظرين واطب غاية الاطاب ( قوله بل نقول توهم هذين  
 الامتدادين الى آخره ) ترق من المنع الى الاستدلال العارى عن المعارض الذي  
 قدح فيه آنفا على تناهي الامتداد الزماني كامتداد المسكن الذي هو نظيره  
 بالفرق بينهما في ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطمة تحكم بتناهيهما  
 بلامرية فتوبه واذا كان لزمان متناهي آه استدلال على بطلان قولهم ان كل  
 تقدم لا يجمع معه المتقدم المتؤخر فهو تقدم زماني براسم موجود بعد الاشارة الى معناه  
 اذ على تقدير تناهي لزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى  
 وجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما توهمه ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما  
 هي المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه في الواقع  
 وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا مقدمه في الواقع فكلمة  
 قبل في قولها هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع  
 براسم موجود في الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك  
 الظرفية زمانية واقعة في حيز النفي وصدق ذلك النفي لا يتوقف على تحقق القيود  
 الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع في الواقع  
 ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البراهين والمراد بالشئ  
 الحادث لا مطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى  
 وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده  
 ليس بتقدم زماني بل نوع آخر من التقدم وبتفرع عليه ان تقدم الواجب  
 تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لا ينافى كونه تعالى قديما بالزمان لانه  
 بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدره لاعمى  
 ان لا يسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثاني لا منافاة ايضا لكن  
 المعنى الاول ابلغ ( قال المصنف وعلى ان العالم قابل للفناء ) اى كل عالم او العالم بجميع  
 اجزائه قابل للفناء كإقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبلي بالآية الآتية اعلم ان  
 مراد اهل الكلام من الفناء في هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لا مطلق  
 العدم ولا مطلق الخروج عن الانتفاع به كالنوت وتفرق الاجزاء وان جوزوا  
 المعنى الثالث في قوله تعالى ( كل من عليها فان ) في قدح من استدلال به على هذا  
 المطاب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلو على هذا المطاب تارة بمحدث  
 العالم فان العدم السابق كعدم اللاحق امدم التمايز وقد جاز الاول وكذا



الثاني وتارة بإمكانه الذاتي فإن معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات  
 هذا وارد عليهم بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ماهو المنازع فيدفعانه بجوز  
 ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق. واللاحق جميعا ويمتنع احدهما  
 او كلاهما بعلته خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكما عقول القديمة  
 الابدية على رأى الحكماء، ثم دفع الابراد المذكور عن الدليل الاول بأنه لما كان  
 حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع  
 ولم يبق هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولا جل كون الدليل الاول مخنارا  
 عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العلم ولم يجعله مسألة اخرى  
 ولم يفسر العطف كما جعل و فسر في المسئلة الآتية ثم القا ثلثون بكون العالم  
 قابلا للعدم الطارى هم الاشاعرة وابو علي وابوهاشم من المعتزلة  
 ومخالفوهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة  
 فلذها بهم الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فرفع  
 اتفقهم معنا في حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور  
 المصرح به في الشرح الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه  
 وفي شرح المقاصد في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى  
 زمانين وبهذا البيان ظهر امور الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعى  
 المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث  
 لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان  
 الاستعدادى كما في تعريفات الشريفة لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب  
 للوقوع بالنسبة الى الماضى والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر  
 لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلى اى  
 الامكان عند العقلى ذاتيا كان او وقوعيا فالعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه  
 الطارى في نفس الامر لاذاته ولا لعله خارجة وليس المراد ههنا الامكان  
 الذاتى المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا  
 بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسر بكون الشيء من شأنه  
 ان يكون وليس بكان بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالقبول كما توهموا  
 اذ الامكان الذاتى والاستعدادى يجامعان الامتناع بالغير بل قد قيل ان  
 الاستعداد يجامع الامتناع الذاتى كما في استعداد الماء للهوائية مع الامتناع  
 الذاتى قولنا الماء هواء وان كان هذا القول باطلا في نفسه اذ الاستعداد لمجرد  
 الهوى لى لا لمجموع الهوى والصورة واما الحمل على الاتصاف فبنى ٣ على ما

٣ قوله فبنى على ما  
 ذهب اليه بعض  
 المعتزلة الى آخره  
 اشارة الى بطلان  
 قول من حمل القبول  
 على معنى الاتصاف  
 ثم حمل الاتصاف  
 على معنى الوقوع  
 بالفعل ولذا قال ان  
 قوله واختلفوا في  
 وقوعه يدل على ان  
 ليس المراد معنى  
 الاتصاف وذلك  
 من قبيل الهديان

يند



ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر او لا  
ثم يعدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها بانتضاء تلك الصفة اعدامه بعده  
وهو مع كونه باطلا ضرورة يخالف مذهب الاشاعرة فلا يحتمل عليه كلام  
المصنف فلذا اشار الشارح في تفسيره الى معنى الطرفين الموجب لعدم الاتصاف  
كما في قول الحكماء المشايخ ان الجسم المتصل قابل للاتصال اى لان يطرا عليه  
الانفصال فيقول لان يقبله ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال  
في زمان واحد كما وجود والعدم وانما توهمه بعضهم هنا من ان الامكان  
الوقوعي يستلزم وقوع بالفعل فلا يحتمل القبول عليه اذ لا اجتماع عليه بل  
يختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلوا الى آخره فتوهم فاسد لانه مبني على  
الغفول عن شمول الامكان الوقوعي بهذا المعنى للامكان الاستقبالي الذي هو  
صرافة الامكان بحيث لا ضرورة في شئ من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا  
ونقله شارح المطالع من ان ما عدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما  
واقفها الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لا تتحقق  
الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتبين احد الجانبين من الوجود والعدم  
فالامكان الوقوعي انما يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى زمان  
الماضي او الحاضر لا الاستقبال او على القبول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم  
الطاري في الاستقبال بالنسبة الى الازمنة التي تتحقق وجودها كما يدل عليه  
قول بعضهم سيقع الثاني ان قول الشارح وذهب الكرامية عدل قول  
المصنف قطعاً لا عدل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه البعض  
ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار الكواكب وانكار  
الحشر الجسماني المنصوص عليهما في القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم  
قائلون بالحشر الجسماني كما في شرح المقاصد لان القول بامتناع عدم  
الطاري لشيء من الاجسام لا يوجب اقول بامتناع تفرق الاجزاء وعدم  
وقوع المجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم العالم ونوع  
الانسان وبان الفلك لا يقبل الحرق والالتيام واذا صرح المصنف في موافق  
بان اهل المال والشراب عن آخرها اجتمعوا على جواز الحشر الجسماني ووقوعه  
وانكرها الفلاسفة الكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع فناء الاجسام  
قائلون بجواز الحشر الجسماني ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالاجزاء  
بعد الاعدام السنجح عندهم والعالم يذكر الفلاسفة مع الكرامية فيها على ان  
رد الكرامية اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فمجرد

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصريف بدهة لم يبق  
 للثانين للوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث  
 اتعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كقدوراته غير  
 متناهية بمعنى لانقاف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني  
 غير متناهية بالفعل كما سيحى منه فهم النجا واليه للهرب عن امرين وذكرهم  
 اياه للهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر  
 آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين  
 من قال استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصريف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصريف  
 لا يكون تميرا قبل التعلق وان كان تميرا بعده ولا يجري به سان التطبيق  
 في تلك الصور العلمية التميرية وانما يجري في الموجودات الخارجية وانت خبير  
 بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعاً فلا بد من تمير المعلوم قبل التعلق  
 قطعاً وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند الاشاعرة واما  
 في الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان  
 التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعاً لان الاعداد عارضة للموجودات  
 الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات  
 العارضة بحسب كلا الوجودين ويجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد  
 عارضا ومعروضا قطعاً لا امرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة  
 متميزة الاحاد في نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخياي لکن يشكل بالنسبة  
 الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخله تحت علمه  
 الشامل مفصلة ونسبة الانطباع بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل  
 ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان  
 قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يمتنع وجوده واما تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية  
 مفصلة ممنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية  
 وان اثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية وتوجه عليه ان كل مرتبة فرضت  
 منتهى العلم التفصيلي ففوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا  
 ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذها نفا ما ان ينتهي العلم التفصيلي في حد فيلزم  
 ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب  
 متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهي في حد بان يكون جميع المراتب الغير  
 المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين

قطعاً لا يقال اعمل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلاً وان كان  
 مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجلا وحال الكل الجموعى يجوز ان يغابر  
 حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الاحاد المعلومة تفصيلاً في الازل  
 متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالمعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق  
 المنتهى ولا تكون فيجئى البرهان فلذا اجزم الشارح بالاجالى في جميع المراتب  
 وانما اطبق لكل الاطباق الكلام ذقده صنفوا في تضاليل الشارح رسائل في هذا  
 المقام ( قوله ان التعلق بين العالم والمعلوم الصرف الى آخره ) لم يقل بين العلم  
 والمعلوم بصرفى لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما  
 ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضافة اولاً لانه الى ان المترتبة مع  
 قولهم بنى الصفات الزائدة و بان العلم اضافة بين العلم والمعلوم لم يجعلوا العالم  
 متعلقاً بالمعلوم الصرف بل بالمعلومات المتميزة في الخارج عندهم كما اثبتنا  
 ( قوله فان قلت العلم الاجالى الى آخره ) ابطل الجوابه المختار بمنع الجريان  
 مستنداً بالعلم الاجالى وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار  
 الابان لان تكون المعلومات متميزة وعدم تمايزها اما يكونها معدومات صرفة  
 واما يكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق منع الجريان سند  
 سوى احتمال العلم الاجالى فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة المنوعة لى هي الجريان  
 فورد السند المذكور ومنشأه قوله لم يصر ذلك الشيء معلوماً بالفعل  
 وحاصل الابطال ان العلم الاجالى بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس  
 علماً بها بالفعل بل بالقوة والذات فالعلم بالقوة الكافية ليس علماً  
 بالحكم الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم  
 بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول هذا  
 في المعلوم التصديقية واما المعلوم التصورية فلان العلم الاجالى بجميع  
 انواع الحيوانات متسلاً بمنوان الحيوان ليس علماً يتووع الانسان بالفعل  
 بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن  
 العلم الاجالى في الازل علماً بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو  
 عدم كونه تعالى عالماً بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها  
 بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريدانه يلزم ان لا تكون معلومة اصلاً  
 فتووع كيف وقد كان الكل معلوماً اجالا وان اريدانه يلزم ان لا تكون معلومة  
 تفصيلاً فليس لكن القائل يكون الكل معلوماً اجالا لا يلزمه القول بكونه معلوماً

ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم فناؤهما فهو معارضة بان يقال  
 لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استدلالاتهم بهذه الآية  
 بان يحمل على المعنى الذي فهموه فهو نقض اجالى بان ذلك الاستدلال مستلزم  
 لخصوص الفساد وهو امر ان الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين الآن وفناء  
 اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التي هي اجسام لطيفة  
 سارية في البدن سر يان الماء في الورد عند المتكلمين او هي وان كانت جواهر  
 مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا  
 الثاني ان يعبد الله تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة على  
 الحشر والاثابة في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما شربنا  
 في دليل الفريق الثاني من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء  
 الاجزاء يستلزم عدم وصول اجزاء الى مستحتمه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة  
 المعدوم بعينه والكل محال ففي هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثاني  
 المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعداد الآتي  
 لا يقدح في الدوام المتعارف سيما في دوام الاكل المتعاقبة في نفسها وبجواز ان  
 يحمل دوام الاكل والنظر على الدوام بعد استقرار الامل كالخلود فيجعل احدهما  
 وارادون الآخر تحكيمه قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره منع للدليل  
 المذكور بعد المعارضة او النقص لكن يحتمل ان يحمل على ما ذكره الامام الرازي  
 من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما في المشكوة من حمل الهالك بمعنى  
 المعدوم على الحقيقة قوله وقال في مشكوة الانوار الى آخره هذا هو القول  
 بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على  
 ما قام به الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا  
 من ذاته كما ذهب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون  
 منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين في الكل  
 فالمتفقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا  
 بطريق البدهة لا بطريق النظر الغير الخالي عن الشكوك والشبهات ان  
 ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الاله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات  
 مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها  
 بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد ذات الوجود تعالى وليس  
 معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انها بتوابعها



الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك  
 التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التي هي الصور العلية له تعالى  
 المخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالفابض والباسط ورحيم  
 والقاهر وكيفية التجلي المذكور رجهولة لا يعلمها الا هو فذلك الاعيان الثابتة  
 اللازمة لذات الواجب تعالى المخالفة بالاستعداد مظاهر تجلي عليها الواجب  
 تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها  
 فصارت موجودات مخالفة لمخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر  
 الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي يتجلى فيها شخص ويرى فيها بصور  
 مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعرضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه  
 استعدادات المرايا مع عرض ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود  
 الحقيقي واحد ومع ذلك مبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها  
 عند التجلي لا باختلافها والماول فيها فادام ذلك التعلق باقيا يطابق عليه  
 اسم الموجود بمجازا بملافة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه  
 اسم الوجود لاحقيقة ولا بمجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة  
 بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها  
 الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا في الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة  
 ما شئت راحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائي  
 بوجهين الاول لان السوفسطائي ينكره طاقى ينكره طاقى الوجود سواء كان وجود الواجب  
 او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يقتصرون الوجود  
 فيه الثاني ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذواتها  
 لا باعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك شئ  
 موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس له في نفسه بل هو  
 وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا  
 المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق لاوصول اليه  
 الا بالكشف الذي نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى  
 ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيق لا يرى منه شئ بعيد عن اطوار العقل  
 بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقط شبه حال  
 العارفين بحال من يترقى بانواع تعب اليرأس جبل شامخ ليرى الشئ البعيد غاية  
 البعد وبميرة كمال التمييز او سمى علم الظاهر بالمجاز فان اعلاه يطالعون الموجود  
 على الممكنات مع ان اطلاق الوجود عليها بمجازا بملافة المظهرية

وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمنى  
المعدوم حقيقة لا يجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضى وقوع لعدم الطارى  
بانقطاع التعاقب الحاصل بالتجلى و بهذا يدفع ما قيل كيف يتصور عدم الطارى  
على مذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل  
مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالوجود الا ان السالك  
اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه  
( قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره ) قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة  
خاصة وهم بعض المتفقين على الحديث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه  
انما يصح بتقدير جملة فعالية في جانب المعطوف و ان يرجع فاعله الى بعض  
المتفقين في الجمل السابقة و يستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل  
فالوجه ان قيد شرعا في قوله واجب شرعا خارج عن الحكيم المجمع عليه ههنا  
وانما اتى بذلك القديليان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لابل اقل كارع المعترلة  
فالمجمعون في كلا المتعاطفين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار  
و يؤيده ما في المواقف من ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اجامانا  
ومن المعترلة و اختلاف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع عند المعترلة العقل  
( قوله وهو الفكر الخ ) لا يخفى ان المختار عند المصنف ان النظر ملاحظة  
العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما في المواقف وهو شامل للتصورات  
المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور  
للتأدى الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك  
الترتيب اخص منه و لعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة  
التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات ( قوله اى لاجل معرفته تعالى )  
كذا في شرح المواقف والمقاصد وانما حلوا كلمة في على معنى لام التعليل كما  
في الحديث لوجه الاول ان مدخول كلمة في المتعلقة بالنظر يجب ان يكون  
معروضا للهيئة الحاصلة من الترتيب كما قالوا في تعريف الدليل بما يمكن التوصل  
بمخرج النظر فيه والمعرفة مفردة لانصالح لان تكون معرفة للهيئة الثانية  
ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى  
المجهول في تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا هو النظر لغرض معرفته  
تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فنظر في الكواكب مثلا  
لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب  
عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة كالدليل الثاني والثالث من الادلة الموردة

على مطاوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على أنه يجوز أن يحصل  
بمجموع النظرين معرفة أخرى أقوى من الأولى و يحصل ذلك الأقوى لنفس  
بمد زوال الأولى لئلا يلزم اجتماع المثبتين كما اضطر إلى ذلك القائلون بامتناع  
اجتماع المثبتين في افتاد شمع آخر إذا لم يحصل بمجموع الشمعين ضوء آخر  
داخل الحجية أقوى من الضوء الحاصل بالشمع الأول بعد زواله لاجتمع مثلاً  
( قوله في ههنا تعيلية ) أي مستعملة في معنى العلية بتشبيها بالظرفية في إفتاء  
أحد طرفيهما على الآخر كإفتاء البناء على مكانه استمارة تبعية و فائدة  
التحوز هي الإشارة إلى أن النظر لغرض آخر غير المعرفة إذ لا يوجد البناء بدون  
مكانه أو الإشارة إلى أن المعرفة طرفاً آخر غير النظر لأنها شاملة للنظر وغيره شمول  
الظرف غيره فيكون إشارة إلى ما سيجي من الشارح من أن النظر إنما يجب على  
من كان المعرفة نظرية بالنسبة إليه وعذاب الأمر أنه ليس الهرة مبنية عليه  
( قوله والمراد بمعرفة التصديق الخ ) لما كل المعرفة المضافة إلى ذات الواجب  
تعالى مقتصرة في التصور بالكنه أو بوجه ما خرج عنها التصديق بوجوده  
تعالى وصفاته فتوجه على المصنف أن ذلك التصديق واجب أيضاً فدفعه  
بغيره أن المراد معرفة أحواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير  
المضاف ولما توجه على هذا التحريز أن يقال فعلى هذا يخرج معرفته بكنهه مع  
انها واجبة أيضاً فدفعه بأن معرفة الكنه غير واجبة على أحد والألصاؤها  
وحصلت بالفعل ولو أبيض المكلفين والتالي باطل إذ لم يحصل لأحد بالفعل عند  
المحققين بشهادة الأحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتي وأما الجواب بكونها  
ممتعة غير مقدورة فلا يجب فغير تام كما يأتي بقي الكلام في التصور بوجه ما ولله  
أراد أن تصوره تعالى بوجه ماضروري حاصل لكل أحد ضرورة لا اختياراً  
فلا يجب على أحد أيضاً لأن الواجب هو العلم الاختياري المقذور لا يقال لأوجه  
لتخصيص المعرفة بالتصديق إذ قد يتوقف التصديق على تصور أحد طرفي  
القضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه  
آخر غير الوجه البديهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وإن لم يكن الوجه  
الآخر كنهاله تعالى أيضاً وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها  
أو بوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات  
المتعلقة بذاته تعالى وأحواله واجبا أيضاً لا نقول لا يلزم من تخصيص  
المعرفة التي هي الغرض الأصلي بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق  
لكن على هذا لا وجه لآخر اج التعريف بالفردي بمحمل النظر على

الفكر ( قوله بقدر الطاقة البشرية ) المراد من البشر ههنا كل مكلف كما  
 سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية شرعية كتحصيل  
 النعمة والكسوة والسكنى لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة فان تحصيل  
 العقائد الحقة في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو باذلة اجالية فن قصر  
 في وسعه فاعليه وزره كالفرق الضالة ولفظ القدر للاحتراز عما ليس في الوسع  
 ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجودها وهو كونها مقدورة التحصيل كما اشار  
 شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة  
 والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في تعريف الحكمة لا يطلق الحكيم الاعلى  
 بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن ( قوله ولم اطاع على دليل منهم سوى  
 ما ذكره ارسطو منهم ) واما الاستدلال الآتي فليس منهم بل من معاونهم  
 فلا يرد ان الاستدلال الآتي يناقض استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى  
 تأباه القاعدة الخوية على انه لا يمنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة  
 بتقدير الجار والمجرور كما هو الشايخ في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ  
 تفسيراً لذلك المحذوف اى سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ  
 ( قوله وهو كما ترى كلام خطابي ) لا يحصل به الا الظن الغلب الغير الكافي  
 في المطالب الكلامية بل شعري لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس  
 عن التصدي للاكتناء وذلك لان دوام الاعتناء المذكور للاذهان يفقد الظن  
 لكن بعد تحقيق النظر والرجوع الى ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على  
 جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع  
 وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناء لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه  
 في بعض العقول بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان جميع  
 النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او لا انقص تجردا وتزنها من  
 الواجب تعالى والانقص بمتناعه اكتناءه من هو اشد تجردا وتزنها كما امتناع اكتناء  
 الماديات للمجردات انتهى وكذا ما قيل بمتناع اكتناءه تعالى لكونه اقرب اليها  
 من جبل الوريد كما يمنع ادراك البصر ما اتصل به ( قوله وقد يستدل الخ ) يعنى  
 ان العلم بكنهه الواجب او حصل لاحد فاما ان يحصل بدهاه او كسبا والكل محال  
 فكذا المزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى  
 شخص والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثاني فلان الكسب  
 اما بمحدثام او ناقص وهو محال مستلزم لتزكم الواجب لوجوب تركب الخدمن  
 الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الاكتناء واما



الحد الناقص للبيسط مفرد فحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم  
 توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغارة بينهما و او بالاجمال  
 والتفصيل كما في الحدود المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل  
 رسما ومفهوما آخر غير محمول عليه و اما رسم تام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد  
 الكنه بالضرورة (قوله لان البساطة العقلية يحتاج الخ) يعني لان العلم بالكعب  
 بالحد التام محال مستلزم لتزك الواجب في الخارج بل غاية انه مستلزم لتزكبه  
 في العنل من الجنس و الفصل و استحالة ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما  
 المستحيل تزكبه الخارجى المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء المتانفي لشان الواجب  
 الوجود واقول هذه معركة عظيمة بين الاعلام و تحقيق المقام بحيث يتضح  
 المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات كالحبوان و الناطق و اجزاء  
 الحيوان من الجسم و النامي و الحساس هل هي مأخوذة من امور متغايرة بحسب  
 الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية و الناطق من الصورة  
 النوعية الانسانية و هذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية و وجودا و هما  
 من اجزاء الجسم المركب من الهوى و الصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط  
 فالذاهبون الى الاول اختلفوا ذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية  
 و وجودا و يرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين  
 متغايرين لا يحمل احدهما على الآخر كيد و عمر و ذهب طائفة اخرى الى انها  
 متغايرة ماهية لا وجودا بل الكل موجود بوجود واحد ليصح الحمل بينهما و يرد  
 عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بوجودات متعددة متغايرة بالماهية  
 و الذاهبون الى الثانى ذهبوا الى انها متحدة ماهية و وجودا و هو المذهب المختار  
 عند المص و غيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في بحث  
 الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لاحقيقية  
 و لا يكون التركب العقلي مستلزما للتركب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (قوله  
 و عدم اعادة الرسم الخ) اى او سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية  
 فلا نسلم انه لا شيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف و هو مفيد كما كان الكنه  
 لازما للرسم لزوما ينافى باعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة  
 الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة  
 اصلا اذ الكلام في امتناع حصول الكنه بالكعب (قوله و عدم البداهة) اى  
 عدم امكان البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص و الى جميع الاوقات محتاج الى  
 دليل و انما فسرنا بعدم الامكان لما اشترنا ان مراد المستدل من قوله است

ان العلم بالحد

الهيولى بالحد  
ماهية

بديهية سائبة ضرورية لا دأمة لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع بل لا يد من ضرورة السلب و يكفي للشارح ههنا مجرد امكن ابراهة وان لم يحصل لاحد في وقت اصلا بالفعل فلا يجبه عليه انها لو كانت بديهية لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت ابعض النفوس المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لادليل عليه فله ان ينعنه ايضا فحينئذ يكون قوله والاحاديث الدالة الخ جوبا عن هذا المنع لاشروعافي دليل ما ذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل في هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه الاول ( قوله سبحانه ما عرفناك حق معرفتك ) اى معرفة لايقة بك وليس تلك المعرفة الالابقة الامعرفة بالكنهه فاذا لم تحصل لاكل الانبياء عليهم الصلوات والتسليمات فعدم حصولها لغبرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبي عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل المعرفة المنقبة على اكتناه الصفات اشار الى دفعه بحديث آخر ( وهو قوله عليه السلام تفكر وافي آلاء الله ) اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته ( ولا تفكر وافي ذاته ) بانه ماهو و اى شىء هو ( فانكم ان تقدروا قدره ) اى ان تعظموه تعظيما مخصوصا به لا يقابله كما ذكره اهل التفسير في قوله تعالى و ما قدروا الله حق قدره الآية فعنى الحق مستفاد في الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب جميع النقايس عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها فكلما تفكر النفس في ذاته تعالى لا يحصل عندها الا صورة شىء من الممكنات فيؤدى قصد الاكتناه الى جعل صورة شىء من الممكنات صورة له تعالى وهو متميزه عن امثالها فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقايس و عليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اى مؤدالى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فنفي حق التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة و بهذا الاعتبار كان علة تحريم التفكير ونهيه فمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لاعلى الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر في ان كل حديث دليل على حدة و حينئذ كما يجبه على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا يجبه على الاستدلال بالثانى انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين بالحديث لاعلى عدم حصوله للنبي عليه السلام بخلاف ما اذا جعل

قال  
الشيخ صاحب  
الشرح

قال  
الشيخ صاحب  
الشرح  
بطلان  
الاعتراض  
بعدم  
التفكير

مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله  
 للائمة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد تفاهى النبي عليه الصلاة  
 والسلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فافهم ( قوله قال الصديق  
 رضي الله تعالى عنه العجز ) اي عجز العقول ( عن ) الوصول الى ( ادراك الادراك )  
 الادراك بافتحنتين اقصى قعر الشئ والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله  
 تعالى شبه معرفة الله تعالى بالعجز ومعرفة بكنهه باقصى قعره على سبيل  
 الاستمارة المكتنية والتخييلية ( ادراك ) والمراد ان اظهر ذلك العجز والاعتراف  
 به ناش من الادراك الكافي للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه  
 وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اي جعل ما ذكره  
 ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في ضمن شعره لكونه مصراعاً موزوناً  
 في نفسه وان لم يقصد الصديق فقال من البحر البسيط ( العجز عن ادراك  
 الادراك ادراك \* والبحث ) اي تفتيش العقول ( عن سر ) الامر الخفي و اضافته  
 الى ( ذات الله ) بانية اي البحث عن الامر الخفي الذي هو ذات الله تعالى و كنهه  
 ( اشراك ) اي مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرضى رضي الله  
 تعالى عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لاعلى الامتناع العقلي اذ بحثت العجز  
 بمجرد الامتناع العادي بعدم ترتيبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا ( قل  
 المصنف واجب شرعا ) ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع  
 الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي لان النظر كثير مما يتفكك عن المكلفين  
 بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا  
 و آجلا بتركه باتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف في المواقف وانما  
 الخلاف في انه ثابت بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة او بالمقل كما ذهب اليه المعتزلة  
 فقوله شرعا اي وجوبا شرعيا نابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم  
 ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان  
 عند الاشاعرة ان عمم النظر الواجب من الاجب الى التفصيلي وان خص بالتفصيلي  
 فمنه الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو  
 مراد المصنف كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب هنا  
 على مطلق الوجوب الثابت بدليل لاشبهة فيه او بدليل فيه شبهة ( قوله لقوله  
 تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى  
 قل انظروا ماذا في السموات والارض ) فقد امر بالنظر في دليل وجود الصانع  
 وصفاته كذا في شرح المواقف واقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى

( ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالاب  
 ويل لمن لاكها ) اى مضغها كمضغ المأكولات ( بين لحييه ) الحمى منبت الحية  
 من الانسان وغيره وهما حيان ( ولم يتفكر فيها ) شبه النبي عليه الصلاة والسلام  
 قراءة الآية المذكورة من غير تفكير في معناها بمضغ المأكولات بين جانبي الفم  
 في عدم الاشتغال على شئ معتد به والغرض ٣ من التشبيه لوم القارى بان هتمته  
 قاصرة عما يليق به ومقصودة على الاكل والشرب حتى كان الفاسط القرآن  
 عنده كالمأكولات والويل لكفة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من إعادة  
 الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على  
 وجوب التفكير في الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين  
 وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبيته بالحديث  
 ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافي كونه دليلا على  
 شئ آخر وما قيل النظر في الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى  
 الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لامعنى  
 التفكير وانما تدل الآيتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكير  
 بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجمع الاستعمالات الثلاثة  
 في بحث الرؤية فدفع بان لامعنى لجل الآية الثانية على معنى الانتظار بدهاة  
 فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما في الآية الاولى واما بمعنى التفكير ومعنى الانتظار  
 في المتعمدى بنفسه غير كلوى ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس  
 الاجل الاعتبار فلما رد النظر الى الآثار وما في السموات والارض لتعرفوا  
 المؤثر والصانع وصفاته اللابقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث  
 بمكان احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه  
 ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلو الارادة والحياة لاجمع لصفات كالكلام  
 الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فلا استدلال انما يتم  
 في وجوب النظر في معرفة الذات وبعض الصفات لاقى معرفة الكل كإها المدعى  
 اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب  
 من جملة ما في السموات والارض الثانى ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى  
 من حركتي الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات  
 فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة الثانية المفضية  
 الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة الاولى على  
 من استغنى عن الحركة الثانية كما صحاب القوة القدسية الذين يحصون

٣ قوله و الغرض  
 من التشبيه لوم القارى  
 الخ والظاهر ان لومه  
 بان هتمته قاصرة عما  
 يليق به من فهم معانيه  
 و انشراح صدره  
 لتدبر ما فيه ومقصودة  
 على قراءة نظمه كأنه  
 يلو كة في الفم بحيث  
 لا يتجاوز حلقومه  
 ويجرى نفسه كالشئ  
 المملوك العارى عن  
 ذوق وحلاوة كإلبه  
 عليه آخر الحديث  
 اعنى قوله ولم يتفكر  
 فيها ( لاستاذنا محمد  
 اسعد )

٣ قوله ومعنى الانتظار  
 الخ النظر والنظر  
 بالفتحين تأمل الشئ  
 بالعين وقد نظر الى  
 الشئ والنظر ايضا  
 الانتظار يقال متبهما  
 نظره بنظره بالضم  
 نظرا كذا في مختار  
 الصحاح ينه



مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما ينافي  
الحركة الثانية كما حققه الشارح في كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق  
يعني الايمان قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كما قلناه الذهن  
وصرف النظر وتوجيه الحواس وما شبه ذلك وقد يكون بدون كسب وقع عليه  
ضوء الشمس فعلم ان الشمس طامعة والتصديق المأمور به يجب ان يكون من الاول  
واعلم ان المصنف صرح بان هذا الملاك يعني اليقين وجوب النظر بهذه الأدلة  
السموية لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث  
من خبر الأحاد ( قوله وعند المتزاة واجب عقلا ) يعنون ان وجوبه بالمعنى  
الذي ذكره يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك لدليل بان يقال  
شكر الممتع واجب على الممتع عليه عقلا والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه  
المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطابق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر  
واجبا عقلا كالمعرفة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل ما قل اذ لرجع  
الى نفسه يرى ان عليه نعماء جليلة ظاهرة وباطنة لا تحصى ومن المعلوم ان من  
انعم عليه بمنزلة هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى مرضاه  
اصلا ذمه العقلاء فاطية واستحبوا سبب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب  
العقلي الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف  
على معرفة المنعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر  
ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه  
كذا في الشرح الجيد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع خوف  
سبب النعم والعقاب في الدنيا والآخرة وكل شيء كذا فهو واجب عقلا بحيث  
يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم  
وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا  
بالتقاسم الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالتقاسم الى النظر فلانه  
ان توقف وجود الشيء ووجوبه مما على وجود شيء آخر فاشي الاول واجب  
مقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد كالتزكوة المتوقفة على النصاب وجودا  
ووجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوده فاشي الاول واجب مطلق بالنسبة  
الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق كاشكر الواجب على كل مكاف وان لم يعرف  
المنعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا يستحق الكافر والمجاهل  
التذم والعقاب كالمطلقة المتوقفة على الظهارة وجودا لا وجوبا ولذا يستحق  
تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون الشيء واجبا مطلقا بالتقاسم الى مقدمته

المعينة لا يتأني كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع  
 كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة هي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل  
 ولذا اعتبروا قيد الحيثية في تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو ما لا يتوقف  
 وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب  
 المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشيء يستلزم وجوب  
 ما يتوقف عليه بدهة كما سيأتى منه لا يقال الشكر نفس المعرفة القلبية لا يتوقف  
 عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلقت  
 هي له بناء على ان في العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوارح  
 يتوقف على المعرفة يتوقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء يتوقف  
 الكل على الجزء، واورد عليهم الاشاعة بمنع الخوف بمنع كون المعرفة دافعة له  
 لقيام احتمال الخطاء في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين  
 وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجبالي بانه لو صح لزوم كونها عقليين وهو  
 باطل (قوله) ويمكن اثباته على مذهب الاشاعة الى آخره ليس المراد منه  
 ما هو المتبادر من الاثبات بدليل عقلي ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعة  
 بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل عقلي مستند الى الاجماع القطعي لالى الدليل  
 الشرعي الظني كافي الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل  
 العقلي ما كان بعض مقدماته القرينة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا  
 لاما كان جميع مقدماته ثقلية لان الدليل ان لم يكن شي من مقدماته ثقليا فهو عقلي  
 والافقه على ثم ان اهل الكلام ذكر واقاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث  
 ظني والمعتمد عند الاشاعة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها  
 لا وجود بها والمقدمة المقدورة لا واجب المطلق شرعا واجبة شرعا والش عدل  
 عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة لا واجب المطلق الذي هو  
 العبادة الواجبة اجماعا لا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على  
 المعرفة مستندا بانتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين في المشارق والمغرب  
 ويجوز اخفاء واحدهمهم ويجوز كذبه لمصلحة اوردوه عن قوله قبل فتوى  
 الاخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا  
 قال المصنف في دفع ذلك المنع ما ذكرتم من نقوض بما علم الاجماع عليه بطريق  
 التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان  
 وغيرهما وفيه بحث اما اول فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة  
 وسيأتي خلافه من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما يتوقف هي عليه من النظر

او القصد بل العبادات مقصودة بقضية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة  
 المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى ( وما خلقت  
 الجن والانس الا ليعبدون ) الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة للعبادة كونها  
 مما يتوقف وينفرد عليها العبادات لا وسيلة اليها على ان تكون مقصودة  
 بذاتها اذ معنى المقدمة هو الموقوف عليه مطلقا واما تاليا فلان كون العبادة  
 واجبة مطابقة بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل الاصول من كون  
 الكفار مكافئين باحكام الفروع وهو ممنوع واولس في غير قطعي بل يختلف فيه  
 بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايان والمعرفة يكون  
 وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجوب المعرفة فتكون العبادة واجبة  
 مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان يكون واجبة وان كانت  
 مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة بل تقول ما سنبهه  
 عن الاشعري من ان المعرفة ينفرد عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات  
 صريح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على معرفة  
 المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتحويل على ما ذكره او قد يستدل  
 على وجوب المعرفة بقوله تعالى ( فاعلم انه لا اله الا الله ) لكنه ظني لما عرفت من  
 احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغلب  
 وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازي اقول ولو لاحتمال  
 كفاية التقليد في الايمان كما ذهب اليه المتأخرين لعل على وجوب المعرفة اليقينية  
 نصوص الايمان بالامرية فالشرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب  
 النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرح حوايه فلا حاجة الى ما ذكره من  
 المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون  
 بدليل قطعي لکني التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع  
 انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم  
 النظر في معرفة الله تعالى بمعنى لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم  
 المذكور تأمل قوله فان قلت قد ذهب الى آخره معارضة لما اثبتته على مذهب  
 الاشاعرة من وجوب النظر في معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى  
 اى وجوده تعالى بديهى ينقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق  
 النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات  
 ويستفاد ٣ من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر  
 يكون النظر واجبا ايضا ( قوله قلت دعوى بدهيته الى آخره ) حاصله

٣ قوله ويستفاد من  
 هذه المعارضة منع  
 قوله ولما توقف على  
 آخره الصواب منع  
 توقف المعرفة على  
 النظر اذ هو المستفاد  
 من هذه المعارضة  
 وكذا الاثبات الذي  
 في التحريرين الاثبات  
 اثباته لا يثبت  
 للالزمة اذ على تقدير  
 تسليم اتوقف لاحقا  
 فيها وابدل على ما  
 ذكرنا ما يصرح به  
 في الحاشية الآتية  
 من قوله وفيه اشارة  
 الى دفع اعتراضات  
 اوردها على توقف  
 المعرفة على النظر  
 (امام زاده محمد اسعد)

ان اريد انه بديهى بالنسبة لى كل مكلف فم بل انما كان بديهيا بالنسبة الى  
 ذوى الازهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهى بالنسبة الى البعض فليس  
 وغيره مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين فى الجملة ولو على البعض المحتاج  
 الى النظر فى المعرفة المذكورة فلا يتم تقريب دليل المعارضة لانه لا يقوم على  
 خلاف مدعانا ونوسم ان وجود الواجب تعالى بديهى بالنسبة الى كل مكلف فغاية  
 الامر لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم فى وجوده تعالى وهو لا يفقد صحة  
 المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين فى معرفة  
 مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب فى هذا المجموع الوجوب عليهم فى  
 معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم فى كل من الصفات دون الذات وفى  
 كل من التحريرين اثبات للالزمة المنوعة التى استفيد منعها من المعارضة ولو قال  
 فى الجواب دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاقوات لكان اشمل لان  
 ابداهة النظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاقوات ولعل ذلك التعميم  
 مندرج فى الشق الاول ( قوله ولعل الحق الى آخره ) يعنى ان وجوب النظر على  
 بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل  
 مكلف فى جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس يحق  
 بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء  
 فى الجميع او فى جميع الصفات دون الذات او فى بعض الصفات فقط هذا وينجى  
 عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق  
 الحدس كما ذكره فى كتبه فلا يجب عليهم النظر فى شئ من الذات والصفات  
 فلا يكون ما ذكره حقا بل نقضه لا يقال الجزء السلبى من الحصر فى كلامه رفع  
 الايجاب الكلى القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا  
 بالنسبة اليه وهو لا يتنا فى ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر فى شئ من  
 الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا  
 لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كما تجردين عن جلايب  
 الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان  
 الحصر بكلمة انما فى القيد الاخير من الكلام توجه النفي والاثبات الى القيد  
 الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر  
 ولو اجسا لا كنظر الاعرابى الآتى ذكره فرض عين على كل مكلف لكن  
 فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول



مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره وهذا خص بعض الصفات بالذكر في التفرع الاتي ولا يختص الابان ما ذكره في كتبه لانه جمع اوقات ذوى القوة القدسية فهم لا يستغنون عن النظر في جميع هذه المطالب في جميع اوقانهم لاسيما زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر في جميع المطالب فالمكلف الذي لم يخرج في شئ منها الى النظر في جميع اوقات تكليفه مجرد احتمال عقلى مرجوح والراجع احتياج كل مكلف اليه في الجملة واو في بعض الصفات لاسيما في صفة الكلام واذا صدره بكلمة لعل الدالة على الضن فعاصل مراده ان الحق ما ذكرناه وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردها على توقف المعرفة على النظر والى قبول بعض الاجوبة التي ذكرها في دفعها وورد البعض الآخر فانهم اوردوا عليه منع التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كما ذهب الملا حدة وبالالهام كما ذهب البراهمة او بقول الامام المعصوم كبراه الشبهة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما برآه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى نظر ما ظاهر او خفي اذا التعليم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك البصيرة بمنزلة الضوء في ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لا يتوقف به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد طهارة النفس المعرف فوذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدور لنا الا بالنظر والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما لتصفية كاهن حقه فيحتاج الى مجاهدات شاقة فلما يفي بها المزاج فهى في حكم غير المقدور وتارة بتخصيص المدعى بمن لا طارىء له سوى النظر ولا يخفى ما في بعض هذه الاجوبة فانهم ان ارادوا بالقدر ما هو المقدور استقلال فليس النظر مقدورا للنظر بالاستقلال عند الاشاعرة فانه يحتاج الى الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدور ان يطلب التعلم و صرف الهمة وتسلط الوهم كما صرح به القائلون بالالهام وايضا بان يحصل بالالهام والتصفية العلم بالباطن مع العلم بما يفيد الوثوق والطمأنينة مع ان كون التصفية في حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدورية في الواقع فاشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق البهامة ولا يمكن انكاره وان الجواب بتخصيص المكلف المحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه (فوله في يكون مستغنيا بظهوره لى آخره) واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات

والصفات بل جميعها يديها عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقدور له اذا لبداهه لاتنا في الاختيار في الحركة الاولى كتوجه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها في الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطني اختيارا كما سيصرح به واذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه الصلاة والسلام كما يعرفون ابناءهم ( قوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ) لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الآتي كما ذكره المصنف في المواضع وامله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغنى شيء من الدليل الاجالي والتفصيلي لا في تحصيل معرفته الحاصلة بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للتردد بين المعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه ( قوله بحيث يمكن معه ازالة الشبهة ) اي بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبهة من المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعينين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مختصرة بعد تدوين علم الكلام او بدونها ففي هذا القيد اشارة الى هذا التعميم ( قوله في كل واحد من مسافة القصر ) وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هي ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح المنير والاستعداد طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس والجوهري العدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اي ينقمه منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اي صاحب العدوى يعني النصره يصل فيها الذهاب والعود بعد واحد لما فيه من القوة والجلادة والذب يفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالنصب للذب بمعنى الشخص الذي نصبه الساطان لمنع الشبه والعناد والجهل ( قوله والى الله المشتكى الى آخره ) قيل والمعنى انه افضل من زماننا فحين احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقله ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يمد فيه العلوم

اي قد كان قوله  
على الشكايات

من الكمالات وقد انتهينا الى زمان بعد العاوم والمعارف من العايب فلا ترتب  
 ولا شكاية ( قوله فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره )  
 معارضة اخرى لمضى الاشاعة بعد تحريمه بما ذكره بقوله وامل الحق  
 ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما  
 كان نظرا بالبنية اليما اكتفى النبي عليه الصلاة والسلام واصحابه والتابعون  
 من عوام الناس بمجرد الاقرار والاعتقاد بل كفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان  
 الوجوب بمعنى الفرض الذي هو شرط الايمان او بمعنى بعمه وغيره كوجوب  
 سائر واجبات الاركان مع انها مكتفوا بهما ولم يكفوهم بالنظر والاستدلال  
 والانتقال اليها لتوفر الدواعى على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة  
 اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا السؤال في المواقف على وقوع  
 الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اکتفوا لانهم  
 كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاعرابى ونارة بان المعرفة التفصيلية  
 واجبة على كل مكلف لکنه فرض كفاية والوجوب الذي ادعيه اعم من فرض  
 العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف  
 الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لانهم ان اکتفوا  
 لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم  
 فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتج الى الجواب ببحر بران  
 ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات التكليف بل  
 المراد وجوبها على المسلم بعد الاقرار والاعتقاد كما هو مقتضى سياق كلامه  
 وحاصل الجواب انه ان اراد انهم لم يكفوا العوام بالنظر والاستدلال في اول  
 اسلامهم فسلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم في اول اسلامهم ولا  
 ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والاعتقاد وان اراد انهم  
 لم يكفوا بهما لاني اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا  
 يعلمونهم المعارف الالهية بادلتهما الاجالية والتفصيلية في المحاورات والخطب  
 والمواعظ ولما تضمنت المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب  
 ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعدم منع دليل المعارضة كما قررنا  
 اثبات المقدمة المنوعة من دليل الاشاعة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات  
 انه لو لم يجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والاعتقاد لما علموهم المعارف الالهية  
 في اثنا المحاورات والمواعظ بادلتهما ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك

المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغال الاصحاب والتابعون بحجج الاصطلاحات  
 وتدوين الكتب الكلامية على وجه يتطابق على القواعد المدونة فدفعه بقوله  
 وغاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم  
 وجوب المعرفة والنظر على المسكين الموجودين في زمانهم بل لاستغناء هؤلاء  
 المسكين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة  
 الشبهات والمخالفين وكيف وهؤلاء المسلمون بعدما ادوا ماوجب عليهم من المعارف  
 والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابي  
 بدليل آفاق وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلته انفسية هذا وفي هذا  
 الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر  
 في المعرفة بدعة لم يشتغل به النبي عليه الصلاة والسلام والاصحاب والتابعون  
 والاشغالوا وتدوين الكتب الكلامية ( قوله قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول  
 الامر بل كلفوهم الى آخره ) فيه بحث اذ لاشبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف  
 بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو  
 التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة اومع الاقرار  
 اللساني كما ذهب اليه بعض الآخر منهم اومع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه  
 المعتزلة فهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار  
 والانتقاد لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي لا يمكن اطلاع الغير  
 عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانتقاد انما يصح لو كان  
 الايمان مجرد الاقرار والانتقاد كما ذهب الكرامية او لو لم يجب عليهم الايمان اول  
 الامر والكل فاسد عند اهل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره شارح المقاصد  
 في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطاً في اصل الايمان عند  
 الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشتمر بذلك بل هو شرط في الكمال  
 عنده كسائر الاعمال فعملى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان  
 كسائر الواجبات ( قوله قال الاعرابي الى آخره ) البعير شامل للجمل والناقة  
 كالانسان الشامل للرجل والمرأة والاثر بالكسر ال اثر بفحيتين وهو ما بقي من  
 رسم الشيء والمسرود مصدري بمعنى السير و ابراج جمع برج كبروج وهى عبارة  
 عن كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فجع بمعنى الطريق الواسع  
 بين الجبلين ومراده ان هذين الشهيدين الحقيرين يدلان على مؤثرهما  
 الايدل هذان الشهيان العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب  
 والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار



على موجد هما اللطيف من اللطف والكرم الحبير بمعنى العليم والاستهتام انكار  
 لعدم الدلالة واثبات للدلالة فتد ارشد الى دابل واضمح دال على وجوده تعالى  
 وعلمه وخاتمه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والمبوة  
 من الصفات (قوله بواردات تجز النفس آه) اي واردات باطنية كما هو الظاهر  
 تجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لان طرف الشيطان  
 ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دايلا اول على وجود الصانع وانما  
 يكون دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستدل به جميع الممكنات بدليل  
 آخر غير الواردات واعلم مراده كمال المعنوية (قوله ينقض العزم الى آخره) يعني  
 انما نقصد شيئا ونعزم عليه او جود الدواعي ثم انه قد ينقض تلك العزيمة  
 وينقض القصد والهمة بلا داع يوجب الانتفاض والانفاسخ بل مع الدواعي  
 الى عدم الانتفاض والانفاسخ فلولا لم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب  
 على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فعملنا ان هناك وجود قادرا  
 غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراد وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير  
 قادر على نقض العزم وانما شأنه مجرد الوسوسة وايضا ر بما يكون النقض  
 للعزم على شئ آخر خير من الاول للعزم اوله اباد ولا يقصده الشيطان قطعا  
 وينجيه عليه ما توجه على الاول و يندفع بدفعه (قوله وانت اذا نامت الى آخره)  
 اشار الى ان جوهر الكلام ههنا مشتتة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط  
 في المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام  
 لحفظ عقائد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد وكثرتها  
 فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين الملم بخفايا الفرق الضالفة  
 كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال  
 بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وبعد ما خاطوا فرض الاشتغال بكلام  
 المتأخرين المتخاطب بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد  
 ان لكل شئ افة من جنسه و يظهر ايضا ان ما هو فرض عين لتحصيل  
 اليقين ببرهان يحمل الصدر مشرقا مضيا بحيث لا يبقى طينة الشرك وك  
 والا وهام و ابوح الاشراف يقال بلغ الصبح اي ضاء و بابه دخل و يجبه  
 عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبا لافرضا وان يكون تعامم الاصحاب والتابعين  
 المعارف بادلتها لهذا الوجوب لالكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض  
 عين كالصاوة لاشترط الايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير  
 صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعرى

كاسبق ( قوله ثم اختلف علماء الأصول ) اى اصول الكلام فى اول ما يجب على المكلف آه الظاهر ان يحمل الاول فى محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب فى الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف فى الواقف و يمكن ان يحمل على المتقدم اولاً وبالذات لبا بواسطة اى الواجب بالاصالة لابتعية الغير ( قوله فقال اشعري هو المعرفة الى آخره ) اقول ان حمل المعرفة فى كلامه على ما يعم التقليد الكافى فى الايمان عنده على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سبق له عن البعض فلا اشكال فى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا فى تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين ٢ لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة فى كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده فى ظاهر كلامه وحمل الواجبات على مطلق الواجب سواء كان مقصوداً بالاصالة او بالتبع ففى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفى تفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعاً مترتباً على وجودها ولا مخلص فى توجيه كلامه حينئذ الابان يحمل الاول فى كلامه على الاول بالذات لبا بواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لاعلى نفسها فالعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لابتعية شىء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها التحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكملها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لاكلال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لانساً فى كون الكفار مكلفين بالفروع عنده ( قوله هو القصد الى النظر ) لان النظر فعل اختياري وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفاً على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر ( قوله قلت على ما ذكره الى آخره ) معارضة للقول الاخير بان القصد لو كان واجبا لكان فعلاً اختياريًا مسبقاً بقصد آخر ونقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او نقض اجمالى لدليلهم باستلزام الدور او تسلسل ولما توجد عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادراً من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون

قوله وعلى التقديرين لا يكون الكفار الى آخره الظاهر يلزم ان لا يكون الكفار الخ ( امام زاده محمد اسعد )

قوله وان خص المعرفة الى آخره وقع هكذا فى خطه والظاهر وان حمل المعرفة الى آخره كما هو الملايم لصلته بعلى واعدية ( امام زاده محمد اسعد )

قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعني ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي تصور الامر الملايم والشوق لال قصد آخر سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال السببوية بقبه اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملايم للطبع والمصلحة من حيث هو ملايم بوجوب تبعات الشوق الى محصيله وكذا تصور الامر المتنافر بوجوب تبعات الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الحثية يظهر اندراج التصديق بقائده ما بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للائتماء الى ما قالوا من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او راجعا بل قد يكون شكاً او همساً او تخيلاً محضاً وهي من باب التصورات قطعاً وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملايم والتصديق بقائده ما بوجوب الشوق والشوق بوجوب الارادة التي هي تأكيد الشوق ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة اللازمين للتصوير والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان ارادة التصوير والتصديق ووجوب الشوق دائماً فليس كذلك بل كثيراً ما يخالف عنهما وان اريد انهما بوجوب الشوق في صور وجود الفعل او الترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك فيهما فان كان الوجود الحاصل من اجباب شئ آخر منافياً لكون ذلك الواجب اختيارياً فلا يكون الفعل والترك اختيارياً ايضا والافلا سلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارياً اشار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعني ان الاختيارية بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقاً بالقصد كان اختيارياً ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوقاً بالقصد فلا يكون اختيارياً وهذا التحقيق منه مبني على ما ذهب اليه الاشمري من ان العبد مختار في فعله ومضطر في ارادته ومشيئته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد في جميع الافعال الاختيارية ينتهي الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذي يترتب عليه الشوق حاصلًا لنا بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملايم والمتنافر والاختيار عنه وكذا الكلام في التصديق الموقوف عليه لاسيما اذا توقف الشوق او تأكد على التصديق بقائده مخصوصة ولو سلم ان كلاماً من التصور

والتصديق المذكور بن حاصل لنا بغير اختيار في جميع الصور فقد يتوقف الشوق اوتأكده على استدامة التصور المقدورة لنا لا يمكن صرف الذهن نحو شيء آخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضبة الى القائدة الاولى وان اراد انه في البعض ينتهي الى ذلك فسلم وغير مفيد في نفي مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غيره واصلة الى حد الوجوب وما ذكرنا من ان الرجح لو لم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلو وجد معه في وقت ولم يوجد في وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لا يجري ههنا وانما يجري فيما بين المعامل وعلته التامة وليس العلة التامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد المختار الذي من شأنه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الرجح في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحاثته من القاعل المختار ظاهرا المنع الثالث اما ان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب موجب فلا يكون العبد مضطرا في ارادته اولا يصح الا بسبب موجب له فلا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا لاني افعاله لا متنازع تخلف مراده عن ارادته ووافي ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادئا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزم ملزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حيثئذ الامسيو قيتها بالقصد الاضطراري وكل من ذلك الفعل والقصد وما يترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرهما مخلوق لله تعالى عند الاشعري وعن تبعه وليس هناك امر صادر من العبد مقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه الماتريدي وهو لاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحته عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف وبوده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فلا يختارى في التحقيق ما يصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله او تركه (قوله والشوق يوجب الارادة) قيل ايجاب الشيء تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والتروك يوجب الشوق المتأكد والشوق المتأكد يوجب تأكده لان في ثبوت التأكد لنا كد ضرورة بشرط المحمول ولك

اعمال هؤلاء تعالى  
العبد



ان تقول اسناد اليجاد الى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتأكده هو  
 التصور لكن ايجابه لتأكده بواسطة محمله الذي هو الشوق ( قوله اذهى نفس  
 تأكد الشوق الخ ) فيه ان الانسان ربما يريد ما يكرهه لضرورة وربما لا يريد  
 ما تأكده شوقه اليه لان فكل منها ما يوجد في الآخر فكيف يكون عبثا وايضا  
 يصح قولنا تأكده شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة  
 عن الشوق وتأكده وتحقق ذلك ان في العبد المختار ارادتين كاتبة وهي صفة  
 من شأنها ان تتعاقب بكل من طرفي الفعل والترك وترجع بتأثيرها ذلك الطرف  
 وهي مختار فقلته تعالى اتفاقا وجزئية هي تأملها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار  
 الجزئي والترجيح وصراف الارادة الكاتبة نحو جانب معين وذلك الصرف  
 والترجيح قد يكون لمرجح كاشوق المتأكد ويكون ترجيح الراجع وقد يكون  
 لا لمرجح كما في ترجيح احد المتساويين او المرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة  
 بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدور هاتمه ولا يلزم كون العبد  
 خالفها لانهما ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية  
 او من قبيل الحال وهي مدار التكليف وليست مسبوقه بقصد آخر وجدا باليلزم  
 الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود  
 الوجود عند البعض ولا مسبوقه بموجب آخر وان كانت مسبوقه بمرجح في  
 بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر له سلم وغير مضر اذ ليس  
 الاختياري المكلف به عند من يجعل العبد مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق  
 بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجحدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد  
 يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدورهم وعدم صدورهم من الفاعل  
 سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختيارية اولا كما في نفس القصد ولو  
 سلم فاقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم تسلسل في الامور  
 الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف  
 الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو  
 ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود  
 في تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد السارح  
 نفي قصد آخر سابق على القصد الاول الذي هو التأكد لئلا يكون القصد  
 اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كما في الافعال على ما عرفت على انه غير نافع  
 اذ لا سارح ان يقول وتأكده الشوق بوجوب صرف الاختيار فلا يكون القصد  
 مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد او عن الصرف المذكور وايضا

العبارة الواضحة

القصد هو ما يقصد

عند ذكره والانتزاعي

القصد

او لا حال التسلسل

يقصد

او لا يضره

المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى  
بالارادة الجزئية (قوله والحق عندى الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض  
عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح في اول ما يجب على المكلف وانما يصح  
في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبنى على ان مرادهم  
من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والالم يصح  
اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس  
اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيحى وفيه نظر  
من وجوه الاول انه مخالف لما أبى منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر  
حيث قال الاسلام هو الانتقاد الظاهرى وهو التناظر بالشهادتين والقرار  
بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والايان  
بالشهادتين والصلوة والزكوة والحج وقد ينفك الاسلام الظاهرى عن الايمان  
كما قال الله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و يصح  
ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة  
واما الاسلام الحقيقى المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقى بخلاف  
العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج  
الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقى المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل  
بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام  
في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن  
وبالعكس عندهم والاسلام في الآية محمول على معنى اللغوى بمعنى الانتقاد  
الظاهرى خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما  
شرعا بمجرد الاقرار والالكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من  
التصديق القلبى بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه السلام وان كان  
ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل  
السنة الثانى ان كان ما ذكره مبنيا على حل الاول في كلامهم على المتقدم في  
الوجوب زمانا كما هو صريح كتب القوم فكيف يقول الاشعري ان المعرفة  
المتوقفة على النظر الاختبارى واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان كان  
مبنيا على حله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف يقول غير  
الاشعري ان النظر اوجزه او الفصد واجب عليه اولا وبالصلة والمعرفة  
واجبة ببعينه وعلى التدبرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثانى يلزمه القول  
بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالصلة والمعرفة والنظر والقصد واجبة

بقيته وذلك قطعي البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا في محتمة فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصد الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف واو في زعم المخالف والقصد مقدر في زعم ذلك القائل والام يحمله واجبا اذ كل واجب مقدر وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعري وبين القائل بانه النظر كلا اوجزا وحينئذ لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حل على الاول فراده لا يحتمل الخلاف المعهود المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد او النظر (قوله قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف في المواضع لكن مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذ اوارب الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطابق وقد عرفت ما فيه فلن هذا قلنا في المتن والافانظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان النزاع بين الاشعري وبين القائل بانه القصد لفظي فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولاً وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما وان اريد مطابق الواجب ولو مقصودا بالتشع كاطهاره للصلاة فهو القصد وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فهو صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدر عنده وليس مقدر عند الاشعري كما عرفت ولا شيء من غير المقدر بواجب وفاقا فلا يوافق الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثاني هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثاني هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فليس كذلك على هذا لوجه لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يحتمل القصد مقدورا ولعل المصنف لاجل هذا الحق في كتابه الذي بخطه هكذا والافان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فهو النظر وانما كفيها بكونه مقدورا في الجملة ولو عند البعض فهو القصد وحينئذ يتدفع عنه ما اوردته الشريفة عليه هناك من لزوم كون غير المقدر واجبا عليه نعم بعد ذلك توجه عليه امران الاول ينبغي اسقاط النزاع اللفظي ليتعمض الكلام في المحاكاة بينهما اذ لا معنى للنزاع اللفظي الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحري

قوله القصد في الجملة اي القصد المقدر في الجملة واوضح به لكان اولي (اسعد)

قوله في انه القصد او النظر الصواب القصد الى الاقرار او مجرد الاقرار (اسعد)

الشرط

ولا ارتضاء هنا ولذا استغنى الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع  
 في نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا في شيء  
 آخر هو مقدر ية القصد وعدم مقدور يته الثاني على تقدير التعميم مما عند  
 البعض وجب التزديد في الشق الاول ايضا اذ من القائلين يكون النظر او القصد  
 مقدورا من نفي مقدر ية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازي ان اريد  
 اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة  
 والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول  
 وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم التزديد فيه مبنى  
 ايضا على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم  
 تزديد الامام في الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم لاحاجة الى التزديد  
 في الشق الاول والاولى ان يجمع ما ذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب  
 بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها  
 غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله  
 مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا بقي ههنا كلام هو ان الظاهر من كلام  
 الامام هو المحاكاة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه او لا بتبعية الغير  
 فيكون اشارة الى ما قدمنا لا بحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها  
 او لا بتبعية الغير كما جعلوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم  
 ان الشارح اشار بصيغة الترميض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على تعميم  
 المكلف كما اشار اليه اولانه مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه غير  
 اختياري عند تحقيقه (قوله قال الشر يف العلامة في شرح المواقف الى آخره) هذا  
 اي كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذي  
 هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب  
 المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما  
 لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها  
 في السبب المستلزم كأنظر للمعرفة فلان السبب هناك ليس له امكان وجود  
 بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والالم يتوقف وجوده على تلك المقدمة  
 فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر  
 فلا يكون مقدورا في نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل  
 لا مقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فان تكليف بالسبب في الظاهر  
 يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم



تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كاطهارة للصلاة والمشي للجمع والقصد  
فلان السبب الواجب هناك يتعاقب به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون  
ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولا يلزم من ايجاب  
احد الفعلين شرعا ايجاب الآخر وهذا خلاصة ما ذكره المنص والشريف في دفع  
منع اوردوه على تلك الكبرى في قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق  
وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا وينتقد من ايراد الشريف ههنا قول  
من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا اي كاقصد  
الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتنبل بالشرائط من الطهارة  
والمشي للاشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كاطهارة ومن شرط الوجود  
كالمشي (قوله فلت لا فرق الى اخرى) اثبات للكبرى المتنوعة بدعوى بدهان  
ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما او لا  
فلا اشكال في هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا  
وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب العتلي فليس وغير مفيد وان اراد الوجوب  
الشرعي بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما ترك الواجب  
والآخر ترك مقدمته فهو غير معلوم اصلا فضلا عن البدهاة ويتضح الامر  
(قوله لا لما قبل الى اخرى) عطف على قوله بدهاة اي لانظر انما قبل من ان  
التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالمحال وهو  
غير واقع ولو كان جائزا فانا لانسلم الى آخره يعني بدفرض ان الاستلزام المذكور  
نظري لا بديهي يجوز لنا ان نقول لانلزم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف  
بالشرط والجزء، يلزم تكليف بالمحال وانما يلزم ذلك او كلف مع التكليف بهما  
بعدم الشرط والجزء، ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط  
والجزء، التكليف بعمدهما وذلك لان الثاني يستلزم تحقق انلزم وهو  
وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء، وهو  
محال بدهاة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل  
ان ههنا ثلث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط  
والجزء، الثانية هي التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء، الثالثة  
التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود الشرط والجزء،  
وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم  
للتكليف بالمحال هو الثانية لانه لا يتم الاستدلال المذكور على  
هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المجزور في قوله

قوله والتنبل  
بالشرائط الجواب  
سؤال مقدر بانه  
لو كان مراد الشريف  
القدح في القول بانه  
الجزء الاول ايضا  
لاورد الجزء بدل  
الشرط الثاني فاجاب  
بان ايراد شرطين في  
المثال يجوز ان يكون  
للاشارة الى عموم  
الشرط عند

قوله عدم الشرط  
والجزء، الصواب  
بعدم الشرط والجزء،  
متعلقا بقوله لو كلف  
(محمد سعد)

وهو قوله اللفظ الثالث  
والاخر على ما تقدم

بناو على ان الاحوال مخلوقة  
لله تعالى

لان سلم استحالته راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالمشروط  
والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط  
والكل بدون الشرط والجزء لا حقيقة اذ ليس التكليف بالشيء مع التكليف  
مع عدم مقدمته العادية كما في اكثر المقدمات عند الاشارة بحالا عندهم وكذا  
الكلام في قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به في الصورة  
المذكورة ويحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على الاستناد المجازي او على  
حذف المضاف اي وانما ملزوم المحال تكليف الخ الثاني ان قوله لانه يستلزم  
تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه  
الضمير على اخبر الفعلي المحصر اي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف  
بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف  
بالشرط والجزء فالجزء الايجابي من المحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى  
دليل الحكم الثاني ولذا اخره عنهما الثالث المنافع ما توهموا من الاضطراب  
والمنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان يجب الشئ يستلزم الخ ليس الا ان  
التكليف بالشيء يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفي استلزامه ههنا وذلك لانه  
انما نفي ههنا استلزامه القطعى على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال  
ولا يحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن بين ان الحكم بالاستلزام على تقدير  
البداهة وتجويز نقيضه الزاما للقائلين بنظرته مما لا يتناقضان قطعا نعم يرد عليه  
امر ان الاول ان التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال  
ايضا لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع الا ان يقال  
التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين  
يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشيء بشرط عدم مقدمته  
لا بالتكليف به مطلقا اي لا بشرط شئ من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه  
ذلك فافهم الثاني ما قدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف  
ولو كان يدعيها لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخالص انما لان سلم  
ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع  
الذهور عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب  
الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف  
عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما  
التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل  
لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف

قوله مع عدم مقدمته  
الصواب بعدم مقدمته  
(محمد اسعد)

بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديرى وجود المقدمة وعدمها ولاخفا  
 في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به نكطفا بالمحال فتأعدم جواز تركه  
 الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد  
 منه وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعاقبا لخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه  
 انتهى وحاصل هذا الجواب الاخير اننا لانعلم انه اول يجب المقدمة لجواز تركها  
 شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان  
 يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اتى  
 بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم التكليف  
 بالمحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز  
 ان يكون الواجب واسطة في عروض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به  
 الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمه عاصيا لاجل ترك الواجب  
 فقط لاجل تركها ايضا لا واسطة في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة  
 والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين  
 فانه ممنوع نعم بحكم العقل باو وجوب لكنه وجوب عقلى لا شرعى ولذا  
 احتاج هو والمص والشريف المحقق في دفع السؤال المذكور الى الجواب  
 بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الاشارة  
 اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا بالاشارة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه  
 امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل  
 كيفية فلا معنى لا يجابه الا بيجاب سببه الذى هو النظر وهو الذى عبر عنه  
 الشريف بالسبب المستلزم وينجبه عليهم انه اذ لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر  
 فاعنى الاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا  
 ان يقال ان الشارع في الجزء الاول من النظر يكون شارعا في الواجب الاصلى  
 عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يمرض  
 عن دعوى البدهاهة ويتمد بما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع  
 عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فاقول  
 المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة  
 وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة لئلا على  
 انه يفهم منه لفة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه  
 العلة موجودة في مطلق الموقوف و لاجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى  
 وجوب القصد او الجزء الاول ومن الناظرين في المقام من قال مراده

قوله بطريق الاشارة  
 او بطريق الدلالة  
 لا يقال بل بطريق  
 الاقتضاء لان المقدمة  
 لازمة متقدمة والدلالة  
 على اللازم المتقدم  
 اقتضاء عندهم لا نا  
 نقول اللازم المتقدم  
 نفس المقدمة لا وجوبها  
 والكلام فيه بل ربما  
 يدعى ان وجوب  
 المقدمة لازم متأخرا  
 عن وجوب الواجب  
 المقصود بالذات  
 كالمعرفة بخ

الواسطة  
 المستلزم  
 لجزء  
 لجزء

ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بيجاب الواجب كما يوجب السبب المستلزم  
او بيجاب آخر كما يوجب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خير بان ما ذكره انما  
يصح بعد العلم القطعي بيجاب القصد والجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث  
فلو حل عليه كان مصادرة ( قال المصنف رحمة الله تعالى عليه و به يحصل  
المعرفة ) امامه مطروقة على خبران بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه يجمع عليه  
عند اهل الحق ايضا ومعتزلة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجمال  
عليهما باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لا يفيد  
المعرفة مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف  
الاوليان منها ننكر ان افادة النظر عن اصله والثالثة ننكر كفاية النظر بدون  
المعلم قبائبات اصل الحصول يرتد الاوليان وبالحصر المستفاد من التقديم ترتد  
الثالثة على ان يكون قصرا افراديا اى بالنظر وحده لامع شئ آخر كالم يحصل  
المعرفة لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان  
يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب لو انحصر  
الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان يحصل بالالهام او التصفية او التعليم  
وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في المواقف نعم لو حل الكلام على ما يع  
القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لا يغيره ولا مع شئ آخر يحصل المعرفة لا يمكن  
ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة  
الذات والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللاحق برد الطائفتين  
الاوليين ولا يرد على الثانى انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ بناء على  
ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيات  
خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له  
حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الآتية كما حله الشارح  
عليها وذلك بقرينة التفرع الآتى لان انتفاء جنس الاحتجاج الى العلم انما  
يتفرع على الدوام لاعلى الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض  
الاقوات ويحتاج فيه الى العلم ففي الكلام دلائل على ان المدعى ههنا كلنى اى  
كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للعالم كما اختاره الامدى لاجزئى كما اختاره الامام  
لانه قليل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يتدفع ان يقال الحصر ممنوع  
اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب  
وكل ماهو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد  
العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح



اذا الواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقة صح بها كان او فاسدا وخصصه  
 ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسد  
 وان كان مؤديا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علما يقينيا  
 بمعنى الاعتماد الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم قد مروا بالتشكك بعدم احتمال  
 التيقن لاحالا ولامالا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل التيقن ما لا  
 بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا في خروج الجهل المركب عن تعريف  
 اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح فلتناسب تفسير  
 النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا ( قوله اما بطريق جرى العادة )  
 اي الحصول المستمر اما بطريق جرى بانواعه الله تعالى على خلق المعرفة عقيب  
 النظر الصحيح الذي لا يعقبه ضدا لعلم كالنوم والغفلة من غير وجود عنده  
 او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول لانه لا يحتاج  
 الى جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافاً او ندر فعدم الخلق نادر الا بتاتى العادة  
 كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الاتقاء في النار فانه  
 لا يتا في العادة في الاحراق عقيب بل بحقه ولذا كان معجزة وارادوا بالوجود  
 عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضى قدم العالم  
 وذلك زعم الفلاسفة وبالوجود عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه  
 دون بعض بناء على ان تركه فيصح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان ذلك  
 لا يقتضى قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم ( قوله من  
 ان جميع الممكنات مستندة الى الخ ) قيل اي بطريق الاختصار ولا بد من هذا  
 القيد كما هو المذهب والالا يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الاججاب  
 لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق الوجود كما هو  
 عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك انه لانك  
 ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزائه وان صدق الممكن بالمعنى  
 المشهور وعلى صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب  
 لا بالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فلما راد باستنادها اليه تعالى ابتداء  
 ان يكون كل ممكن منها مخلوقه تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة  
 الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختاراً بالنسبة الى الكل اذ لو كان  
 موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لا بشرط شئ فيلزم ان يكون  
 ذلك الحادث قديماً او يجب منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه  
 بواسطة شئ منها وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا

يعنى الجهل المركب  
 التيقن المستند

اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه ووجوب  
 الحصول بعد تعلق الارادة لابننا في الاختيار بل بحقه بناء على انه انما كان واجبا  
 بعد تعلق الارادة لاقبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذ كان  
 استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى  
 الكل فدوام الخلق عقب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله  
 ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب الحكماء  
 الى الثاني وبعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اي توليد النظر  
 العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا لعبد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له  
 في زعمهم لكن النظر صادر منه بالباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر  
 من الفاعل الخ) يعرف لمطلق التوليد والمراد من الصدور وهو الصدور  
 بالايجاب العقلي حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو  
 حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما استدلوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها  
 ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا  
 اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا استناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه  
 على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالباشرة مولد العلم بالنتيجة  
 فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالباشرة في زعمهم  
 الباطل وكما ان قولهم يخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد  
 في افعال العباد كما ذهب اليه كلهم اوفي افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم  
 باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق  
 واعلم انه لما كان الوسطة فعلا موجبا للتولد انحصر واسطة التوليد في السبب  
 المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقفا عليه بمعنى  
 ان لا يمكن وجود الشيء الابعد وجود شيء آخر ولذا جوزوا توارد العلتين  
 المستقتنين على معاول واحد شخصي على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة  
 ليست من مشخصات المعاول في التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب  
 بدون توقف التولد على الوسطة وان خص الوسطة بالموقوف عليه بهذا  
 المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان التوليد من السبب المقذور بالقدرة الحادثة  
 يتمتع ان يقع بالباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفي  
 التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى لاحتاج في فعله الى  
 سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع  
 التوقف على السبب وهذا هو منشأ التزاع الاتي بين الشارح وبين المص والشر يف

على الاستحالة هذا  
 مستلزم وجود  
 كالمادة

المحقق ( قوله والنظر فعل اختياري الخ ) شروع في الاعتراض على وجود  
معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او باللاحظة او بحركة  
الذهن فعل للناظر صادر منه اختيارا فلان من جهة من محقق معنى التوليد  
ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم  
بالصورة الحاصلة عند العقل وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بملافة  
التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شجعا ومثالا  
للمعلوم لاعلى القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه  
لكن الصور سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم  
اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسر به يقول  
الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الغياض او من مقولة الاضافة  
عند من فسر به تتعلق العلم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحاصل المراد ههنا  
واذا لم يكن العلم فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضى ان يكون  
المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد  
من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والامر الحاصل به وان لم يتم  
بفعل التأثير كحركة المفاتيح القائمة بالمفتاح لا بالحرك ولذا لم يندفع بحمل الفعل  
على الفاعل بمعنى القائم بالتأثير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفعل المولد  
حينئذ فقولوه فاعلمهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم المتولد  
لا في التعريف والاخرج نفس التأثيرا وبمعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد  
لا في المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شيء من المتولد من  
التأثير وههنا بحث اما اول فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة  
الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات  
الاربعة من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم  
وفي الحركة تحصيل الحركة لانفهمهما والتحصيل من مقولة الفعل  
واما ثانيا فلان قيد الاختياري مستدرك ههنا ( قوله واما باللزوم العقلي الخ )  
لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا متحقق  
في مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما باللزوم عقلي بل بمجرد  
جريان العادة واما باللزوم العقلي بالتوليد لا بالاعداد واما باللزوم العقلي بالاعداد  
لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلي ههنا  
لزوم العلم للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذاته ووجده الذي  
هو المبدأ الغياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل

عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث آه بل هو يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فذهب الحكماء في التحقيق الآتي بوافق مذهب الاشاعرة في ان كلامنا النظر والعلم مخلوق لله تعالى وبخالفه في ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لاعند الاشاعرة وفي ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لاعند الاشاعرة وبوافق مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك العلم عن النظر وبخالفه في انهما مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للناظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجوده عندهم لاعند المعتزلة ولك ان نقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والامر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا في احدهما بلا واسطة وفي الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينقل احد التأثيرين عن الآخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (قوله وهما مذهب آخر

اختاره الامام الرازي آه) دل توصيف المذهب بالآخر واستناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبني الوجوب من ذاته او عليه تعالى على ان مراده ان كلامنا النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد يفي هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متواتر عنه و اشار بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالاطلوب لاسمحالة فحصل فلو كان لازمه لزم اشتراط المزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام النظر لانه (قوله فان بداهة العقل) دليل الوجوب العقلي ولا ينجم عليه انه اثبات الحكم الكلي ببعض جزئياته وهو استقرار نافذ لا يغيب الية لان المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لاشي من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلي بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت ما محتاج



البها من بياناتها ( قوله وحصل في ذهنه هاتان المقدمات الى آخره ) المتكبرين  
 لا فائدة النظر العلم شبه من جعلتها ان المقدمتين لا يحتاجان معا في الذهن لامتناع  
 الالتفات الى شديتين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين معا كاف للافادة  
 والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما  
 بل هما حاضران معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده  
 عمرو ويكون زيد مرثيا فصدوا وعمرو مرثيا تبعا وبعضهم اورد تلك الشهادة  
 ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبل العمدان ولا يجب حضور العمدان معا  
 بل يكفي حضورهما في الذهن على سبيل التعاقب ولا يخفى فساد اذ الامام غير  
 قائل بالاعداد ( قوله وجب ان يعلم آه ) اورد عليه بان الوجوب العقلي ممنوع لجواز  
 ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعري ودعوى الضرورة غير  
 مسموعة نعم اذا كلن العالم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العالم حادثا  
 في نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العينين عند الآخر لجواز ان يكون  
 حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام انما حكم بالوجوب العقلي  
 ههنا لان الاصغرى دلت على ان الاوسط مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى  
 الكلية على ان جميع ما اندرج في الاوسط مندرج في الاكبر فلو حصل العلم  
 بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة يلزم ان لا تكون  
 احدي المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة بل يكون تخفى تلك الكبرى في العلم  
 كتحقق الكل بدون الجزء، ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله  
 عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان ايها الشكل الاول وعليه اشكالات  
 منها ان الاوسط ان لم يندرج في الاوسط فلا اتاج والاقول الكبرى كافية فلا حاجة  
 الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بان مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر معلوم في  
 الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان الاوسط واما ان يكون الحكم على الشيء بعنوان  
 معلوما بعنوان آخر مجهولا لا يستدل عليه بالاول فلا احتياج الى النتيجة باق  
 وبالجملة القول بجواز التفكك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرئيتين  
 مع العلم بكيفية الاندراج والتفتن لهما ولو بواسطة العكس او وردوا الافتراض  
 بجرى مجرى ان يقال بجوز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو  
 وبكر قائما ولا يجوز عقل قضا فاضح ما ذكره الامام بل هو المنقول عن  
 القاضي ابى بكر الباقلاني واما الخرمين بل قد صرح الامام الغزالي بان  
 هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اي القول بالوجوب المتساوي  
 مذهب بعضهم كما في شرح المقاصد وما ذكرنا يظهر الدفاع ما قبل

قوله لكن يلزم منه  
 وجوب احد العينين  
 عند الآخر الظاهر  
 لكن لا يلزم منه وجوب  
 العلم بالثاني عن العلم  
 بالاول  
 (امام زاده محمد اسعد)

ان مرادهم من الوجوب العادي ولا يلزم من القول بالوجوب العقلي  
ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلي في مثل احتراق الجسم النباتي  
او الحيواني عقيب القائه في النار حتى ينافي ما ذكره حجة الاسلام في تهافتهم من ان  
القول باللزوم العقلي بين احتراق القطن وملافة النار وامثاله انكار لاكثر المجزئات  
كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار نموك عليه اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك  
القول في امثاله للحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم  
مشروط بعدم ظهور المنافع لزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض  
وحينئذ يدفع عنهم لزوم الانكار (قوله وهذا المذهب لا يصح آه) ايراد على  
الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول لزم ان يخلفه ههنا في اصلين  
احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ اليه تعالى  
ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفي تولد العلم  
عن النظر فاسد بل انما يدل على نقيض ما ادعاه ونايهما كونه تعالى قادرا  
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات لانه  
اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر  
الصادر عنه بالاختيار لا بالاجباب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض  
الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح بواسطة الصالحة العائدة للممكنات  
وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الممد الواجب الصدور  
عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد  
والاستعداد كما زعم الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافي في الاصل الثاني فلا يكون  
مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعري فيبين كلاميه تناقض (قوله قال السيد  
الشرىف الى آخره) حاصل كلام السيد الشرىف ان ما اورده المص عليه  
من المخالفة في الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة  
في الاصل الثاني مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا ينافي  
كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل  
الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بترك ما يوجبه كما  
اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري  
بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع  
الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد في  
افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها

بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن  
 لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعلق القدرة بهنا بلا سابقة نظر موجب له بل  
 بسابقة النظر الموجب فلم وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الأشعري  
 من قوله ابتداء نفي اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد  
 والاعداد لانني اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات  
 وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد  
 الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التي لا تجزى وان اراد انه لا يمكن نفي القدرة به  
 الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهو لا يعلم قائلون بان  
 تعال قادر على خالق العلم باخفي النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم  
 العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح في الاصل الاول قطعا فهذا  
 المذهب لا يخالف شيئا من اصول الأشعري بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة  
 هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة  
 التوليد المحذور موقوفا عليها كما لا بد وما الوجوب العقلي بواسطة غير  
 موقوفة عليها غير محذور عند الأشعري والمحققين سواء سمي توليد الاول او رده  
 المص والشريف مبنى على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور  
 كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك ( قوله وان كان الكل واقعا  
 بقدره في آخره ) اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني وقوله كما يقوله المعتزلة  
 الى آخره تأييد لدفع المخالفة كما قال اليربي ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد في  
 افعال العباد بالاتفاق يجهلون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن  
 المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي بها كورودها بالافعال الباشرة  
 وقدرها كما قلنا في الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون  
 الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والتكليف اجاب عنه  
 بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فزاده بالافعال المستلزمة هي  
 الافعال المقدورة والافعال الواجب فعل عن فعل واجب ايضا نفي المقدورية ولذا  
 لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور  
 ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يحل  
 بالنظام ( قوله قلت بحصول كلام الامام الى آخره ) اعتراض على السيد  
 الشريف بانه غير مخالف للأشعري في الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد  
 الابتداء ومحقق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام

لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم معي كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان مع تلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية ما لازم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لا متوقفا على البعض الآخر لان مطابق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هي تعلق الارادة بهما معا بحيث لا يكون احد الفعلين متقدما او متأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما واذالم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدور الفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصلنا بقدره الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقفه على النظر لانه مقذور يصح ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ايجاده بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم في قوله ويكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان الثاني يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولى علة واحدة لازما للآخر للازمان من الآخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول للازمة منه وكان العلول لازما للعلة ومن العلة في كلامه ههنا تحتميق لعدم مخالفتها للاشعري في كلا الاصلين معا وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختبار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فذ فوغ بانه اذالم يكن الفعل المتولد المتوقف على الوسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة و اشار اليه الشريفي والعلامة التفتازاني فما ظنك بالفعل الغير المتوقف على الوسطة و ليس من قبيل ما يوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة فبح تركه عقلا في زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى و او في زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل في ان كلامنا من الوجوبين لا ينافي كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل فاعلم (قوله ومن البين ان الاشعري الى آخره) لما توجه ان يقال بهذا القدر لا يوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بانه لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعنا فلا يمكن ان يحمل على نفي اللزوم مطلقا بل على نفي التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة

قوله فانهما لازمان مع تلك العلة الخ الصواب فان احدهما لازم للآخر بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما (محمد اسعد)



ان ذلك القيد رد التوليد والاعداد المبينين على التوقف الموجب لاحتياج  
الواجب تعالى في افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق  
لامطلاق الازوم فلا اشكال اصلا ( قوله وكيف ينكر احد الى آخره ) ولو قال  
وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان  
اولى اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العليين فقط كما  
لا يخفى ( قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ) والتوقف على  
الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف  
مطلقا مع التزام الازوم مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد  
البياض وكاعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل في معنى  
التوقف والازوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على تقدير اثباته للازوم العقلي بين  
بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك  
ينا في التأثير الابتدائي فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلة الغير  
في التأثير فمدفوع بما قدمنا من جوار ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد  
وايجاد الجسم وايجاد اجزاءه معلولى علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون  
والفساد بناء على انهما آياتان فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة بتمام معا  
في آن واحد عندهم اذ اولا كان ايجاد اللاحقة في آن تالزم مجرد المادة عن الصورة  
في زمان بين هذين الآتين بناء على ان بين كل آتين مفروضين زمانا وبسبب التالى  
الاتات عندهم في ان جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم يرد على الحكماء  
هناك انه ان اجتمع صورتان في آن واحد يلزم اجتماع صورتين المتضادتين  
في ذلك المحل في ذلك الآن والاي لزم مجرد المادة او تالى الآتين لينع زوال السابقة  
في آن وجود اللاحقة في الآن التالى له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان  
الاشعري لا يمكنه انكار الازوم العقلي بين الممكنات والازوم تجوز وجود العرض  
بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء واما لهما وذلك التجوز مع انه  
لا يصدر عن العاقل ضرورة رفع الامان من البراهين فلا يثبت شئ من المطالب  
اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف لقطع بان البياض والسواد  
لا يجتمعان في آن واحد بل في آتين متاليين كما ذهب اليه المنكحون وكنى بهذا  
برهانا على مذهبهم في التالى لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجه يرجع  
الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جمعا ايجاد جوهر شرطا  
لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد العرض

قوله قيل كذا في حطه  
والظاهر وما قيل  
يقربه قوله الآتى  
مدفوع فامله فقط  
من قوله (محمد سعيد)

انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل للاحتياج الفاعل  
ولذا لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شئ  
منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء  
وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء  
ووجود البياض في محل السواد على زوال السواد للاحتياج الفاعل اليه في شئ  
منها وهذا معنى ما قاله الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث التوليد  
والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج في الحقيقة  
راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شأنه وهذا نهاية التحقيق في هذا  
المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سبذكم من  
تحقيق مذهب الفلاسفة ( قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ )  
دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد  
فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف في هذا  
المثل وامثاله قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام  
وسائر الاشاعرة كما لا يخفى ( قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره )  
يعني ان مذهب الفلاسفة مشهورا هو اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد التأثير  
في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل  
العاشم والبعض الاخر الى الطبائع ونحوها هو اسناد التأثير في الكل الى  
الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والالات  
المعمودة عندها وهي التي تحتاج اليها في اعمالنا وبما يكون تلك الشرائط  
والالات مما يتوقف عليه سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها  
بمنزلة تلك الشرائط والالات لم يلزم كونها موقفا عليها لنفس العمل فاستدركه  
بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره فلا يرد انه ان ارد بدكونها بمنزلة الشرائط  
انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه  
للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست  
بشرائط بل بمنزلة بعضها فينا فيه الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج  
شروط قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة في كلام  
الشيخ او همت عدم التوقف فتوجه الاستدراك ( قوله وظاهر كلام الاشعري  
بنفيه ) يعني ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر  
كلام الاشعري بنفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المصنف  
والشريف على الامام بنفي هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه

قوله لا الى الواجب  
تعالى الخ واذالم يجيب  
الواجب تعالى الى  
شئ في شئ في افعاله  
لم يكن في افعاله تعالى  
توليد في شئ من  
المواد فافهم منه

قوله وجوابنا السابق  
بقوله وفيه نظر في  
حاشيته على قوله قال  
السيد ( محمد اسعد )

على اثبات التوقف في البهض في مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فحينئذ لا يحتاج في دفع الابراديه على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الازالة للايجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح في جوابنا السابق لان اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر اوزواله لا يوجب اثباته في الباقى حتى يثبت توقف العلم على النظر و يثبت التوليد الذى ذكره الشرىف بلا مرية بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع ما انتهت الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفي التأثير باو واسطة ليحد المذهبان و يكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشرىف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما انتهت الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشرىف وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول منهم الا فتوة من غير شعور بعنائه نعم مدار حل الباطن على ما ذكره و حل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لاعلى نفي مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا يختار كما يقول به الاشعري وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد السارح ذلك كما بوجهه اشتغاله في هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا ( قوله وقال الامام الى آخره ) غرضه من هذا الكلام امر ان احدهما تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وتاثيرها الاشارة الى مدار الباطن من حل قول الاشعري ابتداء على ما استعمله فيه الامام ( قوله لا مانع الى آخره ) اى لا مانع في كلام الفلاسفة عن حل مرادهم على اسناد التأثير في الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان في كلامهم ما ناعا عن حل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير في البهض الى الواسطة فلا يرد ما قبل ان كلام الامام لا يؤيد ما ذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه

اشعري في التفسير  
الواسطة مدعى  
مدعى كقول الشرىف  
متوقف على الشرىف  
من حيث التفسير

ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض  
 عليهم بانهم مع عدم المنع في اصولهم عن اسناد التأثير في الكل اليه تعالى  
 اسندوا التأثير في البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام  
 غير جازم في ان مرادهم ذلك بل يجوز لجل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون  
 جواز الجمل كناية عن الجمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤل بقدر الامكان  
 ويؤيده ما ذكره الشيخ في الشفاء وبهمنيار في التحصيل ( قوله فلا جرم  
 يكون وجوده الى آخره ) لا يقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات  
 ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة  
 وهو مخالف لاصلهم القايل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر  
 بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابي البركات البغدادي فيبطل  
 قوله من غير شرط لانقول مراده من غير شرط حادث كما في القسم الثاني  
 بقرينة المقابلة فلاننا في اشتراطه بشرط ازل بناء على اصلهم المذكور وعلى  
 هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتي في وجوده ان لا يحتاج الى اجزائه  
 شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول في المعول الاول  
 ولو ادرج ما بعد المعول الاول في القسم الثاني لم يصح قوله وذلك انما ينظم الى  
 آخره بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعنى  
 الحدوث من الذاتي ويقيد الانتظام بكونه في الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب  
 انما ينظم في الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده ( قوله وذلك انما ينظم  
 الى آخره ) اى حدوث امر قبل كل حادث انما ينظم في سلسلة المعدات  
 الغير المتناهية ازلا وبدا بحركة سرمدية دورية لاسمحالة الحركة المستقيمة  
 الغير المتناهية لتناهي الابعاد ( قوله بل في الاعداد ) يرد عليه ان الاستعداد  
 المسمى بالقوة امر موجود عندهم بتفاوت بالقرب والبعد لا كالمكان الذاتي  
 الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تأثير في الاعداد لكان لها تأثير في ذلك  
 الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك  
 الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود في مادة المستمد ويخلق فيها  
 استعداد آخر اقرب من الزائل فاجداد تلك الاستعدادات المتعاقبة في المادة والتأثير  
 فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا يخفى الا بان يكون  
 اضرابا عن لازم التأثير اى لا مدخل لها في الاجداد بل في الاعداد الحاصل  
 بها او بان يحمل على تقرير النبي كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تأثير  
 لها لا في الاجداد ولا في الاعداد ( قوله مبنى على مذهبهم ) اذا الامام غير



قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها في كتبه فدل على ان مراده من قوله  
والحق عندي الى آخره انه الحق عنده في توجيه كلام الفلاسفة لانه الحق  
المتعبد عنده فيكون تأييد الماذكر وقد عرفت ما فيه من الضعف (قوله والسمنية  
تذكرون الى آخره) شروع في مراد المصنف من هذا الكلام رده هذه  
الطوائف اثنتي عشرة على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلقا والثانية في غير  
الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته في الالهيات خاصة بدون العلم قال  
الامام لانزاع في افادته الظن وانما النزاع في افادته اليقين والسمنية بضم السين  
وقتح الميم منسوبة الى سومات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان  
قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى المس كذا في شرح المواقف ولهم  
في هذا الانكار عشر شبهات مذكورة في المفضلات لم يتعرض الشارح لشي  
منها كما تعرض لتمامك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته  
في الهندسيات قطعي لا ينكره عاقل واذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن اداة  
الفرعيين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (قوله اصلا) اي يقولون انه لا يفيد  
اصلا في الالهيات ولا في الهندسيات ولا في غيرهما (قوله سوى المس)  
واظهار انهم ارادوا بالمس ما يعنى المس الظاهري والباطني فان الفرح  
والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا ويداها (قوله ولعلمهم يدعون  
ظن التناسخ) اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة  
النفس عن بدن وعلقها بدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن اتمها  
فيكون العلم به نظر يائنا بتا بالنظر فان افاده النظر فقط ثبت بقيض مدعاهم  
والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن  
وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظري يثبت بالنظر لكن  
الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت بقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون  
الظن في كل ما ليس محسوسا كني افادة النظر اليقين ونفي الطريق  
عن ماعدا المس واثبت كون النفس جوهر او راء الهيكل المحسوس لاعتراضها  
كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا انفصال العرض من محل الى آخر  
وفي هذا الكلام ايما الى القدر فيما اوردوا على جمع ادلة هذه الطائفة بل  
على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم يكون لنظر غير مفيد  
للعلم ان كان نظري باستفاد من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذا لنظر  
قد افاد العلم في الجملة وان كان ضرر رور يايلىم اختلاف اكثر العقلاء  
في البديهي وهو باطل قطعا وانما الجواز اختلاف القليل كالفساد حين

قوله وقد عرفت  
المشار اليه بقوله  
نعم بعد ذلك يرد  
فوق قوله فلا جرم  
كذا سمع (محمد اسعد)

في البداهيات وذلك القدر مما اشار اليه الشريف ( قوله والمهندسون  
 انكروا افادته العلم في الالهيات الى آخره ) المستفاد من شرح المقاصد  
 انهم انكروه في الالهيات والطبيعات ولذا حل ابعاد الاشياء في دليلهم  
 على ما يعم السموات والارض واحوالهما ويدل عليه ما قالوا ان النظر انما  
 يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان منسقة  
 متسقة لا يقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها  
 واما لحل الالهيات على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة  
 الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف  
 على الحكمة الطبيعية ( قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان هو بته ) اي  
 اقربها اتصالا ومناسبة كما في شرح المقاصد او اولها بان يكون معلوما له  
 بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكن الثاني لاجل الاول وعلى التقديرين  
 فتحكمهم بافادته في الهندسيات والحسابيات قريبة واضحة على ان مرادهم  
 من الاشياء غير موضوعي الهندسة والحساب اعني الكيم والعدد من حيث  
 احوالها المبحوث عنها فيهما اما على الثاني فظاهر لانها اولى بان يكونا  
 معلومين بحقيقتهم واحوالهما المذكورة مما عداهما عندهم واما على الاول  
 فلان المراد بالمناسبة هي المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها  
 على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان  
 كالمقدار او منطبقا عليه مشار كاله في الحكم كاعدد لا محسوسا بعيدا كالارض  
 بجملتها والافلاك ولا غير محسوس ولا مشار كاله في الحكم كالجردات والمراد  
 بهوية الانسان الشخص المختص به الذي يعبر كل احد بقوله انا وذلك  
 الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه او جزئه او عرض ضاحا لافيه  
 او جوهر مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان  
 ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكلي ( قوله  
 وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره ) اي ومن حيث انها  
 جوهر او عرض مجرد او مادي يعني انها غير متصورة بكنهها لابتداهة ولا بالنظر  
 وكذا لم يحصل الجزم بانها من اي حقيقة لابتداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف  
 الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء  
 لا يجزي في القلب او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى  
 غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة  
 ولم يتقرر شيء منها سالما عن التقص والمعارضة وليس مراد انها غير

معاومة الوجود ايضا فان وجودها بديهي لاخلاف فيه اصلا كما اشار اليه  
 الشر يف لا يقال لا كلام ههنا يتناق بالتصور وانما الكلام ان النظر لا يفيد  
 التصديق اليقيني فلا وجه للتمسك بالتصور بالكنه لانا نقول زعموا ان الحكم  
 بان حقيقتها كذا فرغ تصورهما بكنهها كما هو دليلهم الاول وما ذكره الشارح  
 دليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم وايس ذلك الزعم مستلزما زعم ان الحكم  
 عليها ما قافرع تصورهما بالكنه وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم واورد  
 على الشر يف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم عندهم والعجب من ذلك  
 ان بعض الافاضل سلم واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل الثاني  
 غير المستدل بالدليل الاول ولم يدرك ان التمسك بعدم التصور بالكنه في الدليل  
 الثاني مستدرك بلا طائل حينئذ (قوله وقد تعارضت الى آخره) معطوفة على  
 قوله وهي غير معاومة عطوف على المعاول اي اذ قد تعارضت في شأنها  
 الادلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه  
 وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه ويتكسف احواله  
 على الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كثير ويزول القليل ويتقرر الامر على  
 شيء وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد اليقين في هذا القسم  
 وقسم بخلافه ولا يفيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان  
 وهي غير معاومة بالضرورة والامساك فيها الخلاف ومانعارضت  
 الادلة والاستدلال على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر الامر في شيء من  
 المذاهب قطعا مع بذل وسعهم في تحقيقتها ولذا فرغ عليه بحجزهم عن  
 معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم امكان  
 معرفة حال الابعد منه بالطريق الاول فلا يرد النقص الآتي من الشارح  
 بحججها في الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبه بالادنى على الاعلى لاقياس  
 فقهى كما اشار اليه الشر يف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات  
 والحسابات فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى  
 مفيد للظن (قوله قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى) لانه ممنوع بوجوده  
 اما ولا فلان عدم معلومية الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع الملمومية  
 لجواز ان يكون معاومة لبعضهم بالنظر وما ذكرتم من كثرة الاختلاف  
 لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار بل غاية  
 ما تستلزمه ان تمييز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه واما ما نيا فلوسلمان  
 ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون الا بعد معاومة

لكونها  
 على الحسبان  
 ان يحمل  
 ثم يعرض  
 بخصوص

وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلماً بسهولة الادراك والبعده لعسره  
 وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد في البصر كما اشار اليه في بعض  
 النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين ايها البصر  
 واما ثانيا فلما قلنا ان القرب يستلزم السهولة فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم  
 بالاسهل عدم العلم بما ليس باسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور  
 مانع ليس في غيره وبيحه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن  
 يستلزمه تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعارضها في اعتقاد المستدل لاني  
 زعم المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثاني انه انما يصح او كان الاقرب  
 بمعنى الاقرب اتصالا بمعنى الاول بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بتدليل  
 اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية  
 متصلة بالانسان ويندفع بانه مبني على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار  
 التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قاطع في دلياهم الظني والحق  
 ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال  
 فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شيء والثاني معلوما في الواجب تعالى ولك

ان تحمل مراد الشارح على هذا ( قوله على ان هذا الدليل الذي هو عبارة عن  
 ان عدم العلم باحوال ماهو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال  
 ماهو ابعده لثبوت آخره ) يعني انه جار في احوال الكيم والعدد لانها ابعده  
 من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف  
 حكم المدعى عندهم ولا يقدح في هذا الجريان ( قوله وقد تعارضت الادلة  
 الى آخره ) لان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لاجزاء من الدليل مع ان  
 جعله جزءا من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكد به لان عدم  
 العلم باحوال الاقرب بمبحث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة  
 من غير سلامة شيء منها عن النوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعده  
 بالاختلاف الاكثرت والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء يزداد  
 الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جملة جزء  
 من الدليل يدفع الجريان قال لم ندر كوجه هذا الكلام فان الخلاف في  
 الهندسيات ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية  
 لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهرا انه ليس في هذه  
 المثابة في كثرة انتهى نعم بيحه على الشارح ما قدمنا ( قوله وذهب  
 الاسماعيلية الى آخره ) فرقة من الشيعة سموها بالباطنية لفرقة بان المنجى باطن



الكتاب دون ظاهره. ولذا سموهم باللاحدة اذ المحدث هو من عدل عن دين الله تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج النظر في الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليهم بان حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لازم الدور والافقد كفي النظر فيه عندهم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم آخر ويتسلسل واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلا دور ولا كفاية وعن الثاني بان النظر الغير الكافي نظير غير المعلم لا ينظر المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى ولو سلم احتياجه ايضا الى معلم آخر فيجوز انتهاء معلمه الى النبي عليه السلام العالم بالوحي فلا تسلسل ( قوله متمسكين بان الاختلاف في معرفة الله) اي في معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اي عمله ان يحصى كما قالوا في قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل آه او تبني على تضييق معنى الابد اي ابد من ان يحصى كثيرا وهذه مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائي وهو ان يقال لو كفي النظر في الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر في معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا المبروم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسألة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع في وجوده تعالى اذ فلسا يجوز العقل ترجيح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هنالك بل انما كثر الخلاف في ان الواجب واحدا ومتعدد وفي انه مجرد عن المادة لا في حيز ولا في جهة او جسم في حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير في مجموع المسائل فسلم لكن ما بال النظر الصحيح في انه لا يفيد العلم بلا معلم في مسألة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة الخلاف واقعة في مسائل الطبيعيات ايضا فاباله انه يفيد العلم في الطبيعيات بلا معلم معصوم دون الالهية ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسألة او يدعون بعض النظر الصحيح لا يكتفي في مسألة الهية كثر فيها الخلاف في مقابلة قول اهل الحق كل نظر صحيح في القطعيات يفيد بلا معلم سواء في الالهيات او في غيرها ويمكن دفع الثاني بان في دليهم هذا مقدمة مطوية هي كون الالهية اصعب العلوم وابعدا عن الحس والطبع بقرينة دليهم الثاني (قوله بان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة) اي سهولة الحصول اذ يكتفي فيها بادنى لظن الى المعلم فلان يحتاجوا اي فوالله لان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم التي لا يكتفي فيها

الا باليقين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم في الالهيات التي هي  
 اصعب العلوم تحصيلها بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم وبالجملة الاسمية  
 رد منكري الاحتياج ويجه على دليلهم هذا انه بعد تسماه انما يدل على  
 الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعصوم فلا يتم التقریب الا انهم  
 زعموا انحصار العالم بالالهيات في اماءهم المعصوم والمعلم مند ( قوله قلت هذا  
 الى آخره ) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج في العلوم الضعيفة الى المعلم  
 انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم الاعلى امتناع الحصول بدونونه فهو جواب  
 عن اكلا الدليلين مع الا عن الثاني فقط كما وهم لان العلاوة الآتية المتعلقة  
 بالاول يابه ومأل الجواب عن الاول على ما في المواقف الى العسر ايضا فان  
 حاصل الجواب الذي ذكره المصنف هنالك اما عن دليلهم الاول فهو ان  
 اختلاف فساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غاية  
 ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهى توجب عسر  
 الحصول لامتناعه واما عن دليلهم الثاني فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان  
 بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فسلم وغير مفيد لطلوبكم وان كان بمعنى  
 الامتناع بدونونه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل  
 الالهية لبعض الناس بلا معلم لا يقال لا دليل في كلامهم ان مطلوبهم امتناع  
 الحصول بل يكفيهم في مقابلة اهل الحق دعوى ان لاشئ من النظر بمفيد  
 له بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سلبية دامة لا ضرورية  
 موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المحجب ان عدم الافادة  
 بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع  
 الافادة بالفعل فلا اشكال ( قوله على ان كثرة الاختلاف الى آخره ) يعنى ان  
 الدليل الاول جار في محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم في الافادة  
 اذ قد كثرت فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربعة مع تخالف حكم المدعى عند  
 المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به  
 وفيه نظر اما اول فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية في دليلهم  
 المذكور بقرينة دليلهم الثاني واما ثانيا فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء  
 كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه في قوة ان يقال ان  
 مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون العلم اما على الاول فلجواز  
 ان يدعوا فيه الظن واما الثاني فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا

الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم اولا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا  
لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا المدفع ما اورد عليهم بان العلم بهذا  
الحكم لو كان بديهيا لم يختلف فيه أكثر اعتقلا وان كان نظريا لزم اثباته بنظر  
مخصوص فيلزم التناقض ( قال المصنف فلا حاجة الى المعلم ) اي المعلم اليهود  
الذي يقول للملاحدة بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفرع ردهم خاصة لان  
ردهم اهم من رد السنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان  
مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيليق ان ينص على بطلانه  
ولك ان يحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق بسباق  
كلام الشارح فيما بعد ولا ينجح عليه ان بعض المصارف كوجود الجنة  
والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون العلم الذي هو صاحب الشرع لان المراد  
نفي الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه واحتياج الى المعلم  
في مثل الجنة والنار ثابت وقائما بين الغير يقين مع ان الكلام في المعارف الالهية  
المتعلقة باذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات  
الدين فانهم ( قوله لان انتم ضرورة الى آخره ) الظاهر انه تمهيل لنفي الاحتياج  
لالتفرع و لزمه لما سبق فانه غير صحيح قطعاً فبريد عليه ان التفرع يدل على ان  
دليله ما سبق من المصنف ولا يصح تعميلا لان بدون العطف لاستلزامه توارد  
المتممين المستقلين على ما اول واحد شخصي ولا يختص الا بان يكون تعميلا للجزء  
السلي من المحصر في الكلام السابق وانما اخره الى هذا المقام ليكون كلام المص  
مع هذا التنبيه او الدليل معارضة لهم بعدم منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد  
عند الاصحاب في الرد عليهم على ما في المواقف وشرحه حيث قالوا والمعتمد  
في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة  
لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقضية  
الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم  
له مؤثر وما يقال من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون  
المعلم فكبارة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل اقول وفي دعوى  
الضرورة في ان كل نظر صحيح مادة وصورة في القطعيات هو وحده يفيد  
اليقين اشارة الى دفع ما اورده المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلي  
لوثبت عندكم يقين فاما بدهة وهو باطل والام يختلف فيه الاعتقاد او بالنظر  
فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه نارة باختبار البدهة  
بناء على جواز اختلاف قوم قليل في البدهية كالتفاد حين في البدهيات ونارة

قوله الا ان يقال  
التصديق الى آخره  
الصواب ترك هذا  
الاستثناء لانه مع ابهامه  
جواز ان يقال  
التصديق بيوم  
الآخرة ليس من  
ضروريات الدين  
لانه بطله بشئ من  
الجملة السابقة  
( محمد احمد )

باختبار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل  
 جزئي لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح  
 في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها  
 بدهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين  
 بان كل نظر صحيح في القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى  
 المصنف الضرورة في نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام  
 الرازي لا الشق الثاني كامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم  
 الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيجتمعا ان يختار في دفع  
 الابراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تبنيها على ذلك الحكم  
 الكلي اليدهى على نحو قول الشر يف هناك العالم ممكن وكل ممكن متأثر  
 ويحتمل ان يختار الشق الثاني ويكون هذا القول دليلا عليه بقى الكلام في ان  
 بدهة افادة هذا النظر الجزئي و امثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون  
 مفيدة للعلم بالحكم الكلي بدهة او كسبا وما ذلك الا من قبيل الاستقراء الناقص  
 الذي لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة  
 توجب فيضان الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له  
 او خاصة له تماما لثلاثة الافراد كما في كل نار حارة لافيا كان جنسا او ما في حكمه  
 مما كان افراده مجانسة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التماسح  
 لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحريك الفك  
 الاعلى كالتماسح وصور الاقضية الكاملة اى معلومة الانتاج لذواتها بدهة  
 او كسبا انواع حقيقية تماما لثلاثة الافراد لاضافية تجانسة الافراد بمشاهدة  
 افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعي بالحكم الكلي بدهة  
 او كسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص (قوله وهيم وان ساء)  
 لا يخفى ان الظاهر منه انه اراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد  
 لم يقع في مقابلتهم لانهم لا يتكرون حصول العلم بالنظر بدون العلم بل يسئلونه  
 ويتكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الآخرة  
 ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول الاشاعرة انه لا يعتبر  
 شرعا ما لم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى  
 بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اما مالا ما ذكره وانت تعلم ان الحكم بانهم  
 لا يتكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكره على سبيل الاحتمال كما  
 يستفاد من الشرح الجديد للنجار يدل هو تأويل نافذ المحصل او على سبيل



ان يكون مذهب بعضهم كما استفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلوا حصول العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من العلم قلنا الى آخره ( قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معالما الى آخره ) والدليل القاطع على هذه الكفاية المتينة الاجماع القطعي المتعمد على كفاية الماخوذ منهما بلا حاجة الى معلم آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيد الى صاحب الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والافيدوقف حصول الجزم بالنجاة على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام اثابت عند الناس بمجربات باهرة فاطنك بغيرهم بدون الخوارق ولو ادعوا لها لامامهم لوجب عليه ان يدعو الخلق الى الحق بانظها رها واللازم منتف بدهاة فكذا المزوم ( قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا ) اي موجودا ( قديما لم يزل ) في الماضي ( ولا يزال ) في الآتي صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما تدفع الاحتمال البعيد الذي هو اطلاق القديم في اللغة على معنى العتيق الذي لا يدري اوله كالبناء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى لما يزال الان يقال هو متعارف في الازلية بان يحمل على سلب القضية المطلقة العامة لاعلى السابطة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف في الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتخصيص على ان ثابت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم واللاستغنى عن قوله ولا خالق سواه وللإشارة الى ما ذكرنا قل ههنا او ينتهي الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهي الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل نقول واعم من ان يكون واحدا ومتعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهي فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهي كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتج بعد هذا الكلام الى نفي الخالق سواه والى نفي المثل والشريك ببرهان التوحيد ( قوله واستدل القوم الى آخره ) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له محدث اي موجود مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بدهاة امتناع زجاج الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبدهاة امتناع تأثير الشيء في نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا مغاير له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم الموجود لا يكون معدوما بدهاة والموجود محصور في القديم والحادث

عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا  
فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية ونقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم  
الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان فثبت  
الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا للعالم صانعا قديما يستداليه الحوادث  
امالبتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود  
بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تنحصر الشقوق في الثلاثة المذكورة  
لجواز ان يكون الموجد معدوما او عينيا او جزأ ولابد لثني كل منهما من دليل  
ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينيا  
باطل بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج في احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال  
كونه كلا مندرج في الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على  
الجزأ والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزئه لزم الدور قطعا  
فالنتجح باحتمال الجزء ايس هذا البرهان بل البرهان الذي سبق ذكره في  
بحث الحدوث فالإيراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر

( قوله اذ لو لم يكن ) اى ذلك الموجد القديم الذى ثبت من قبل ( واجبا بالذات  
لكان ممكنا بالذات ) لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا  
وكما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والامم يكن موجودا فضلا  
عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان  
الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجع او بتأثير مؤثر فيه والاول محال  
بداهة والثاني محال مستلزم التحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لا شئ من  
الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الافتراض الشرطى  
ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث  
واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون منتهى الحوادث  
كما ثبت من قبل غير منتهاهما وكلاهما اجتماع التقيضين فظهر ان الفاء في قوله  
فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور  
الثاني مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ما عليه جمهور المتكلمين  
من ان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا  
على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين  
وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله  
ولو جاوز التأثير في القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم ينا في التأثير  
فيه عندهم ينا في كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان

فانه لا يتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس  
 بشئ لانه تام. بمجرد ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما  
 قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثا والازم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين  
 الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذي لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم  
 ولا يوجد العلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما او لافا احتياج مطلق الممكن  
 الى العلة لاجل امكانه مسلما بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للافراد  
 الممكنة والمتعمه وهى المقدمة التى تحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع  
 بين الفريقين فى ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على  
 ان يكون الممكن منحصرا فى افراده الممكنة لاشملا للمتعمه ايضا ولو سلم الكل  
 فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك بوجوب فساد المسالك لافساد البناء  
 عليه اذ لا بأس فى ان يقال هذا الدليل مبنى على هذا الامر القاسد كما لا يخفى  
 ( قوله ولو جوز التأثير فى القديم ) بان يقال فى دفع ما اورده جمهور المتكلمين لان سلم  
 ان التأثير فى القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير  
 ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وتعمقه  
 ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف  
 وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا  
 فى آن الحدوث وناتيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما  
 يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والالكان وجود الحادث حال البقاء يرجحان  
 الممكن نفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضرورى البطلان بل لا بد من  
 ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا  
 يجوز ان يكون التأثير فى القديم من قبيل التأثير فى الحادث حال البقاء وعلى المعنى  
 الثانى قول البيضاوى فى تفسير قوله تعالى على كل شئ قدير فيه دليل على ان  
 الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدوران يعنى ان مدلول الاية مشروطة  
 صامة قائلة بان كل شئ مقدور اى حاصل بتأثير القدرة مادام شيئا وكما ان الحادث  
 حال حدوثه شئ موجود فكذا حال بقاءه شئ موجود ثم ان المراد لوجوز التأثير فى  
 القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كما كان ممكنا كان حادثا تبدل تلك الكبرى بقولنا وكما  
 كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والالدارا وتسلسل فيثبت كونه واجب الوجود  
 بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو  
 مسلك المحققين من المتكلمين لامسالك الحكماء فى اثبات الواجب لان مسلكهم ليس

بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى الواجب ايضا لا يقال  
 التأثير في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لاختيار ابناء على ما ذكره ومن ان القديم  
 لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور المتكلمين والحكماء فكيف يجوز  
 المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبني على مسلك الامكان المستلزم  
 لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين في اثبات الواجب تعالى شانه لا نقول  
 هذا مبني على ما سيحیی منه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث  
 غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب  
 لا للاختيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان الشامل  
 للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا  
 بالنسبة الى صفاته الذاتية لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل  
 مختار بالنسبة اليها قطعاً يبرهن قاطعة الفعل على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقاً التي  
 لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال في تجوز المتكلمين  
 التأثير في القديم بالمعنى الثاني ولا في بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك  
 الحدوث في اثبات الصانع لا يوجب اختياره في اثبات وجوده ايضا لانهم مطالبان  
 متغابران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد  
 لا يكون تعاقب الحكم على المشتق علمية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل  
 حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان  
 ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى  
 والكبرى بل على ابيات بكل من المسلكين ولم يتعرض بدعوى امتناع العدم لانها  
 لازمة لوجوب الوجود لزوماً يتنا فدليلة دليلها ( قوله ووجوب الوجود عند  
 المتكلمين الخ ) اعلم اولانهم اختلفوا في ان وجوب الوجود عين ذاته وليس بعين  
 ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعري الى انه عين الذات في الكل  
 اي في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه  
 عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي  
 مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن  
 ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوا عنها في الواقع ليلزم ارتفاع التقيضين  
 فتجبه على الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته  
 من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون  
 كل من الوجود والعدم خارجاً عن ماهيته مستفاداً من العلة الخارجية



وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية  
بمعنى ايس في الخارج هو يتان تمايزتان تقوم احدهما بالاشعري بل هوية واحدة  
هي هوية الموجود لا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وانما  
ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على  
الذات فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء  
في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل عرض  
الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه في الذهن  
وهو ايضا محال اذ ايس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضا لها  
في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية  
الموجودة نعم او قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فذهب اليه  
المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكاره الوجود  
الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبينا  
على انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني لا ينكرون وجود  
الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود التعقلي فحمل نظر ظاهر لان  
الوجود في نفس الامر فمحصر في الوجود الخارج والذهني ايس له قسم  
آخر يسمى بالوجود العقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني  
من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج كما لا يخفى  
ثم القاثلون بزيادة الوجود في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي  
موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين  
الى الاول ولا يتجه عليهم انه ان كان موجودا بوجود آخر زائد عليه نزل الكلام  
اليه وبسلسل الموجودات المترتبة الغير المتناهية والالكان كل وجود واجب بالذات  
لان لهم ان يحثاروا الثاني ويقولوا بوجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور  
لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى القاعل  
غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء  
امان ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتر الى وجود آخر يقوم به  
فيكون المجهول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به  
ولكن يتجه عليهم ان الموجود الخارج لا يعرض للمعدم في الخارج بدهاة  
فيلزم عروضة الماهية في الخارج وهو باطل لما عرفت ولذا ذهب الفارابي وان  
سينا و سائر الحققة من الحكماء والمتكلمين القاثلين بالوجود الذهني الى  
الثاني ولا يعرض الماهية الا في الذهن فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق كالوجود

الذهني فعلى هذا يتجه على الاشعري بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصداق عليه أحدهما عين ماصداق عليه الآخر لجواز صدق عدم امتياز ان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محجولا عليه مواطاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا نعم من الاشعري ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة به لامتناع عليه الشيء لنفسه ولادلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضميرين عائدان الى الذات من حيث هي هي كإهية مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق عليه الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بدهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود بما قبل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غنى عن البيان فدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب ووجوده المستغنى عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول له عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحري اشارة الى دفع ما توهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد

قوله وايضا لم يكن الخ فيه انه يجوز الشك لعدم العلم بالاتحاد لعدم الاتحاد فافهم

الوجود قائماً بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائراً فراده قائمة بالغير ومعنى  
القيام بذاته ان لا يكون مختصاً بالغير اختصاص الناعت بالنعوت وحاصله عند  
التكلمين ان لا يحتاج الى محل بقومه لالى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء  
القائمين بالهوى والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها  
بمعنى استغنائها عن الموضوع الذى هو محل المرض خاصة واذا كان الفرد  
الخاص قائماً بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون مترتفاً عن غيره قطعاً فوله غير  
مترتف عن غيره تصریح بما علم ضمناً للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مختلف  
لبوائق في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواق قائمة بالغير وانيهما  
ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير مترتف عن الغير والبواق امور اعتبارية مترتفة  
من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الأثار الخارجية  
لامعنى الكون في الاعيان كما سيحى وما قبل قوله قائماً بذاته احتراز عن حصص  
الوجود كما ان قوله غير مترتف عن غيره احتراز عن افراد الحقيقة فبینه انه ان  
حل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقي للوجود بهذا المعنى  
عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراد الحقيقة في الممكنات  
هى الحصص من الكون اعنى الاكون المخصوصة القائمة بها فخرج الكل بالقييد  
الاول وان حله على معنى الكون فمع انه خلاف ما برأضيه الشارح ايس في الواجب  
حصصه منه عند الشارح والالم يكن النزاع بين الحكماء والتكلمين معنوا بالان مراد  
الحكماء ان يكون الذات عين معروف الحصص ومراد المتكلمين زيادة تلك  
الحصص فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون  
في الاعيان افراد حقيقة وراه الحصص منه في الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما  
ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفي حاشية البحر يد  
جعل النزاع بين الفريقين معنوا مع اندفاع جميع ما اورده وذلك لا يتيسر  
الابان لا يكون في الواجب حصص من الكون في الواقع وان افراد الحقيقة  
في الممكنات هى تلك الحصص لامور اخر وراهها وبديل على ذلك ما ذكره  
في حاشية البحر يد كما سنقله ( قوله وتفصيل ذلك ان العقل يتترع من الماهيات  
الموجودة) اى الماهيات التى يترتب عليها الأثار الخارجية في بادى النظر اى  
قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود  
قد يكون نظرياً فلا يتترع عنه الوجود في بادى النظر على ان المراد من  
الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود بدهاة او كسباً لا يمكن النزاع

قوله والالم يكن الخ  
لم يصح نزاع الحكماء  
في زيادة الحصص وان  
لم يوجد هناك فرد  
آخر وراه الحصص  
عارض للذات  
ومعروض للحصص  
معد

في الماهيات المجهولة الوجود اذا المراد ان العقل يضرب من التخيل  
 يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود و يصفها به بان يقول تلك الماهية  
 موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المتترع في بادي النظر زائدا في الكل  
 ولذا قال ( امر مشترك الجميع فيه وبه ) اي بثبوت ذلك الامر المشترك ( تماز )  
 تلك الموجودات ( عن المعدومات ) التي لم يثبت ذلك الامر لها ( وهو ) اي  
 ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات ( الوجود المطلق ) بمعنى الكون  
 في الاعيان المشترك في بادي النظر ( وانما يخصص في الممكنات ) اي انما يكون  
 فردا لخاصيتها ( بالاضافة الى الماهيات التي يتترع ) ذلك الوجود المطلق ( منها )  
 كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الهيئة (   
 اي بحيث يتترع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة  
 بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة ( مستند الى وجود خاص )  
 بمعنى مبدأ الآثار ( يكون مخصصه ) اي كونه فردا لخاصة تماز اعن جميع ماعداه  
 من افراد الوجود المطلق ( بسبب الاضافة الى غيره ) اي بالتجرد عن الاضافة  
 ( وهو الوجود الحق الواجب لذاته ) وحاصل كلامه ان العقل في بادي النظر  
 يتترع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الاعيان وزعم ان للكل حصة  
 منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه في الواقع فان ذاته  
 تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى  
 مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون في الاعيان ولك ان يحمل مراده  
 من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشتركة في الواقع بين الكل  
 لاقى مجرد بادي النظر فافهم وفي هذا التفصيل اشارة الى امور الاول ان الوجود  
 المطلق مفهوم انتراعي ومعقول ثان كما ذهب اليه المحققون لانه قول اول كما زعمه  
 اكثر المتكلمين الثاني ان الوجود المطلق مشترك معنوي يخصص بالاضافات  
 لامشترك لفظي كما زعمه الاشعري الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود  
 الواجب بعوارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض  
 الاضافات المخصوصة لابعوارض الاضافات المخصوصة في الكل كما زعمه الامام  
 الرازي واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لايختلف  
 مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل  
 ولا يخصص الابعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يخصص افراده  
 الابعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لايختلف مقتضاها فاما ان يقتضي

( العروض )

في امرادها



العروض أو اللاعرض أو لايقضي شيأ منهما أو الثالث محال والاحتياج الواجب  
 في وجوده الى امر منفصل وكذا الثاني محال والالكان وجود الممكنات غير  
 عارض فتبين الاول فيكون زائدا في الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات  
 الخاصة حصص مختلفة وحقائق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون  
 متمثلة متفئة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن  
 والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكوّناتها حصة انما هو بمجرد عارض  
 الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبيض هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا  
 السراج وذلك السراج وليس كذلك والانصاف ان ما ذكره من الاختلاف  
 بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ويحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض  
 ومثل وجود الفارو وغير الفارو وامافي وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو  
 فلا كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطابق كما يشكك  
 بين افراده فيكون عرضيا لافراده بناء على ان لا تشكيك في الذات والذاتيات واذا  
 كان عرضيا عامها لكل تلك الافراد المتباينة الاثار مختلفة الحقائق لكن المحصر في  
 قول الشارح وانما يختصص في الممكنات بالاضافة أي بدل على ان وجود الممكنات  
 متمثلة متفئة الحقيقة فلا حتمل للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض  
 عنده كما قال شارح المقاصد فاما ان يقول فيجبئذ يلزم ان يكون الوجود المطابق  
 طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التي هي وجودات الممكنات مع ان شموله لواجب  
 المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود  
 المطابق الشامل لكل مفسر بمبدأ الأثار الخارجية وهو الكلّي المشكك بين  
 وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الاعيان فانه  
 غير مشترك بين الكل في التحقيق وان كان مشتركا في باي النظر اذ لا حصة  
 منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات  
 نعم يجبه عليه وعلى شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب  
 عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متمثلين متفئين في الحقيقة النوعية الرابع  
 ان لا نزاع لاحد في كون الوجود المطابق زائدا في الكل الخامس ان بيان استناد  
 وجود الممكنات الى ذلك الوجود الخاص المختص بالجمرد عن الاضافة تنصير بما  
 انه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورية فلا توهم  
 ان مجرد كونه وجودا لا يقضي كونه موجودا في الخارج فان وجودات الممكنات  
 امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا

العرضي الاحتياج

على ان التخصيص بسلب الاضافة الى الغير يقتضى كونه موجودا خارجيا قائما  
 بذاته كما لا يخفى على اولى النهى فافهم هذا المقام ( قوله والبرهان يدل الخ )  
 لا يخفى ان الظاهر ان قول والبرهان يدل على ان مخصصه في الواجب اى كونه  
 فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته لانه قصد الاشارة الى  
 ذلك البرهان الذى ذكره في كتبه من ان كل ما يغير الشئ بالمهية فثبوته له  
 يحتاج الى علة تجعل له ثباته بدهة فكل موجود بوجود زائد عليه كما لمكنات فلا بد له  
 من علة تجعل الوجود الزائده وتلك العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب  
 غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة بدهة فلو كانت ذاته  
 مفيد الوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما سيثير اليه هذا ومن  
 توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض  
 عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الهيئة مستندا  
 الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه  
 لاعلى استناده الى الاول بخصوصه واعترضه وارد على نفسه لاعلى الشارح  
 ( قوله مستند الى وجوده ) اى الى وجود خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذى  
 هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون في الاعيان ولفظ الوجود  
 حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص  
 واردة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس  
 لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرفة من غير ان يتصف  
 بفرد من افراد الكون في الواقع ( قوله فان قلت ان اريد الى آخره ) منشأ هذا  
 السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان مع توهم  
 انه يجب ان يحمل الوجود في محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه  
 الحقيقى ولذا تعرض في الشق الثانى بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول  
 بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى فان حاصل السؤال  
 اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا  
 لانه اما ان يراد بالوجود الذى ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود  
 المطابق المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح  
 بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصته منه عين  
 ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئاً منهما ليس عين الواجب  
 ولا عين شئ من الموجودات لانهما معنيان مصدران قائمان بالغير ومن  
 الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته

وهذا البرهان المستند الى  
 وجوده الخارجى

مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للمكانات كما في شرح  
المواقف وان ار يد الثاني فالقول بكون النزاع بين الفريقين معنو يا باطل لان  
مراد المتكلمين زيادة المخصص من ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المشترك  
في الكل فيكون النزاع افضيا وانما حدثنا مراده في الشق الاول على اعم من  
المخصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المخصص  
بسبب الاضافة الى الغير فالاقصا ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض  
قصور ( قوله قلت المراد الى آخره ) جواب باختبار شق ثالث يعنى لانه ان  
الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطلق الكون سواء  
في الاعيان او في الازنهان بناء على القول بالوجود الذهني لامعنى آخر لكنهم  
لم يريدوا في قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى آخر  
مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ  
هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى  
المصدرى و ارادة مبدأ انتزاعه شايع فيما بينهم كما في قولهم صفات الله تعالى  
عين الذات اذ المراد الآثار التي ترتب على صفة العلم فيها مثلا ترتب في الواجب  
تعالى على الذات لاعلى صفة زائدة عليه كما فيها فكذا مرادهم ههنا الآثار التي  
ترتب على صفة الوجود فيها ترتب في الواجب على الذات لاعلى صفة زائدة  
عليه كما فيها فعنى قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات  
الواجب ولا شك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطأة  
وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد  
خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال في حاشية التجريد  
بمد ما نقل اقوال الحكماء اقول فنلخص مما نقلناه وما تركناه من تصر بحاشية  
وتلو بحاشية ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القائم بذاته المعرى  
في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص  
بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الجملة في جميع صفاته هو بته  
البسيطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض  
لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لولا حظه  
العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الخبيثة لبذاته بخلاف الاول  
فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود مقام به الوجود لم يكن  
نفس الوجود موجودا لاستحالة قياس الشيء بنفسه حقيقة والا لكان

تابعاً ومتبوعاً لنفسه وهذا فاسد بل يكون موجوداً بسبب عروض حصة  
 من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرقا وان كان معناه ماهو  
 اعم من ان يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق  
 بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم  
 من ان يكون قيا ما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالوصف او على طريق قيام  
 ذات الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على  
 هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه  
 مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر  
 وابو علي في تعليقيهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه  
 يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضاء او باقتضاء غيره ثم  
 ذكر هناك وفي مواضع اخرى من تلك الحاشية لتحقيق هذا المقام وحاصله ان  
 صدق الحمل قد يكون بسبب انصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول في الواقع  
 كما في قولنا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضي على الشمس بسبب انصافها  
 بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا  
 الضوء مضي فان مضي بذاته لا بسبب انصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول  
 الموضوع بل الضوء الذي تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين  
 ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن في الاعيان  
 فصدق الموجود عليه بسبب انصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من  
 الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي هي واذا قلنا الواجب موجود بذلك  
 المعنى فليس صدقه بسبب انصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون  
 للبرهان المشار اليه بل بخصوصية الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي  
 تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومنتزع منها كما في الضوء مضي بخلاف قولنا  
 الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصة من الكون  
 ذاته على ذات الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب  
 ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق في الواقع على  
 ذات الواجب وعلى الاكوان الخصوصية القائمة بالممكنات وكذا المراد في قواهم  
 صفات الله تعالى عين ذاته والافكيك يقول عاقل بكون الامور المتغيرة  
 مفهوما وماهية عين ذات شيء وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور  
 مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المخالفة



في الواقع فقد انضح امور الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان  
 يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجود او عدم اضرورة انه مهم او جدهذا  
 المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما في المعدومات  
 لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا  
 زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا مجرد الذات  
 فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذي هو مبدأ الآثار  
 الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والتكلمون يقولون ان ذلك  
 المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين  
 معنويا الثاني ان المراد ما صدق عليه الوجود لانفس مفهوم الوجود المطلق  
 الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد  
 ما وردوا من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته  
 تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد والملازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود  
 بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل التشكيك ولا يلزم  
 من بدهية العرض العام بدهية حقايق الافراد المتدرجة فيه الثالث الوجود  
 المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراده الحقيقية التي هي  
 الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات  
 اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان لامور اخر وراء  
 تلك الحصص في 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 ثلاثة  
 امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصه من الكون الخارجي  
 عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته  
 وحصه من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود  
 زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في الواقف وشرحه مع ان  
 فيه ما فيه 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 وايضا على تقدير تحقق حصه من  
 الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصه نعم للوجود  
 معنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكو ان الخارجية العارضة  
 للممكنات كهذا المبدأ وذات المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع

لما قال اهل المعقول كل كلى نوع لما تحته من الحمص لكنه لا ينافي كونه عرضا عاما  
 بالنسبة الى معروضات تلك الحمص كما ان الماشى نوع بالنسبة الى هذا الماشى  
 وذلك الماشى وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحمص  
 كزيد وذلك الفرس لا يقال فقد ثبت لولا واجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ  
 وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة  
 تلك الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لاشبهة في ان مرادهم  
 زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة محمولة عليه  
 مواطاة على انه لاشك في ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار  
 وحصص المبدأ لا يصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار  
 وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحمص  
 متأخرة عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشى والحمص منه ليست بماشية  
 وانما الماشى معروضات هذه المفهومات فافهم الرابع ان الوجود المطلق انما  
 ينتزع عما يتصف به في بادى النظر وذلك المتصف هو الماهية لاحصة  
 من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه في الواجب منتزع عن الماهية بلا واسطة  
 شئ آخر وفي الممكنات بواسطة عروض الحمص من الكون الخارجى اعنى  
 بواسطة الاكوان المخصوصة المعارضة لها فن توهم انه في الممكنات منتزع  
 عن نفس تلك الحمص اعترض عليه ان هذا الكلام مناف لما سبق منه حيث جعله  
 منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع  
 لا يجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات  
 الخامس ان حاصل معنى قولنا الشئ موجود في الخارج بمعنى كائن في الاعيان  
 هو انه بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل اولا  
 وحاصله ان فيه مبدأ الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون  
 له ماهية كلية بل هوية بسبب تعين بذاتها كما قالوا في حقيقة الواجب  
 اووصفا زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة معينة  
 وذلك التعين والشخص عين الوجود الخاص عند تحقيق الشارح في تلك  
 الحاشية فيكون وجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل  
 ويكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بها  
 وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص في الاعيان فيكون حصة من الوجود  
 المطلق بمعنى الكون في الاعيان وليست بعارضة للماهيات في الخارج لما سبق بل

قوله لما قال اهل المعقول كل كلى الى آخره اذ كل  
 من الناطق والضحك  
 والحيوان والماشى  
 مقول على كثيرين  
 متفقين بالحقيقة في  
 جواب ماهو بالقياس  
 الى حصصه الا انها  
 افراد اعتبارية اذ ليس  
 الفرق بين الحمص  
 والماهية بالاعتبار  
 ملاحظة التمييز  
 خارج وعنده  
 (محمد اسعد)

قوله وحصص المبدأ  
 لا يصدق عليها الى  
 آخره فيه ان المبدأ لما  
 كان نوعا بالنسبة الى  
 تلك الحمص لم يصدق  
 عليها (محمد اسعد)  
 قوله وتلك الحمص  
 متأخرة الى آخره فيه  
 ان تلك الحمص  
 حصص من مبدأ الآثار  
 بمعنى سبب الآثار  
 المتقدم على صدور  
 الآثار فتكون متقدمة  
 على صدورها وكيف  
 لا وتقدم ماهية الشئ ٦

في الذهن فقط لكونها من العقولات الثانية كالوجود المطاق ولا يقدح فيه كون بعض افرادهما موجودا خارجيا لانه يتصف بهما في وجوده الذهني فقط كفهوم الجزئي و اشار بقوله في الحاشية بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع ما يحتاج في الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في الذهن فقط لزم ان لا يكون الوجود الخارجى الذى لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض عرض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود وتلك الحاشية نائمة للوجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الحاشية في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثانى في الخارج وهو باطل وفي الذهن فيمورد المحذور ولا محاصل الا بما اختاره في كتبه من كون الجمول نفس الماهية كانهب اليه الاشراقية لا وجودها كاذب اليه جمهور المشايبة فآثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا او موجودا ففى لاحظه العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ما نقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الوجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو بجمول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فراده من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية للمجمولة ان حمل على اثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجى ان حل على الاثر بالواسطة فن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجمولة بل الجمول وجودها فمقد عقل عما ذكرنا (قوله وهو في الواجب ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحريك التحريك بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته بمبدأه (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفيقين معنوي بحريز ان مراد الحكماء طائفة ومن المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا الفهوم المشترك البديهي وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك الفهوم لا يكن الابدأ الا انار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا متبعا منها فارود

٦ مع تأخر حصصها  
غير متصور  
(محمد اسعد)

قوله وهذا كما ان  
مفهوم الماشى  
والحصص منه الى  
آخره مغالطة محضه  
بوضع الوصف  
الخارجى موضع الماهية  
اذ الكلام في صدق  
ماهية الماشى على  
حصصها ولاحقا  
فيه (محمد اسعد)

الذات  
الذات  
والاصحاح  
الذات

هذا السائل بأنه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن علمتها ومنشأها كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لآثارها الذي هو وجودها الخاص المعول فتكون موجودة ومبدأ الانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا فلم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهر ان منشأ السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجوه عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته بما كان مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القاب ومتضمنة لمعنى النقص الرجوع الى منع الملازمة القائلة بأنه كما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطابق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر ( قوله قلت القائلون بالعينية ) اي بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولابانه لولم يكن بين الفريقين نزاع معنوي لما استدلل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التي كانت علة ومبدأ لآثر وجودها اما ان لا تكون موجودة بوجوه عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجودة ومبدأ الاثر معدومة في مرتبة الوجود والافادة وهو باطل بداهة والا لا نسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجوه عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجوه زائد فننقل الكلام الى ذلك الوجود الذي هو شرط الوجود والافادة فان كان عين الوجود المعول لزم الدور



وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على  
بعض او ينتهي الى وجود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن  
لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتمدد وجود شيء واحد وهو يدعي  
البطلان و اشار في ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة المنووعة بان كون  
الذات بذاته مبدءا لا نزاع الوجود المطابق عنه لا يصح على هذا المذهب اى  
بان يكون الذات علة للوجود في الواقع والالكانت علة له في الواقع وكلما كانت علة له  
في الواقع يلزم احد المقاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدءا للانتراع  
لا يصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية و ليس هناك  
طريق ثالث صحيح للبداية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كما كان مراد  
القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدء الانتراع كان النزاع  
بين الفريقين معنويا و باو في هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق  
و بعد ذلك بظهور ان معنى قوله بذاته في قوله وهو في الواجب ذاته بذاته ان ذاته  
تعالى مبدءا لذلك الانتراع بذاته لا بواسطة وجود ذاتا صلا لا مكتسبا من الغير  
ولا مالا للذات و بهذا البيان اندفع ما محيروا في تطبيق هذا الجواب للسؤال  
واندفع ما اورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين  
لا مثبت للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل في دفعه ان المراد من الجواب  
ان الانتراع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدءا  
للانتراع و المراد ذلك ففقد انتراع الوجود المطابق في الكل ليس الا بواسطة  
العلية و مبدئية الآثار و لو عند القائلين بالعينية و منهم من اجاب عنه بان المراد  
من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدءا للانتراع لانتراعه المستدلون على  
بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لو كان الذات من حيث  
هي هي علة للوجود يلزم كون الموجود معدوما وانت خبير بان عدم انتراع  
الخصم لا يكون دليلا على عدم انتراع اهل المذهب نعم برد على الشارح ان ما ذكره  
انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدءا للانتراع في الواقع لانه لا يكون كذلك عند  
اهل المذهب و ان كان باطلا في نفسه و النزاع المعنوي يدور على الثاني  
لا على الاول و لا يختص الا بان يكون الجواب مبنيا على بحر بر البحر بر بان المراد  
ان يكون الذات بذاته مبدءا للانتراع في الواقع لا مبدءا ولو في الزعم (قوله  
بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد) الاول ان يقول بان مفيد الوجود موجود  
في مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين لوجهين الاول ان ما ذكره  
بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين من كون الوجود

موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا اعتباريا ووصفا  
 ذهنيا ولا يشمله في الظاهر الثاني ان اليجاد متبادر في الفعل الاختياري لافي  
 الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود لان مرادهم من اليجاد  
 ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد للغير او لنفس المفيد ولذا  
 اورد الامام على هذا الحكم انه بديهى في افادة الوجود للغير وممنوع في افادة  
 الوجود لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان تكون المساهية من حيث هى هى  
 علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كما للمساهية الممكنة التى  
 هى علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود و كالذاتيات  
 التى هى علل مقومة للمساهية و كالمساهية بالنسبة الى لوازمها فان الكل  
 علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود و اجاب عنه المحقق الطوسى  
 و ارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجودا بدها و قياس الفاعل على  
 القابل فاسد مع الفارق لان القابل لا بد ان يلاحظ حاليا عن الوجود لتلازم  
 حصول الحاصل و الفاعل لا بد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا  
 قياسه على الذاتيات بالنسبة الى الماهية و الماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب  
 تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلى لان تقومها بالذاتيات و اتصافها  
 بلوازمها انما هو بحسب العقل و اذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا  
 كذلك لما سيجئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا في شرح  
 المقاصد و لقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود في الخارج انما يصح اذا كان  
 الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين و اما اذا كان وصفا اعتباريا  
 زائدا و مبدءا لانتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى الذات  
 و في الممكن اثر الفاعل فلا اذا الوجود على هذا يكون معلولا تانيا عارضا في العقل  
 فقط و الجواب ان معنى افادة الوجود الخارجى جعل المتصف به موجودا  
 خارجيا اى جعل الماهية بحيث لولا حظها العقل لانتزع منها كونها في الاعيان  
 فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج و لزم  
 تقدمها على نفسها بالوجود الخارجى للدهاة المذكورة و تلخيص الكلام  
 ان ذلك الوصف الاعتبارى ان لم يكن موجودا في نفس الامر كان الوجود  
 عين الذات و الا فلا بد له من علة موجودة في نفس الامر للدهاة فان  
 كان وجود تلك العلة عين الوجود المعلول لزم الدور و الا لزم التسلسل  
 و تعدد وجود شئ واحد و الكل محال و بهذا اندفع ما اورده العلامة  
 التفتازانى في شرح المقاصد و ظهر فساد ما قاله بعض الازكياء و نقله

بعض المثبتين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة  
 لوجوده يلزمهم القول بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر  
 المتكلمين موجود في الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتبار  
 زائد في الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج ( قوله يتكف كثير  
 من التبع ) ههنا وفي كون الصفات عين الذات وقد اشترنا الى بعض ما ههنا  
 والى وجه انكشافها وبقى بعد ابحاث اخر وانما اطبنا الكلام في هذا المقام لانه  
 معركة عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يدفع الوهام ولا يتضح  
 مراده الا بسط الكلام ( قال المصنف ولا خالق سواه ) عطف على خبر ان  
 فالمنى اجمعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لخالق سواه  
 ومتصف بصفات الكمال منزّه عن سمات النقص ثم الخالق المنفى اعم من ان  
 يكون خافقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة كما ان فيه  
 رد المشهور والمكالماء من كون العقول خائفة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية  
 واعراضها وان لم يراضه الشارح بل المشركين والطبيعيين ولداعم الشارح  
 المخاوف من الجوهر والعرض ( قوله للدلالة النقلية ) التي هي العمدة والعقاية  
 لا تعتمد بها الا بعد تأييدها بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان  
 الشيء المستغرق بمعنى الوجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهر ا  
 كان او عرضا واستثناء الواجب منه عقلا لا يتا في كونه قطعا في الباقي كما يقرر  
 في الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يجبر عند موجودا كان او معدوما فيثبت منه  
 الواجب والمتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى  
 الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكذا من استفراقية فالآية الثانية نافية لمذهب  
 الاستاذ فافهم ( قوله قال امام الحرمين لى آخره ) بيان لدعى المصنف من  
 كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للدعى بالاجماع كما قيل وفيه ما فيه ( قوله من غير  
 فرق لى آخره ) بان ما يتعلق به قدرة العبد ليس مخلوقا له تعالى بل للعبد بل جعلوا  
 الكل مخلوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المتبدعون  
 في الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما يميل اليه نفرسهم من الحكم بعقولهم وترك  
 التصور ففي هذا التبيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما  
 قيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسببها عن العبد بالكتابة او  
 باثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا او استقلالا فهو حل الكلام على ما يدل  
 عليه وان كان البحث المذكور حادنا بعد السلف في الواقع ( قوله وقال حجة الاسلام

الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة  
 حركات الجمادات لا تعلق بها قدرتها لايجاد ولا كسبا وبقيد المحض احتراز  
 عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعري على ما تعرف  
 بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبوراً في جميع افعاله الصادرة عنه بحيث  
 تصدر عنه ماشاء وجوده او عدمه اولم يشأ شيئاً منها لم يكن فرق بين حركة  
 اليد المرتمش اضطراراً وبين حركة يده اختياراً ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط  
 منها وذلك باطل بدهة ان البدهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود  
 مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة  
 الاضطرارية والسقوط غير مقارنتة لهما لكانتها غير قاضية بان المقارنة لقدرة  
 العبد تحصل بتأثيرها استقلالاً او اشتراكاً فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة  
 استقلالاً او اشتراكاً كما احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالاً  
 ولذا قال وبطل كون العبد خائفاً لافعاله الاختيارية وجب ان يعتقد الى آخره  
 اى وجب الافتصاد في الاعتقاد بين طرفي الافراط الذي هو مذهب المعتزلة  
 والتفريط الذي هو مذهب الجبرية على ما في شرح المقاصد واعلم ان الصفة التي  
 بها يمكن الحيوان من مزاوله افعال شاقة تسمى قوة ويقابلها الضعف فتلك  
 القوة ان كانت مقارنتة للقصد والشهور تسمى قدرة مطلقاً عند بعضهم وبشرط  
 ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لاعلى نهج واحد عند البعض الآخر فاذا حصل  
 القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بحجة  
 الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحاً والافالقدرة لا بد وان يكون من شانها  
 التأثير والحجة بمعنى الامكان ليس من شانها التأثير فالمراد بمبدأ تلك الحجة ثم القدرة  
 المقارنة للعقل تسمى استطاعة عند الاشعري ولما كانت الاعراض متجددة  
 بتجدد الامثال عنده فذهب ههنا ان الله تعالى يخاق في العبد وقت الفعل قدرة  
 وقوة من شانها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل  
 بتأثير قدرته وان لا يوجد ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير  
 قدرة الله تعالى استقلالاً مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد  
 شخصي قطعاً وكذا مذهب القاضي ابي بكر الذي هو مذهب الما تريدية بعينه  
 الا ان في قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بآرادته الجزئية كما في اطعم اليتيم  
 بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضي بناء على ان الارادة الجزئية التي هي  
 عبارة عن تعلق الارادة الكلية بمحائب معين من الفعل والترك صادرة من العبد



اختيارا وليست بخالفة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل  
 من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسط  
 بين الوجود والمعدم كالمذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح فلا يلزم ان يكون  
 العبد موجودا وحافا لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة  
 الجزئية تسبب ناهض على لتأثير قدرة الله عند القاضي والمأثرية بخلاف ذلك عند  
 الاشعري فان الارادة الجزئية وان كانت سببا على تأثير القدرة القديمة الا انها  
 من الموجودات الخارجية المخالفة لله تعالى عنده فليس في قدرة المبدأ تأثير في اصل  
 الفعل ولا في وصفه عنده ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار  
 السببية العادية في تأثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل الموصوف  
 بالطاعة او المعصية حاصل بالقدرة القديمة وحدها على مذهب الاشعري  
 وجمعوا القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة  
 في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري لاي معنى ان الله تعالى  
 يوجد الفعل اولاً ثم يجعله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته  
 الى فعل مرضي عند الله تعالى او غير مرضي فبديه يخاف الله تعالى ذلك الفعل  
 مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية قال في المواقف ما حاصله ان  
 المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد  
 فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع القدرتين  
 على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ اوعلى ان يكون القدرة  
 القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي اوعلى  
 ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل ايجابا  
 لاختيارا وهو مذهب الحكماء في المشهور وروي عن تمام الحرمين اذا تقرر  
 هذا فالظاهر ان الشارح جعل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المقابل  
 لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الباطن لا سببية او الاستعانة في قوله بقدرة  
 العبد على وجه آخر من التعلق بل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لاعلى  
 مذهب الاشعري لما شرتا من مدخلية قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل  
 بالنسبة العادية على مذهب الاشعري ايضا ثم على هذا يتجه على حجة الاسلام  
 ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري التامين باطل مذهب القاضي ودونه  
 خراط القتاد وان امكن ابطال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العبادة لالي  
 بحج القادر القديم كما هو كما تعرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام

قوله وفي تأثيرها يعني  
 ان القدرة القديمة  
 تجعل القدرة الحادثة  
 مؤثرة في الفعل فيكون  
 تأثير الحادثة واجبا  
 ضروريا وبهذا يندفع  
 ان القدرة القديمة  
 مؤثرة في القدرة الحادثة  
 على جميع المذاهب  
 فلا يصح المقابلة بين  
 مذهب الحكماء وسائر  
 المذاهب سلب

حجة الاسلام شامل لمذهبي الاشعري والقاضي لانهما في الاقتصاد فحينئذ لا يتجه عليه ذلك ( قوله مقدورة بقدره الله تعالى اختراعاً ) اي حاصله بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجد لها وان لا يوجد لها تأثير قدرة الله سبحانه او بقدره العبد لما عرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد مقادراً عليه وكان الفعل مقدوراً له وحاصلاً بمدخلة قدرته لكون خلق قدرة العبد او لا سيما عايداً لخلق فعله فتعلق الفعل بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لهما مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضاً وتلك المقارنة هي الوجه الآخر من التعلق المسمى بالاكْتِسَاب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرة و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب ابى الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلة العبد في وجود الفعل عدم مدخلة قدرته و ارادته المخلوقتين له تعالى عند الاشعري فلا يتاقي ما ذكرنا هذا ان حل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري واما ان حل على ما يبعثه ومذهب القاضي فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سبباً لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكْتِسَاب عند القاضي والماتريدية ولا يخفى ان الاليق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان مذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن بحقيق مذهب موافق لمذهب الماتريدية ( قوله تسمى كسباً ) اي مكسوباً وكذا قوله خلقاً له بمعنى مخلوقاً له فهي خلق الرب ووصف العبد اي صفته القائمة به وكسب له واما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والاكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به لا الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقاً ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقاً ( قوله وليس كسباً له تعالى ) لان كسب الفعل يتاقي التأثير فيه ويوجب الانصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت ( قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره ) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصله بتأثير قدرة العبد وحدها

اختار الايجاب مع قولهم بان القدرة مخوفة لله تعالى قبل الفعل اذا استطاع  
 عندهم قبل الفعل لامه وانما قيد بالاكثر لان مذهب الجصار منهم كذهب  
 الاستاد ومذهب ابى الحسين منهم كذهب الحكماء والاستاد ابو اسحق الاسفرائيني  
 على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف  
 بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه  
 وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لانهما اجتماع المؤثرين  
 المستقلين بل بمجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم  
 عجز الواجب تعالى فاسد اذا لم يطبق لرفع شؤرها بما يرفعه بمعنى الغير المصلحة  
 لامن استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم المصلحة كونه  
 مدارا للثواب والعقاب من غير عجز ( قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد  
 مستقلة في خلق وصف الطاعة ) لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية  
 من الامور اذ اعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية مخاوقا  
 فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى الراجع لان المعرف بالامم بهذا المعنى والمنكر بمعنى  
 البديهي كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا على معنى البديهي اللهم  
 الا ان يحمل عليه ههنا تلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحمل ان يذهب القاضي  
 الى ما ذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان  
 الموجودات وان كان باطلا في الحقيقة والاولى في دفعه ان يقال مراده  
 من وصف الطاعة والمعصية ما يوجبها من النية والارادة الجزئية  
 المقدورة له فعاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة  
 الجزئية مستقلا ولا الالزم عليه ما لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين  
 لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان قدرته  
 التي خلقها الله تعالى لها مدخل في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والحلية  
 كما قال الاشعري والاسما جعل الفعل حاصل بمجموع القدرتين بل بصرف  
 الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصنف صادر من العبد باختياره  
 وليس بمخاوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحاصل فالمراد  
 من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قلب العبد بها  
 يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لا يصرف فسقط  
 الاوهام وظهر بما ذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد  
 على هذا المذهب هو هذه المدخلة لامعنى اليجاد وانما عبروا عنها بالتأثير  
 لانها شبيهة باليجاد في كونه صادرا من العبد وسببا لثرو وجود ( قوله وقال

في قواعد العقائد الخ) قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدره يخاطبها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجود لا فعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثمهما بوجود وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا لوجوب وانه يتناقض باختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد للجزيد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا يتناقض الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل يحتمل كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث اما اول فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحديثة اوجب تأثيرها في ارادة العبد وتأثير القدرة الحديثة فيكون القدرة الحديثة مؤثرة في الفعل وجوبا عندهم لاعند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله تمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف في المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله تمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما صرح حوايه فيندفع ما ورد على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولا ما في شرح الجديد (قوله قلت هذا) اي اسناد التأثير في افعال العباد الى قدرة العباد استقلالها كما ذهب المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كذهب الاشعري الا انه يقولون بكونه تعالى موجبا في التأثير واليجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري وتابعه (قوله

قوله اما اول الخ فيه ان شارح المقاصد اتما في الفرق والامتياز بين المذهبين في القول بان فعل العبد واقع بقدرة خلقها الله تعالى في العبد واما ان خلق القدرة في العبد بالاختيار على مذهب المعتزلة وبالاجاب على مذهب الحكماء وان تأثير قدرة العبد في الفعل بطريق الوجوب على الثاني و بطريق الاختيار على الاول فبحث آخر (محمد اسعد)

(نسبوا)

اي من عمل الصالحات والله سبحانه وتعالى اعلم

محصل الطاعة وهو بصيرتها اما الى الطاعة الى المعصية



نسبو المعلولات ( اى نسبو ايجاد المعلولات التى فى المراتب الاخيرة كالعقل  
 العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل  
 التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع  
 وهكذا الى العقل الثانى من المتوسطة وكذا جعلوا طباع الاجسام موجدة  
 لآثارها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعلولات الاخيرة والطبائع من المتوسطة  
 لكونها صادرة عن العقول عندهم ونسبو ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل  
 الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثانى بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة  
 الى ما بعده فانها معلولات عالية ولت ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادئ  
 العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب فى العالية والحال ان الواجب على الحكيم  
 المالم باحوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد  
 الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة  
 والمتوسطة للاخير اى من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها ( قوله  
 وهذه مؤاخدة تشبه الخ ) من كلام الحق الطوسى شارح الاشارات يعنى  
 ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظى الذى ينشأ من اللفظ فلن الكل  
 اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قبل  
 هذا من الشارح وشارح الاشارات تزويج اللابطل والافكثير من ادلتهم لانهم  
 على تقدير كون المراتب شروطا وانا واما تم على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها  
 قد فوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره  
 على ان بعضهم قال مرادهما من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح  
 فى الرسالة فلا نجاء له اصلا ( قوله وان الوجود معلول له الخ ) اى معلول  
 لبداً الاول على الاطلاق سوا ، كان وجود المعلول الاخير او المعلول  
 الاول او المتوسط وسوا ، كان وجود الجوه او العرض وسوا ، كان  
 وجودا فى الاعيان او فى الازهان ( قوله فان تساهلوا فى تعاليمهم ) اى فان  
 تساهلوا فى كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التى هى شروط  
 معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط  
 والآلات لم يكن ذلك اتساع منافيا لما اسروا من كون المؤثر فى الكل هو المبدأ  
 الاول ويتوابعه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى مشاغف ابي البركات حيث حمل  
 ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقى وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا ( قوله  
 وقال بهم بنبار ) هو تلميذ ابن سينا فى كتابه المسمى بالتحصيل ان سنات الحق

قوله قد فوع بما اشار  
 اليه ابو البركات اذلو  
 لم يتم ادلتهم تكون  
 المراتب شروطا لما  
 قال ابو البركات  
 والواجب الخ

والخطوط الواصلة  
الى طرفي كل قوس  
يسمى وزا وكل خط  
مستقيم منصف للقوس  
والوزن كالسهام المرمية  
فهو مار بالمركز فلذا  
قلنا متوجهة نحو  
المركز **شهد**

قوله الظاهر ان يقول  
الح لان السامع يعرف  
لها راميا وانما يطالب  
تعيينه كمن عرف ان  
انسانا ينطلق ولم  
يعرف انه زيد يقال له  
المنطلق زيد لا يقال  
له زيد المنطلق كما  
تقرر في محله  
(محمد اسعد)

قوله لان تعريف  
المسند الخ قيل وايضا  
قوله فابن المفر  
بالاستفهام الانكاري  
يشعر بذلك وفيه نظر  
لا يخفى **شهد**

في هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علة الوجود الاماهو برى منزه عن معنى ما  
بالقوة اى الالشيء الذى هو في ذاته منزه في جميع كالاته عن ان يكون بالقوة  
بان يكون جميع كالاته في ذاته بالفعل فليس له في ذاته كمال متوقع وهذا اى كون  
جميع الكمالات في ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب  
تعالى لا غير او معنى ماهو برى عن معنى القوة في ذاته موضعه اى ماصدق عليه  
هو المبدأ الاول لا غير وبقولنا في ذاته اندفع ماورد عليه من انه متناهي لما قالوا  
ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان برائة العقول عن معنى  
القوة في وجودها وسائر كالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها  
بل بالنظر الى علتها التي هي المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشان في ان هذا  
القيد مراد به منيار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا  
لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارح والجواب عن ان الوجود في قوله  
فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل لوجود العقول وغيرهما من الممكنات  
الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليهم يصح  
قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى (قوله وما نقل  
عن افلاطون) جوابا لقوم استاذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هر باعن الضاعون  
العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات ككرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض  
جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى مركز تلك الكرة في الصفر  
بالنسبة اليها والانسان في الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك  
من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز والقسى جمع قوس على قووس  
فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المقروضة على سطح الثلاث  
تسمى قسما عندهم والفرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى يرمى منها  
سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله  
لا غير لكنه قد تم المسند وجهله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام  
لا يخطىء ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب  
الرمى والاصابة مهياة فابن المفر محل الفرار والاستفهام للانكار (قوله مشعر  
بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص رضى سهام القضاء به  
تعالى بحيث لا يتجاوز الى غيره بناء على ان الحصر متبادر في الحقيقى الممكن  
في حصر المسند في المسند اليه وان لم يمكن في عكسه لا يقال بل الظاهر من كلامه  
ان المؤثر في الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلة المباد

هو الله تعالى لاغيره ولايلزم منه ان يكون مؤثرا في افعال العباد التي هي الحوادث  
 الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية  
 لان الطاعون وخنزاعنا من الجن كما ورد في الحديث فيكون المؤثر في افعال  
 الجن من العباد هو الله تعالى فكذا في افعال البشر اذ لا قائل بالفصل ولو سلم  
 ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى  
 وقضائه فهي شاملة عنده لافعال البشر كما اقتل والضرب وقطع العضو  
 وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد كما لا يخفى وانما قال يشعر دون  
 يدل لجواز ان يكون اسناد الرأى اليه تعالى مجازا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف  
 الظاهر (قوله فان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبات دعوى ان القدرة صفة  
 مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما  
 بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينهما وبين الارادة فبان القدرة لا تقتضي  
 ترجيح واحد من طرفي الفعل والترك والارادة تقتضيهما فانها صفة من شأنها ترجيح  
 احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشيع ان اثبات القدرة  
 للعباد ونفي التأثير عنها اثبات للشيء ونفي لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللزوم  
 يوجب نفي المزوم وان سمي معنى آخر بالقدرة فلا يكون ممنوع فيه بل مجرد  
 اصطلاح منه (قوله وبانه لما لم يكن للابد اختيار الخ) هذا هو الوجه الثاني  
 من التشيع وحاصله لو كان العبد مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له  
 اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب  
 عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص اعلم ان الوجه الثاني من التشيع  
 لا يتوجه على القاضى ويتوجه عليه الوجه الاول ويتدفع بالدفع الآتى واما  
 الاسناد فلا يتوجه عليه شئ من الوجهين (قوله والجبواب ان القدرة لا تستلزم  
 الخ) جواب عن الوجه الاول بالانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة  
 من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الابرى  
 ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان  
 قدما وبه يحصل الفرق بينهما وبين العلم اذ ليس من شأن العلم التأثير المذكور وهذا  
 المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري  
 مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للابد مدخل  
 سوى كونه محللا للفعل كما عرفت فان فرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر  
 فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير للقدرة

ادوات العباد من كسبه  
 العلم والارادة  
 على ما قاله  
 في كسبه



العبد و ارادته بلا تأثير ومدخلية سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب  
القاضي على ما يفهم من شرح المقاصد هو ان الكسب ما يقع به المقذور  
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في وجود المقذور والمخلق بخلافه  
فيهما فليفهم ( قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ ) جواب عن الوجه الثاني  
بان الملازمة مسلمة و بطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المنصوص  
عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعري بل ان اثاب فبفضله وان عذب فبعده له  
والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما قدح في اصول المعتزلة من الحسن  
والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه  
تعالى ليحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا قدح في اصول الاشعري اذ لا حسن  
ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه  
تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى  
شيء عنده فلا يحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادي الغير  
الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى  
فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما يشير اليه لان الكلام هنا فيه  
اللهم الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له  
تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للايراد به عليه ( قوله نقل عن ابن  
نخعة ان هذه المقدمة القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان  
ما اجمع عليه جميع العقلاء ) ولا قدح في اجاباتهم اثبات بعضهم ما لا يليق بشانه  
تعالى او نفي ما يليق بزعم ان الكمال في ذلك الاثبات او النفي او يزعم انه لا يتنافى  
الكمال ولا يؤدي الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات  
المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان الكمال في الايجاب او الوجوب وكنفي  
الفرقيين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال في النفي وكاثبات المجسمة المكان والجهة  
بزعم انه لا يتنافى الكمال ولا يوجب النقص نعم او اخذ في هذه المقدمة كونه  
متصفا بصفات زائدة كما سبحانه الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من  
عقلاء الفلاسفة والمعتزلة النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع  
العقلاء لكنه غير مأخوذ في تلك المقدمة على ما حررنا وتسمية مقدمة مع انه  
من مقاصد علم الكلام باعتبار التفرع الآتي بقوله فهو عالم بجميع المعلومات  
قادر على جميع الممكنات ( قوله حتى ان بعض المصنفين استدل الخ ) كلمة  
حتى ابتداءية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها اي بسبب انها مقدمة مجمع



قوله ويمكن توحيد كونه خطايا الى ﴿ ٢١٩ ﴾ آخرة اقول كمال الشئ يختلف باختلاف الاولوية

بالنسبة اليه وانفراد  
الواجب تعالى انما  
هو في الالوهية  
وخصائصها وهو كمال  
في الواقع قطعا كما  
اعترف به بعد السطر  
بقوله وقد اشار الامام  
الاعظم الى كون  
الانفراد كمالا فكيف  
يكون حكما مخيلا  
ولاشك في كونه كمالا  
في نظر العقل السليم  
وما اورده عليه  
فليس بشئ اذ كون  
الواجب بحيث يتفق  
الناس في كاله ونزاهه  
عن النقائص ليس مما  
يعد اولي والكل بالنسبة  
اليه من كونه بحيث  
يختلفون فيه فان  
اختلاف الناس في كمال  
الواجب تعالى لان  
منهم من هدى الله  
ومنهم من حقت عليه  
الضلالة لا يهود شئ  
منه الى الواجب تعالى  
فلا معنى لقوله فلو صح  
لكان الواجب على  
هذا الصفة الى آخرة  
اولا لقوله فظهر الى

عليها استدلال بعض المصنفين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له  
نظير اذ الوحدة قد تشمل بمعنى الوحدة العددية وقد تشمل بمعنى نقي  
النظير يقال فلان العالم واحد في ديارنا اي لا نظير له والمراد ههنا هو الثاني  
كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لان جهة العدد  
بل من جهة انه لا شريك له يعني لا يزيد انه واحد لا اثنان فصاعدا فان كل  
احد واحد بهذا المعنى فلا كمال في اثباته وانما الكمال في انه واحد بمعنى لا نظير له  
فلذا قال المستدل ان كون الشئ منفردا اكل وفي بعض النسخ اولي بالنسبة  
الى ذلك الشئ من كونه مشاركا للغير في الذات والصفات اي من ان يوجد له  
نظير والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال والالام يكن منها  
عن جميع علامات نقصان وهو باطل بالايجاع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد  
كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى  
فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى فبما اجتمع عليها العقلاء  
فقوله انه خطأ بل شعري اشد منه والحق انه قياس مراب  
من المسيات كفتح الظلم فكونه خطايا صحيح وكونه شعريا فاسد والذالم يمدوه  
من جهلة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل الاستدلال الزامى فلا يرد عليه  
شئ ويمكن توجيه كونه خطايا او شعريا بانه ان اراد بالصغرى ان الانفراد  
كمال في الواقع فليت قطعية وان اراد بانه كمال في نظر العقل فيجري الدليل  
حينئذ فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشئ بحيث يتفق الناس  
في كاله ونزاهه عن النقائص كاله بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جمع  
الممكنات ولو افعال العبادو بسط اليد والجدود وكفى الشريك والودو الممكنان  
والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولي والكل بالنسبة الى  
ذلك الشئ في نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكل الواجب  
تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس في ذلك وهو خلاف  
النصوص فظهر ان كونه خطايا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى  
لان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطايا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل  
لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل  
نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه الرتبة اعلى معنى عايه وقد اشار  
الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما مخيلا واما ما قيل  
في توجيههما فان اولوية كون الشئ منفردا محل تأمل وان اثبت بدلائل التوحيد

آخره بل هو تزويج الباطل بالتوجيه المعامل (محمد سعد)

كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا ففيه ان منع الصغرى يهدم كونه  
 ظنيا خطايا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولو بته ( قوله  
 ولكنهم يخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته ) اي ما يطلق عليه  
 في الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق  
 كلامه من ان الغير لا يطلق في الشرع والعرف واللغة حقيقة الا على الموجود  
 الذي من شأنه الانفكاك عند الاشعري وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد  
 عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعني جاز الانفكاك فقوله وجهور  
 التكلمين الى الثاني محل نظر اذ لم يذهب احد من التكلمين الى جواز انفكاك  
 الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوي اعني نقيض هو هو فقوله والاشعري  
 الى الثالث محل تأمل لا لما قيل فانه ليس يختص بمذهب الاشعري بل مذهب  
 جميع الاشاعرة والماتز بديلة بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم  
 التناقض فكيف يكون مذموبه ولغيره ( قوله والفلاسفة حققوا الخ ) اي  
 اثبتوا العينية اثباتا محققا لا يرب فيه حاكين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه  
 الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ ذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل  
 وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ تلك الحيثية قدرة وكذا في سائر  
 الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة  
 واطنه عينية ماجعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات  
 المعللة بها كالعالمية المعللة بالعالم والقادرية المعللة بالقدرة ففي اثباتهم العينية  
 نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتي فالبأس في قوله بان ذاته الخ متعلقة  
 بتضمين معنى الحكم وتفسيرية للعينية للاستعانة الداخلة على الدليل الذي  
 هو ما به التحقيق وذلك الحكم او التفسير صريح في ان تلك الصفات عين الذات  
 والتغابر باعتبار الحيثيات فلا يرد عليهم ان الحيوية والعلم والقدرة وغيرها  
 ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل الاندفاع  
 ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا  
 مبدأ آثار القدرة وبالعالم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض  
 عالم يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات فلا بأس  
 وصدق العرضيات الزائدة في الممكنات فلا بأس في صدق العرضيات المتخالفة  
 مفهومها على ذات واحدة ولا في اختلاف حقايق الافراد المندرجة تحت كل  
 منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضية وفاقوا قولنا

قوله يهدم الصواب  
 لا يهدم بناء على  
 ان منع الظني بخروج  
 خلافه لا يضر ولعله  
 سقط من قلم الناسخ  
 ( امام زاده محمد اسعد )

الواجب عالم بمنزلة الضوء مضي عندهم فاعلم الذي تضمنه المحمول انترامى  
 محض لوجوده في نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى ( قوله  
 فظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية ) اى صفات اعتبارية وليس له  
 تعالى صفة حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي جعلها الاشاعرة  
 والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم  
 لاصفة الارادة فانها حادثة قائم بذاتها لا تجعل في زعمهم والصفات التي  
 جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست تلك الصفات بل الصفات  
 المعاللة بها كالعالمية المعاللة بالعالم والقادرية المعاللة بالقدرة لكن لما كان العلم  
 والقدرة وامثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معاللة بالذات عندهم  
 لا بعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم ثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة  
 هي تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجهلوا ذلك التعلق عبارة  
 عن العلم والقدرة بل عن العالمية او القادرية المعاللة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو  
 عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة على ما اشار اليه المولى الخيال فليس  
 للواجب تعالى عندهم علم زائد لاصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم  
 الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواد  
 له وهو سفسطه ظاهرة فلو ثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن  
 لذلك الابراد وجه اصلا وذلك الابراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن  
 الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة  
 ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواده وبهذا البيان اندفع  
 ما قيل هذا يناق ماسبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل في دفعه  
 ان المراد من العينية فيما سبق نفي الغيرية لا بدفعه اذ لا واسطة بين العين والغير  
 عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي الغيرية بالاستدلال الآتي يستلزم العينية فيقع  
 فيما هرب بقى ههنا كلام هو ان قول شارح لاختلاف في كونه تعالى عالما قادرا  
 الى آخره 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 لذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفي  
 التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور شئ من معلوماته لامطابقا كما نقله عن شارح  
 ( قوله واستدل الفريقان ) اى الحكماء والمعتزلة على نفي الغيرية بانها لو كانت  
 غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها

في وجودها الى لذات الموصوفة بدهاءة ولاسحة لفة تعدد الواجب بالذات قطعاً  
 وكما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجدها فتلك العلة لما ذات الواجب او غيره  
 والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بان غير ما ليس بعين فلانسلم انه الواردات  
 لكنت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون  
 من جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجى  
 الذى ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التعريب لان  
 غرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقة كائن او اعتبار يالثبت العينية والاستدلال  
 حينئذ انما ينفي كونها غيراً حقيقة لاملطلقاً ويمكن دفعه باختبار الشق الثانى  
 بحمل الاستدلال على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لامع اثبات العينية و باختبار الشق  
 الاول مع تعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية  
 فهي في وجودها في نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجدها فيها  
 واعلم ان الاستدلال على نفي الغيرية بلزوم الاستكمال بالغير المحال جملة صاحب  
 المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم  
 كون الذات فاعلاً وفاقاً بلا معاً واجاباً عن الاول بان الاستكمال بالغير الذى هو  
 تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائماً بدوامه  
 بل هو غاية الكمال وفي تقرير الشارح اشارة الى العنصر احدهما ان كونه من ادلة  
 الحكماء لا ينافى كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيراً ما يشيرون باذنباهم واثنيهما  
 القدر في جوابيهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة تلك الصفة  
 على تقدير كونها غير الذات فتأمل ( قوله وتلك العلة اما ذات الواجب الى آخره )  
 لا يخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجدة لتلك الصفات و يؤيده  
 الصدور الاتى فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات اى تلك العلة اما ذات  
 الواجب بالذات لا بواسطة شىء آخر لم ينحصر التردد بين الشقين كما اذا قيد  
 كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شىء آخر وان لم يقيد به  
 يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى الى آخره وما قيل  
 ان اللزوم المذكور من نوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقي  
 بواسطة على نحو ما قال الحكماء في صدور الممولات المتكثرة عن ذات الواجب  
 من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا ينحصر محذور الاستكمال بالغير  
 بالشق الثانى اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شىء من الممكنات  
 يلزم الاستكمال المذكور وايضا وقد خصصه بالشق الثانى فالوجه ان يعمل



العلة على مطلق العلة وبقيد الشق الاول بذلك، القيد دون الشق الثاني فالمراد ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجودة لها والام يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لابد من العلة الموجودة فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بالواسطة بان يكون الغير علة موجودة لها او شرطاً للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شئ من الممكنات وهو محال قطعاً لكن على هذا التوجيه يترجمه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الآخر اللازم لذات ايضا لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في اعراض ذاتية المستندة الى الذات بالذات او بالواسطة المستندة الى الذات ولا يوجد النقص والاحتياج في الكمال الذاتي الى الغير المنفصل وهو ما تنفق العقلاء على استحالته واولم ان الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيحوز ان يكون الاحتياج راجعاً الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن الحياة والارادة المتأخرة عن الكل لاراجعاً الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كما لا محذور في صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون تلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لاحتياج الفاعل هذا واورد على المحصر بين الشقين بمواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج في الشق الثاني بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعري واتباعه ويمكن دفعه بحمل التزديد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لا شراكه مع الشق الثاني في المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه في صفات كانه) اي كانه الذاتي (الغير وهو محال) عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير في الكمال الفعلي عند الحكماء، القائلين بتوقف الاجداد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلاميهم اوردهم هذا الاجال وان قالوا يعود الاحتياج في امثاله الى المنفعل لالى الفاعل نقول ببعكس عليكم في محذور الشق الثاني كما اشترنا (قوله وهو تعالى واحدمن جميع الوجوه) اي ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحدمن جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مستل على المصادرة لان كونه تعالى واحداً من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفي الصفات وهو اول

الاصح كالعبد وال  
 المتأخر من الحياة  
 والقدرة المتأخرة  
 عن الكل

قوله اي ذات الواجب  
 تعالى الى آخره يعني  
 ان مرجع الضمير  
 ذات الواجب تعالى  
 الصادر عنها تلك  
 الصفات كانه مقتضى  
 بيان لازم الشق الاول  
 فظهر وجه نفي بع  
 قوله فلا يرد الخ  
 (محمد اسعد)

المسئلة والغاء في قوله فلا يكون مصدرا الى آخره فصحة او نفي يعينة وفيه  
 اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل الزوم كذلك هي مقدمة دليل بطلان  
 اللازم (قوله كما ينزه في موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر  
 عنه الا الواحد واقرى ادلتهم على هذا المطلب ما خصه الشريف في شرح  
 المواقف حيث قال لاشك ان العلة الموجودة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول  
 قبلية باذات وان يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك  
 الخصوصية مع غيره اذ لو لاهالم يكن اقتضاؤها للمعلول معين باولى من اقتضاؤها  
 للمعداء فلا يتصور حينئذ صدوره عنها في كل صدور لابدان تكون للمصدر قبل  
 ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية  
 في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضفي الذي يتقل بين الصادر  
 ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه  
 اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر  
 آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى  
 فلا تكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء  
 منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تعابر في ذات الفاعل ولو باعتبار لينصور  
 هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من  
 جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكيم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة  
 الناس اياه لا غفاهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز  
 ان يكون الذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة  
 فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور  
 باسرها لا بعضها دون بعض واثن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه  
 فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له  
 ارادة تعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيات امور كثيرة ولا يقدح  
 ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان  
 الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من المعلولات كافية في ترجيح وجود تلك  
 الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ لأكثرين فصاعدا  
 اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح في حاشية البحر بمن انه اذا اشترك الخصوصية  
 بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد  
 وهوته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لا اقتضت

قوله في جهة واحدة  
 فيها هكذا في خطه  
 و الصواب او غير  
 مشاركه فيها كما في  
 نسخ شرح المواقف  
 و الا فلا يصح ربط قوله  
 فيها الما قبله و لعله سقط  
 في النسخة التي عنده  
 ومن ههنا علم ان في  
 تلخيص الجواب الاول  
 قصور احيث خصصه  
 بصورة مشاركة  
 الجماعة في جهة مع  
 عموم الجواب بصورة  
 عدم المشاركة فيها  
 (امام زاده محمد اسعد)

القدر المشترك فلم يتحقق لامور المتعددة المتغايرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة  
 فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا او سلمنا به لاند في صدور التعددة  
 عن العلة من الخصوصية مع كل معاول فلان سلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح  
 للتراع لا يتمد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للتراع لانه كل  
 فرضي غير صادق على شئ في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف بنفس  
 الامر بسلوب و اضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للتراع  
 هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور  
 الصفات بالاجب و بحسب تعلقات الارادة ناظر الى صدور الافعال بالاختيار  
 فلا يرد ما اورده البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون  
 المناظرة اذ لا يكون التراع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد  
 حقيقي بهذا المعنى ام لا وهو يبحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب  
 تعالى في مرتبة المصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكره لما ذكره  
 الشارح في حاشية البحر يد من ان الساب اضافته بين الذات والامر السلوب  
 و اذ لا امر فلا انصاف بالساب وان تحقق الساب في نفسه فافهم ( قوله )  
 وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي ( اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره )  
 فاعلا موجودا لتلك الصفات وقابلا لها لان تلك الصفات الموجودة في ذات  
 الفاعل قال في المواقف و شرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا  
 وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية  
 زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به ( قوله وقد بين استحالته الى آخره )  
 ينووه بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اي الانفعال اثران متباينان  
 فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدر الاثرين وهو محال كما سبق  
 وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب **١** اذ لا يجوز  
 تخالف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المتبول بالامكان حيث يجوز تخلف  
 المفعول عن القابل واذا تعارضت النسبتان فلا يجتمعان في محل بسيط حقيقي  
 والجواب عنه انما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدر الاثرين فيجوز ان يكون  
 له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة وهذا اول ما قيل في الجواب  
 يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد  
 الحقيقي وليس له جهتان ( قوله وقيل على هذا الدليل الى آخره ) اتفق  
 على باقول بتضمين معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا  
 من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لان طرف الاشاعرة

قوله في محل بسيط  
 حقيقي الخ هذا القيد  
 لئلا يرد عليه كون  
 النفس الناطقة معالجة  
 لذاتها في تهذيب  
 الاخلاق لانها ليست  
 بسيطة حقيقية لكونها  
 متعددة باعتبار  
 الآلات البدنية التي  
 بها العلاج **سبح**

النافين للغيرية ولك ان تقول دليهم السابق على تقدير صحته كما بنى المغاربة بنى  
 الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة  
 بانها كما كانت ممكنة فلا بد لها من علة مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة  
 وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضرف الآتى اثبات للملازمة المنوعة  
 بواسطة ابطال السند المذكور المساوى ولعل منشأ هذا الجواب ما قبل الواجب  
 بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم يدر ان مراد القائل ان صفات الواجب اجبة  
 لذات الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد ( قوله  
 اذ مع التساوى ) اى مع تساوى طرفى الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن  
 لا بد من مرجح يرجح الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح  
 على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى ذاته كاذب بمحض الحكما بطريق الاولى  
 ( قوله كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف الخ ) قيل الاحتياج الى  
 موصوف غير الاحتياج الى العلة وايس بشئ اذا لما امتنع وجود الصفة بدون  
 الموصوف بدهة وكان الموصوف متقدما بالذات على صفته فقد اندرج الموصوف  
 في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعاً ( قوله  
 فالقول بكون الصفات قديمة مع عدم احتياجها ) اى مع القول بعدم احتياجها الى  
 العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت  
 وكونها محتاجة الى العلة مناقض لنفى ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع النظر  
 عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث  
 لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فعلى تقدير  
 وجودها يكون ممكنة لانحصار الموجود فى الواجب والممكن عقلا فان لم يحج  
 الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هى الامكان  
 كما قال الحكماء للاحداث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال  
 فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة احتياجها هى الامكان  
 للاحداث وان من نفىها يجوز له ان يقول هى الامكان كالحكماء وان يقول  
 هى الحدوث كما مترلة النافين للصفات مع القول بحديث العالم ( قوله وقيل  
 ولو سلمنا الاحتياج الخ ) جواب آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثانى مستندا  
 بان استحالة غير مبرهن عليها وقوله وانت تعلم اثبات المقدمة المنوعة  
 بان احتياج الواجب تعالى سواء فى وجوده او فى صفاته الذاتية الى غيره بخلاف  
 لما تنفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطابق الاحتياج من سمات النقص



بداية بل بطلانه من البديهيات العظيمة اقول لو حل كلام هذا القائل على  
 ان الحكم يكون جمع الصفات صادرة عن الذات لا يتوسط بعضها في صدور  
 البعض الآخر لم يبق عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على  
 سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتجاج واجما  
 الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى ( قوله ولو سلمنا كون علتها  
 الواجب الخ ) يعني ونقول او سلمنا كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على  
 هذا يلزم المحذور ان كون الواحد الحقيقي مصدر الامور الكثيرة وكونه فاعلا  
 وقابلا مما وانما يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذي ذكره  
 في الواقع وذلك ممنوع لانصافه تعالى بساوب واضافات في الواقع اما الساوب  
 فهن الصفات السالبة كسلب الجوهرية والعرضية والحالية في المحل والمخلية  
 للمحل الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتماعات علمه وقدرته ويمكن ان يكون  
 الاضافات عطف تفسير لان السارب عبارة عن النسب السالبة فهذا الجواب  
 هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كان الجواب الثاني يمنع بطلان  
 اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب  
 في حاشية النجربدان انصاف الواجب تعالى بساوب واضافات متكررة  
 انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه  
 والكلام في المصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات  
 فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على شئونه والواجب تعالى في اي مرتبة فرض  
 متصف بساوب جمع ما عداه عنه تعالى قلت السلب معتبر على وجهين الاول  
 على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا مفضيا الى الالة ليمتد العلة لاجله  
 بل صدقته ان يوجد ذات العلة وبنفي غيرها وحينئذ لا يمتد العلة لثاني  
 ان يتبره نوع محقق ليضم الى الالة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل  
 الا بعد صدور الكثرة فلا يمتد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده  
 فتأمل انتهى بعبارة تليخيه لانما بين الاعدام الابدان الوجود العلى وجميع  
 انحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى  
 لا يكون القيود التي بانضمامها الى الذات لا يمتد العلة فبقره في الواقع فلا يكون  
 تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة  
 لا يتحقق عال متعددة موجودة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب  
 المذكور لانه مبنى على تسامح ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل

قوله لم يبق عليه حجة  
 خبران وقوله لم يكن  
 الخ جواب لو حل  
 ( محمد اسعد )

قوله بعد الخ تعدد

عليه كلام الشريفة ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الاذهان  
امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر  
بسلب امكان النظر مع ان النظر وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال  
محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته  
في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتابه بان جميع المفهومات  
التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم  
موضوعا لموجبة صادقة كأن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فتأمل (قوله

وانت تعلم ان هذا) اي القول بصدور الصفات عن الذات لا يجوز ذلك الصدور  
كما وهم ينساق الخ شروع في دفع ما رضة على مثبتى الصفات بانه لو كان له  
تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل  
وحدوث الصفات اما الاول فلان إيجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال  
الشريفة لكنه لايجرى في الصفات التي لا يتوقف عليها الوجود كالكلام والسمع  
والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل ماصدر باختيار  
فهو حادث وفاقا بين الحكماء، والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق  
الاجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة  
ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة  
الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالاجاب نقص في حقه تعالى وذلك  
التخصيص يوجب انتفاض تلك الادلة العقلية التي لا تقبل التسخخ والتخصيص  
بخلاف الادلة العقلية التي يقبلها فيجوز تخلف حكم المدلول فيها في بعض  
المواد ولايجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك  
القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثاني ولانسلم  
انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذا القاعدة لا يشمل الصفات بناء على ان  
موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث  
قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني قيد  
المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قديمة  
ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات  
ولو سلم ان القاعدة يشملها فلانسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور واما  
يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية  
وذلك ممنوع لجواز ان يذكر وقاعدة كلية شاملة للكل لا سيما على ظهور  
استثناء الصفات عقلا كما في قوله تعالى خالق كل شئ لظهور كون ذاته تعالى

مستثنى عن الشيء عقلاوح يكون الأدلة العقلية قائمة على البواقي بعد الاستثناء،  
 والدليل العقلي لهذا الاستثناء، والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة  
 فهو الأدلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول  
 فهو ما سبق في محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة  
 واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالاجاب واما بالاختيار فصدور  
 الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها  
 بالاجاب كما لا يخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس في حدوثها في صدورها  
 بالاجاب اضطرار من غير محذور في الاختيار وهو نقص في بينهما فرق واضح  
 وقوله كما يخصص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع  
 منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الالواجب  
 تعالى فهو جوابكم فهو جوابنا ففي كلام الشارح هنا على الاحتمالين الاولين  
 رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى  
 الذات بطريق الاجاب لا بطريق الاختيار بلزم كونها حادثة او كون القدرة  
 مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختار الاموجبا انما هو  
 في غير صفاته واما امتداد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الاجاب  
 وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان يعني ان تخصص  
 بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية مشكلة  
 جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح المواقف حيث قال  
 يجزى ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم  
 محذور ان اتسلسل في صفاته وحدثها وان كان بالاجاب لزم كونه موجبا بالذات  
 فلا يكون الاجاب نقصا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته  
 ودعوى ان اجاب الصفات كمال واجباب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى  
 ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذبان (قوله والمصنف وان لم يصرح  
 الى آخره) بيان ان المصنف من ميثاق الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة  
 لامن اتنافين (قوله لانه اراد به نفي العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر  
 لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يخل ما سلفه  
 من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حملت على مطابق الصفات  
 فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا يخلص الابان المراد  
 مطابق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكتابة

بعضها

رد المصنف  
 بالصفات  
 وكذا قوله  
 الخ

قوله بان يحمل الغير الخ فان لفظ الغير عند الجمهور حقيقة في معنى ما ليس بعين مطلقا ولا واسطة بينه وبين العين وبجاز فيه عند الاشاعرة فان معناه الحقيقي عندهم ما ليس بعين وجاز انفكاكه والغير بهذا المعنى اخص من تقيض العين فيكون بينه وبين العين واسطة وهي ما ليس بعين ولم يجز انفكاكه فلو اريد بالغيرية عدم العينية بطريق عموم المجاز كما اشار اليه بقوله اى ما ليس بعين سواء كان الخ وحل القائلون ههنا على ما يعنى الاشاعرة فكأنه قال واستدل القائلون ٣ بعدم العينية بأباه مقابله يقوله الآتى واستدل القائلون بانها لاهو ولا غيره

نفى العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده ( قوله واستدل القائلون بالغيرية ) وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعنى الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على تقيض هو هو اى ما ليس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكله قال واستدل القائلون بالغيرية بالغيرية ههنا كما عند الاشاعرة والآخره الى آخره فالغير ههنا محمول على ما ليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير به هذا المعنى ولذالم يصح دعوى البداهة في نفى العينية ههنا لانها تستلزم دعوى ابداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذى سيذكره الاشاعرة وان خفى على بعض الازدهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جعلتها ماذكرة الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ماذكرة امام الحرمين من انه لا بد في القياس من جامع لا قطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل نشأه جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم علما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما وما قبل عالية الشاهد ممكنة تعمل بعلة وعالية الغائب واجبة لا تعمل بعلة فدفع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك وهو ذات الغائب هنا كما في شرح المناصد وفي الموافق وشرحه احتج الاشاعرة بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحدو الشرط لا تختلف غابا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء علما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد من ثبوت اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اى واجبا كان ذلك الغائب او ملكا او جنيا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول يعنى انه لا يفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية كيف والقائس معترف باختلاف منتضى الصفات شاهد او غابا كما اشار اليه الشارح بقوله

للجسدى فان فهم  
(محمد سعيد)



الا يرى الى آخره فيكون قياسا فقهيا مع القارق لامع الجامع بل قد يمنع ثبوت العلم  
 والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد بل الثابت فيديني هو العالمية والقادرية  
 والمريدية لاماهي مشتقة منها فبضمحل القياس بالكلية ولا يفتق ان منع  
 ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد قريب من المكابرة  
 واما القدح بكونه قياسا مع القارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق  
 المذكورة لا يقدح في صحة القياس المذكور اذ لا اختلاف اهذه الاحكام  
 واللاصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث  
 كونه عالما لان حيث كونه حادنا او قدما او عرضا الى غير ذلك واما القدح  
 بان القياس لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعله  
 منصوصة في القياس عليه يفيد العلم القطعي اذ لما كان علة عالمية الشاهد  
 وقادريته مثلا هي علمه وقدرته فطءه بالارباب كان في حكم القياس بعله منصوصة  
 اذ الاحتجاج الى التنصيص في الادلة التقليدية لتعيين العلة قطعاً فافهم ( قوله  
 و ليس معنى العالم الى آخره ) اي ولا نسلم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد  
 ما سبق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو  
 القيام بجهوز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول و ليس معنى العالم من قام به  
 العلم الحقيقي الزائد بل العلم المأخوذ فيه اعم من الحقيقي كما يقوله الاشاعرة  
 في علم الله تعالى ومن الاعتباري كما يقوله الامام الرازي حيث ذهب الى ان العلم  
 مطلقا من مقولة الاضافة بل كثير اما يطابقون المصدر على الحاصل بالمصدر  
 كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة في علم الله تعالى  
 اللهم الان يحمل مراده عليه ( قوله بان نفي العينية بديهيته ) لان صفة الشيء  
 لا يكون عين ذات الموصوف بدهاة وامل هو لا االقائين متأخر والاشاعرة  
 ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم  
 والقدرة واما لهما صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما في قولنا  
 الضوء مضى لا الامر الزائد على الذات كما في الشمس مضية كما حقه السارح  
 ونقلناه فيما سبق ولذا احتج قدماءهم في نفي العينية الى ادلة مفصلة في كتب  
 الكلام ومن جانتها ماتقدم من قياس الغائب على الشاهد ( قوله فبان التفرع  
 والعرف واللغة الى آخره ) قال الشر يف المحقق في شرح الموافق ولا يفتق  
 ان هذا الاستدلال بدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف  
 سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة

بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الامدي ذهب الاشعري وعامة الاصحاب  
 الى ان من الصفات ماهو عين الموصوف كوجود ومنها ماهو غيره وهي كل صفة  
 امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خلاقا ورازقا ونحو  
 هما ومنها ما لا يقال انها عين او غير وهي ما يمنع انفكاكه عنده بوجه من الوجوه  
 كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على  
 ان معنى المتعابرين موجود ان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فلهي هذا فتلك الصفات  
 النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة  
 الاخرى او غيرها انتهى ونحن يتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم  
 من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة في انهما ليست غير الموصوف  
 كيف وهو مخالف لما نقله الامدي وغيره عنهم بل مرادهم انه لو كان الغير في الشرع  
 والعرف واللغة شاملا للاجزاء او الصفات اللازمة للدليل مثل هذه العبارة عندهم على  
 انتفاء حصول زيد والعشرة في الدار ضرورة امتناع حصول الكل او الملزوم  
 بدون حصول شيء من الاجزاء او اللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة  
 على عدم حصولهما في الدار باطل شرعا عرفا ولغة بل هي انما تدل بحكم الاستثناء  
 على حصولهما فيها اولاد تل على شيء من حصولهما وعدم حصولهما  
 بناء على ان الاستثناء من حكم النفي حكم الاثبات عند الشافعية وليس حكما  
 بشي من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر في الاصول واما كونه حكما بنفي  
 الحصول عنهما او مستلزما له فيما يقبل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة  
 فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة  
 اللازمة لا المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفاءها انتفاء الموصوف نعم يمنع خلو  
 الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التعين صفة لازمة  
 ولهذا ساء لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولولا ما يجدد  
 الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل الشخص مع هذا العرض  
 الشخص متعابران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ممن العوارض  
 الحالة فيه ليسا بتعابرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شيء من الجانبين  
 فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بين الذات والصفة وبين  
 الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الامدي نعم يتجه على استدلالهم  
 ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولهما في الدار بدون التخصيص  
 بما عدا الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز

ان لا تصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره  
(قوله مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده وغيرهما  
وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله واحاد الرجال اى العشرة ناظر الى المثال الثانى  
والمثالان للتخصيص على ان ما ليس غير الجزء اعلم من الكل لعل في المتصل الاجزاء  
في الحس ومن الكل الاعتبارى المفصل الاجزاء (قوله انت تعلم صفة اذ المراد  
بهذا الامثلة) اى بهذين المثالين وغيرهما مما ذكره هنا في الحصول في الدار  
عن غير زيد المنى بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة المفية بكلمة  
الغير في المثال الثانى بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ما اضيف اليه  
الغير وتلخيص مراده ان هذه الامثلة انما صححت في الشرع والعرف واللغة لاجل  
ان الاستدناء فيها مفرغ بمخصص فيه المستثنى منه جنس المستثنى او بنوعه بقدر  
الامكان كما تقرر في محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة  
رجال ولا تصح بدون التخصيص اصلا ولا لم يكن نوب زيد وامثلة الدار غيرهما  
ايضا واللازم باطل وفاقا فان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء  
والصفات فلا يدل على عدم مقابرتهم للكل والموصوف بل على مقابرتهم للاحتياجه  
الى التخصيص المذكور وان بنى على عمومه فالدليل جار في الثوب والامثلة مع  
تحالف المدعى فيهما بنى كلامه وان احاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع  
على المنطقى اى الانسان او على اللغوى اى الرجل فبهذا تخصيص الغير بنوع ما  
اضيف اليه لا يصح المثال الثانى اذ يلزم في الحصول عن كل جزء من اجزاء  
العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب ما في  
شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة وما قبل في  
توجيه كلامه من انه محمول على عدم مقابرة اجزاء العشرة لها فالمراد لان هذا  
القدح من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير تقضى هو وهو فيكون الجزء  
والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترا فهم بخلافه ولا يخالف  
الابان بحمل مراده على النوع اللغوى وهو الكل المقيّد بقرينة مؤمنة  
فالمراد من المثال الثانى ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيقول  
الى ما في شرح المواقف وبذلك فالاولى من نوعه او جنسه (قوله واللازم  
عدم كون نوب زيد الح) نوب زيد ناظر الى المثال الاول والامثلة ناظرة الى كل  
من المثالين وان حمل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل المذاهب  
وعلى التقديرين فالصغير المفرد في خبر الكون اعنى قوله غيره عائد الى المنى

قوله وهو الكل المقيّد  
بقيد الح وكون الرجل  
نوعا لغويا باعتبار انه  
انسان مذكورا باعتبار  
حد ف الصفة اى  
رجل معتد به عند

قوله ليس فيها رجال  
فوق التسعة فمعيّن  
يكون كل جماعة  
معدودة بما فوق  
التسعة من نوع واحد  
هو رجال فوق التسعة  
عند

العام من زيد ومن العشرة لالى زيد فقط ليخص الدليل بالمثل الاول و يحال  
 دليل الثاني على المقايسة ( قوله وقد عرفت الاشعري الخ ) لما قدح في دليل  
 القوم شرع في الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعري  
 الظاهر في ذلك ( قوله بالنها موجود ان الخ ) اي خارجان فلامغايرة بين  
 المعدومين في الخارج كالاحوال عند مثبتها والامور الاعتبارية والذات  
 احدهما موجود في الخارج والآخر معدوم فيه لانها خارجان عن جنس  
 التعريف فان الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعري فلا يتصف بها  
 حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجود ان فقط بخلاف التعدد  
 الشامل للكل فكل غيرين اثنان عنده بخلاف العكس فلا محذور في التعدد  
 المأخوذ في جنس التعريف في ضمن المثني نعم قد يطلق الغير ان على غير  
 الموجودين مجازا عنده ( قوله يصح عدم احدهما مع وجود الآخر الى آخره )  
 الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا  
 لاذاتيا والافان حل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات  
 بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات  
 فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حل على الانفكاك من الجانبين  
 فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب  
 تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعري ويمكن ان يحمل على الامكان  
 العقلي اي يحتمل ان ينق احدهما عن الآخر عند العقل وان كان متمنا  
 في نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الكل واعلم ان مغايرة احد الشئيين للآخر  
 يستلزم مغايرة الآخر لغير الشئ موجود يصح عدم احدهما مع وجود الآخر  
 فالانفكاك من جانب واحد كاف في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك  
 ان تقول اضافة الاحد اليهم للعهد الذهني فيكون كالتكرار في سياق النفي فلا بد  
 في المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين ( قوله واعترض عليه الخ )  
 حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين  
 قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لا يصدق عليهما لانهما على تقدير  
 قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الآخر في الازل والالم يكن احدهما  
 قديما ولا فيما لا يزال لان مائت قدمه امتنع عدمه وما قيل في دفع هذا الاعتراض  
 يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لافي اصطلاح الاشعري فيما لا يلتفت  
 اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب تحكم ظاهر وايضا



ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعري بل غرض الاشعري تعريف العبرين  
 في لشرع والعرف واللغة كما فهمه اصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق وسأني  
 من الشارح ما يدل عليه فيما يرد الكلام لانعام فخر الدين الرازي (قوله ولذلك) اي  
 لاجل هذا الاعتراض العبر المنقطع (غير موضعه التعريف) اي تعريف الاشعري  
 الى تعريف آخر مختار عندهم (انهم ما وجدوا جازا انفكا كماهما في عدم اوجبه)  
 انفكاك احدهما عن الآخر في العدم يستلزم انفكاك الآخر عنه في الوجود  
 لان المراد ان يكون احدهما معدوما والآخر موجودا وامل اختيار العدم  
 على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الخبر كما يدل عليه كذا التردد اذ كل متخير  
 موجود ولا شيء من المعلوم بمخير فالتقابل بين الخبر والعدم لا يندو بين الوجود  
 نعم اوجه التردد على التردد بين لانفكاك كين اعني الانفكاك في الوجود والانفكاك  
 في الخبر كما متقايين والمراد بالخبر المنكر هو الخبر الواحد وحدة شخصية فالمراد  
 بانفكاك كهما في خبر واحد ان يكون احدهما متخييرا بخبر معين ولا يكون الآخر  
 متخييرا بذلك الخبر سواء كان متخييرا بخبر آخر كما في الجسمين القديمين المنفك  
 كل منهما عن الآخر في خبره العيني لامتناع تداخل الجسمين اولم يكن متخييرا  
 اصلا كما في وجودين احدهما جسم والآخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما  
 قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان  
 الحادثان مندرجان في تعريف الاشعري وفي هذا التعريف باعتبار القيد الاول  
 والجسمان القديمان الخارجيان باعتبار القيد الاول بدخلان باعتبار القيد الثاني  
 بناء على ان كلمة اولتقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انفكاك كهما في خبر واحد  
 بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما خبران مختلفان والصدق بمعنى  
 الامكان العام المجامع للوجوب ونسائل ان يقول هذا التغيير بهذا القيد غير  
 حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبين كما او ممكنين كما فيقول  
 المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كما في خبرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف  
 اذ لا يصح انفكاك كهما في عدم اقدمهما ولا في خبر لامتناع تخير المجردان بالذات  
 وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاك كهما في خبر على صحة ان لا يكون في خبر  
 واحد سواء كانا في خبرين مختلفين او كان احدهما في خبر دون الآخر اولم يكن  
 شيء منهما في خبر اصلا اذ يصح في حق الكل انهما ليسا في خبر واحد (قوله)  
 قلت النقص غير وارد الخ (اقول فيه بحث اذ قد تقرر ان التعريف بظن المعاني  
 المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتثالها الى غير

الافيدان يقال لكن  
 يتجه ان جوابه هذا  
 والذي بعده انما يتمان  
 اذا كان بناء التسليم  
 على كون التعريف  
 للافراد المحققة في الجملة  
 اذا يسوغ له ح  
 عن النقص بجهتين  
 قديمتين مفروضتين  
 ان يجيب بمنع عدم  
 صدق عليهما مستندا  
 بجواز كون كل جسمين  
 قديمتين محققين في الجملة  
 بحيث يشترط احدهما  
 بعدم امر حادث  
 او باثني بينهما علاقة  
 اللزوم بخلاف ما اذا  
 كان بناؤه على كون  
 التعريف للماهية  
 المطلقة اذ لا يسوغ له  
 ح ان يجيب عن النقص  
 بهما بمجرد اذن الشرط  
 بعدم امر حادث  
 او ملابساً بعلاقة  
 اللزوم الكلي من  
 جأبيهما يمنع عدم صدقه  
 عليهما مستندا بالجواز  
 المذكور لان كون  
 التعريف للماهية المطلقة  
 يأبى عنه فتحذ هذا  
 القبر وروايتيه على ما فيه من التهذيب والبحر

ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا يخلص الابان هذا الجواب منه مبنى على تجوز  
 ان لا يكون تعريف الاشعري حدا تاما بناء على ما تقرر في محله ايضا ان المساوي  
 للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة صدقا بحسب  
 الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا يفتض منها بالجسم الناطق الغير  
 التامى او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدانا ما ومن هنا يتضح ان كون التعريف  
 للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لاني غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا  
 التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهورة  
 ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على محرم المعرفة وجنس التعريف بان المراد  
 موجود ان محققان فيجوز ان يكون حدا تاما للغير بن المحققين فافهم (قوله ليسا  
 بوجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون  
 الجسم المذكور ان من افراد المعرفة عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه  
 الذي هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع اليراد بطلق  
 القديمتين المتغايرين مجردين كانا او جسمين او مختلفين وجوه بن كانا او عرضين  
 او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قبل للتعترض ان تعرض بصفتين قديمتين  
 فانهما موجودتان عندهم فليس بشيء اذ الكلام في تعريف الاشعري ومن تبعه  
 وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما قلنا من شرح المواقف  
 وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ما قبل ان من غير  
 تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمتين محققان عند الحكماء  
 المنازعين لنا في مسألة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف في التغيير  
 لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن نزل  
 عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اى لو سلم ان الجسمين المذكورين من افراد  
 المعرفة بناء على ان المراد تعريف الغير بن المحققين في الجملة ولو عند الحكماء  
 او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة المحققة كانت او فرضية تحضة فلان سلم  
 عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نسلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه  
 لجواز ان يكون وجود احد القديمتين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند  
 وجود ذلك الحادث يزول عدمه الا ترى الشرط في وجود ذلك القديم واذا  
 انتفى الشرط انتفى المشروط الذى هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمتين  
 دون الآخر لكن على تقدير البناء الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذى  
 بعده ان للتعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمتين ليس وجود شئ

منهما مشروطا بعدم امر حات او وجود كل منهما مشروطا بعدم حادث  
 واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلى من الجانبين كما غير بن قطعاً ولا  
 يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث في الجملة او كان  
 المراد من التعريف نفي اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف  
 للأفراد المحققة في الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قد يمين محققين في الجملة  
 بحيث يشترط احدهما بعدم امر حات او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان  
 لم يكن الامر كذلك في جسمين قد يمين فر ضيقين فلا يمتنع بهما التعريف  
 الا اذا كان للماهية المطلقة كما لا يخفى ( قوله مثبت قدمه امتنع عدمه ) استدلوا  
 عليه بان مثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطاً بوجود حادث والام يكن قد يمين  
 بل حادثاً واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطاً بعدم حادث معين بالذات  
 او بالواسطة واعدام الحوادث ازيلية صالحة لكونها مشروطاً للتقديم لا يقال فعلى  
 هذا لا يحصل الجزم بالبدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول  
 مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعياً على خلافه وفي الصفات دليل قطعي  
 على ان ليس شئ منها مشروطاً بعدم حادث و الا لزم امكان النقيض وهو باطل  
 عند جميع العقلاء ( قوله ولئن نزل عن هذا المقام ) اى لو سلم ان كل مثبت  
 قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة  
 العدم في التعريف نفي اللزوم بينهما وهو ممنوع واذ كان المراد نفي اللزوم بينهما  
 يصدق التعريف عليهما لان قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد  
 الآخر انما يصدق اتفافية لازمة لا تنفياً العلاقة المشهور بها فليس  
 بينهما لزوم كلى لامن الجانبين وامن جانب واحد وانما الموجود بينهما هو  
 الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائم قد يمين  
 كما اوحا حثين مستدان الى علتها ولا يدور ان ولا يفسلان بل ينتهيان الى  
 الواجب بالذات فيكون الدائم معلولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا  
 الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشهور بها في التحقيق فلا يصدق التعريف  
 عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذي هو كون الدوام  
 اعم من اللزوم بحسب المحقق لا بمجرد المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام اللزوم  
 انما يتبع على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون  
 موجبا في ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفي ايجاد ما يتوقف عليه ايجادها  
 لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختاراً في جميع افعاله

قوله فهذا الجواب  
 لكن على هذا يتجه انه  
 يلزم ان يكون التعريف  
 تعريفًا بالمجهول اذ على  
 تقدير رجل الصحة على  
 الامكان بحسب نفس  
 الامر يكون صدق  
 التعريف على الجسمين  
 القديمين وامثالهما  
 مشكوكا فيه بناء على  
 ان الاشتراط المذكور  
 وانتفاء العلاقة ايضا  
 مقطوع بهما بل  
 محتملان فيكون تعريفا  
 بالمجهول بخلاف ما اذا  
 حملت على الامكان  
 العقلي اذ مال التعريف  
 حينئذ انها موجودان  
 يجوز العقل انفكاك  
 احدهما عن الآخر  
 وصدق على الجسمين  
 القديمين وامثالهما  
 ظهر بالوجدان بناء  
 على احتمال الاشتراط  
 وانتفاء العلاقة المشعور  
 بها ومن هنا يتضح  
 اختلال كثير من اجوبة  
 القوم بطريق المنع  
 المستدل بجرد الجواز  
 العقلي عن النقوض  
 التي اوردها على

فان يجادها وابقاءها ابدأ بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شيء عليه تعالى  
 عندهم لاننا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القديمين يكون  
 الواجب تعالى موجبا في افعاله لا متناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا  
 وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل  
 نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائم بعدم امر حاد اما بالذات او بالواسطة  
 فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية لا يعلم الدوام في الاوقات الآتية بل العقل  
 بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما في الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط  
 بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضي عدم الانفكاك ولذا  
 قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية وانتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط  
 المذكور لاجمال المنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على معنى نفى  
 اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون منبعا على  
 جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدي وتبعه الشارح فاعلم هذا  
 المقام ( قوله بانتفاء علاقة اللزوم الخ ) هذا مبنى على ان مدار هذا الجواب  
 حمل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود  
 الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها  
 سواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو ما اذكروه  
 في باب اللزومية والانتفاقية ولاق ان تقول العلاقة في كلامه مطابقة غير مقيدة  
 بالمشعور بهما وانتفاء مطلق العلاقة بوجوب امكان الانفكاك في نفس الامر وان  
 لم ينفكا ابدأ فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبنى على حمل الصحة على الامكان  
 بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما بمعنى سلب مطلق الضرورة  
 ولو بشرط المحمول ولا ياباه اثباته امتناع الانفكاك لعدم مهما لان ذلك  
 الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة ( قوله وحاصله نفى  
 اللزوم بينهما الخ ) اما من احد الجانبين ان ار يد صحة عدم احدهما مع وجود  
 الآخر او من كلا الجانبين ان ار يد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وكذا  
 المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المنقضية  
 للغيرية هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المقارفة غير الموصوف  
 عند الاشعري وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غير  
 كالصفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لا متناع وجود  
 الصفة بدون الموصوف وان لم ينمكس في الصفة المقارفة فيبين الصفة المقارفة



وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه حتى على بعضهم  
 فأورد عليه ان هذا القول يستدعي القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم  
 بما مر بنا فيه وبدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطابقة لغير الموصوف  
 كما في شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون  
 من اصحابه ويجوز ان يكون المناقاة بغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم  
 هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده  
 لا عندهم على المك عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة  
 موافقا لما نقله الآمدى عنهم لاعلى عدم مغايرة مطاق الصفات وان سها  
 عنه اعلام بمد اعلام ( قوله واورد على التعريف المختار الى آخره ) قيل  
 ما ذكره من الابراد مشترك الورد بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف  
 المختار الذي هو التعريف المغبر اليه واجيب عنه بأنه لعل وجه التخصيص ما سبق  
 آتيا من ان المراد من تعريف الاشعري في علاقة اللزوم فلا يتقضى بالبارى والعالم  
 فتأمل انتهى ولا يخفى فساده لان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فانقض  
 المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والمخ في الجواب ان تعريف الاشعري  
 ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تدبر  
 الشق الثاني لان الصفة المذكورة في محذور الشق الثاني هي الصفة المفارقة  
 وانما وردت على التعريف المختار لان المغبرين للتعريف هم اصحاب الاشعري  
 المستدلون بالادليل السابق الدال على عدم مغايرة مطاق الصفة كما استفيد من  
 شرح المواقف في وجه الابراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتبار انفسهم  
 انها ليست غير الموصوف لاعلى تعريف الاشعري اذ ليس في كلامه ما يدل  
 على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة  
 الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير  
 الموصوف عنده فلا يرد على تعريفه الابراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل  
 فقط وستعرف جوابه ( قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره ) لا يخفى  
 ان الجواز ههنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذي  
 مداره اتفاقا، علاقة اللزوم و الالم يخرج هذا المعرف الى قيد الحيز في ادخال  
 الجانبين القديمين في تعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين  
 على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير الجانبين  
 ظاهر في الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احد هما فانه ظاهر

في الاحتمال الثاني وتلخيص الابراد ان اريد صحة انفكك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان الباري تعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والالجاز عدم الباري او تحيزه كما جاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايقضا لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعامل مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكك في الجملة ولومن احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف في العدم وان لم يصح العكس واذ لم يكن التعريف جامعا واما عالم يصح والالم يكن الباري والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين بابطال التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك في الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون الباري والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان كونهما غيرين وفاق بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة الغارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الابراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول في كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ابراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون في كلامه صنعة احتباك هي الحذف عن الاول بقية الثاني وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالباري والعالم بانه يجوز ان يكون مراد المعرفة ان يتفق كل منهما عن الآخر في احد الامرين مطلقا اما في الوجود او في الخبز او احدهما في الوجود والآخر في الخبز والباري منفك عن العالم في الوجود والعالم منفك عن الباري في الخبز وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف بجواز انفككهما في الوجود او الخبز على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل يجوز انفككهما في العدم والخبز مع ظهور العطف بعد الربط واما محل ذلك على جواز انفككهما في الوجود او الخبز فربك جد الا يلتفت اليه في التعريف مع انه غير حاسم لمادة الاشكال ( قوله لامتناع عدم الباري الى آخره) الاولى او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيدين ولا يلزم من الاول الثاني لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان

الامر كذلك في الجاهلين القديين وهذا بخلاف ما ذكره في محذور الشق الثاني لان الكلام هناك في ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد الاول لا يخرج القيد الثاني المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك ان اوصدق التعريف حينئذ على الباري والعالَم لزم امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الآخر اوفي الخبر بان يكون كل منهما متخيرا في حين ولا يكون الاخر متخيرا في ذلك الخبر فيلزم امكان عدم الواجب او تخيره والكل محل ولا يلزم ذلك فيما اذا حل التعريف على جواز الانفكاك من احدهما نبيذ اذ فيه امكان عدم العالم او تخيره والذالم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى (قوله وبالعرض والمحل الى آخره) هكذا اوردته العلامة الفقيه زاني في شرح العقائد وكتب القوم مشعونة بذلك وقال المولى الحياي هناك اي العرض الجزئي والمحل الجزئي لان الكلين ايضا موجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اول فلان عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحاصل فيه لاعلى مذهب المتكلمين المتكررين لذلك فيمكن عندهم ان يخافق الله تعالى هذا العرض ابتداء في محل آخر كهذا البرودة في هذه النار فلا نسلم ان وجود هذا العرض بدون هذا المحل متع عندهم نعم بعد وجوده في محل معين يستحيل انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد في محل آخر لم يكن تشخصا بهذا الشخص ولا موجودا بهذا الوجود الخاص بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص التخيير بالذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لاسيما اذا كان بقاء الاعراض بتجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب النوع فاذ تفكك من الجانبين يمكن على مذهبهم فلا نقض بهما سواء كان المتغير في المغارة الانفكاك من الجانبين او من احدهما وامله مراد شارح المقاصد فارجح اليه في اقبل في بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا العرض فتخالط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين الجزئيين العيين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت

ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض لهما على مذهبهم وان اراد  
الجزئين المبهمين اعني وجود عرض مافي محل ما فبالتعريف بهما التعريفان وان  
حمل على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض مابدون محل ما  
ووجود محل مابدون عرض ما كما ذكره في بيان بحد الامثال فبينهما تلازم كلي  
من الجانبين مع انهما غيران قطعا لا يقال الجزئان المبهمان ليسا بوجودين  
كالكلين لا متناع الوجود بدون التعيين لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم  
المشروط بعدم التعيين كالكل لا المبهم بمعنى لا بشرط التعيين اذ لا يلزم من عدم  
الاشتراط بالتعيين الاشتراط بعدم التعيين في نفسه وقد صرح المصنف في الموافق  
بان المحل المبهم والخير المبهم بهذا المعنى موجودان في الخارج والامكن الجسم  
تخييرا لا يتخبر معين اذ نقول لا بد له من خير فذلك الخير امامتين او غير متعين  
والثاني باطل لانه معدوم ولا يمكن التخير بخير معدوم فتعين الاول مع انه  
في العنصرات يظهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التعيين موجود  
في الخارج ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء  
وان اراد بالعرض العرض الجزئي المعين وبالمحل الجزئي المبهم فاستحالة وجود  
هذا العرض المعين بدون محل مامسئلة لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه  
الصورة ايضا فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض بل المبهمين  
على كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال الغير ان عندهم موجودان  
معينان فالجهان او احدهما مبهم خارجان عن المعرفة والتعريف يفيد التعيين  
في الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده حدوثا وبقا فيندفع  
الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل  
المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية العرض الممكن الانفكاك عن المحل  
ان يكون ذلك العرض صفة مقارنة للمحل فان كانت الصفة المقارنة غير  
الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبني على عدم المغايرة بينهما  
والا فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبني على المغايرة بين العرض والمحل ولا يصح  
تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المقارنة للواجب تعالى اعني الصفات  
الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احد الجانبين فقط  
على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمخالفاتها دون الصفات الفعلية لموصوفها  
تحكم ظاهر نعم لو كان المعبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض  
مع مخالفاتها كذلك على ما حقه تاو لم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة



الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب آخر لا متنازع اعمد  
 الواجب كذلكه وجه وجبه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك  
 من الجانبين بين الاعراض و محالها لا نقض بهما اصلا و اما رابعا فلا يتم  
 صرحوا بجمواز توارد اعمتين المستقائين على سبيل البديل على معلول واحد  
 شخصي بنا، على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في المحقق  
 واذالم يجب ان يكون علة آتيا، عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول  
 العين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين  
 والحكام، لا يمكن وجوده بشخصه ابتداء بعلة اخرى نعم يستحيل وجود هذه  
 العلة التامة بدون هذا المعلول لا متنازع انفكاك اللازم عن وجود الملزوم فالصواب  
 ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان يمكن العكس وان اراد  
 ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لا بشرط التعمين وان  
 كانت معينة في نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام  
 في العلة دون العرض يحكم ظاهرا وان اعتبر في العرض ايضا توجه ما قدمنا واما  
 خامسا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فاعلة التامة عند المتكلمين اما ذات  
 الواجب وحده بانسبة الى كل من صفته الذاتية الحقيقية وايت العلة والمعلول  
 هناك متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع اتفاق ارادته بالنسبة الى الممكنات  
 ولما كان اتفاق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع  
 المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالوجود من العلة والمعلول  
 المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد العلة الناقصة  
 ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات  
 اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة  
 الناقصة المعينة ومعلولها البهيم اذ قد يصنع الآلة المعينة ولا يستعمل ابدا فقد  
 وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة  
 الناقصة الابهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة  
 لا متنازع ترجع الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصص الابهام بالعلة يتوجه عليه  
 ان من جملة العمل الناقصة ما يباين المعلول في الميز كالآلات للبناء، فكل من العلة  
 والمعلول هناك متك عن الآخر في الميز وان لم يتفك من الجانبين في العدم  
 فلا يتنقض بهما الترميز المختلف على تقدير الشق الاول وان اراد مطابق العلة  
 والمعلول فنجح احد الامور المذكورة ان المطابق انما يتحقق في ضمن واحد

من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات  
لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث والانفكاك بينه وبين شئ من  
معلولاته من الجانبين لافي العدم و لافي المير للما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب  
او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانتقاص بمطابق العلة والمعلول وليس المراد  
الانتقاص بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لوجه لقوله مطلقا اذ  
الظاهر منه تعميم العلة من البارى وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة على ما لا يخفى  
(قوله بل بالعلة والمعلول) اى بذاتهما الامع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين  
المذكورين متضايقان حقيقيان كالأبوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن  
ان يثبتك احدهما عن الآخر في الواقع لا يقال هما غير ان ولا يصدق عليهما  
التعريفان لانا نقول المتضايقان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية  
معدومان في الخارج فلا يكونان غيرين لا يقال المعدومان هما الحقيقيان كالأبوة  
والبنوة والعلية والمعلولية لا المشهورين كالأب والابن والعلة والمعلول ولا شك  
في وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الأب والابن وذات العلة والمعلول مع قطع  
النظر عن عوارض الأبوة والبنوة والعلية والمعلولية فسلنا انها موجودة  
متعبران وينتفك احدهما عن الآخر وان اريد المعروض مع العارض فهما  
معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال نريد المعروض مع العارض  
لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والتقييد خارجا عنه لانا نقول ذلك التقييد  
الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع موجودا في الخارج بل  
في الذهن فقط واما الاحكام الخارجة عليه كما في قولنا كل اب فخير فهي  
باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هنا نقدح ما نقله شارح المواقف عن  
الأمدى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة عن تعلقات  
الارادة او صفة التكوين عند مثبتها والتعلقات امور اضافية لا وجود لها (قوله  
فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث انصافه بالجزئية يستحيل  
ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يتمتع ان  
يوجد بدونها كعكسهما فلا امكان الانفكاك بينهما ورده العلامة التفتازانى  
في شرح المقاصد بان المعتبر في التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما  
بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الانصاف بهذه العوارض والانتقاص  
التعريف بانتضايقين كالأب والابن وكالأخوين وكاملة والمعلول بل بكل  
غير لان الغير من الاسماء الإضافية وسبق تحميته ثم انك عرفت ان مراده

من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات المتروك آية عن  
 انفكاك لازمة عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان  
 الوقوعي فمن عم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل  
 وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد ذات  
 ولا توجد تلك الصفات ولذا نفاها كثيرا من العقلاء فنتبه انه لو صح قائما بصح  
 في تعريف الاشعري لافي هذا التعريف المختص لما عرفت ان حمل الجواز  
 فيه على الامكان العقلي يوجب استدراك قيد الخبر ( قوله واجب عنه بان  
 اراد الى آخره ) يعني تختار الشق الاول ونقول لانتم انه على هذا يقتض  
 بالباري والعالم والعرض والمحل والملة والمآول وانما يقتض بهذه الامور  
 لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط وهو ممنوع  
 لجواز ان يكون المراد اعم من انفكاكهما وجودا او تعقلا وانفكاك الوجودي  
 من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر والانفكاك التعقلي منهما  
 هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر فالمتفكر  
 في الاول هما الوجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في الموافق  
 وشرحه حيث قال لا يقتل المراد في الجواب عن الابراء جواز الانفكاك من  
 الجانبين تعقلا وجودا منهم من صرح به فقال الغير انهما اللذان يجوز العلم  
 بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يتبع عقل العالم والجزم بوجوده بدون عقل  
 الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم  
 الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من العقل مجرد التصور لان الصفة  
 الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع  
 النظر عن الانصاف وعارض الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد  
 الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد  
 بانفكاكهما وجودا او تعقلا انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم  
 لا يقولون باوجود الذهني ثم هذا الجواب مبني على حمل الجواز على الامكان  
 الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل متغايين يمكن في نفس الامر ان يفك الحكم  
 بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما  
 عن وجود الآخر كزبد وعمرو وانفكاك احدهما عن الآخر دون العكس كالباري  
 والعالم اولم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر كالجسيمين او الجوهرين القديمين  
 لمبني على حمله على الامكان العقلي الذي هو تجوز وجود كل منهما بدون  
 الآخر كما حسبته الشارح في ان قول الشارح وافي العقل صريح في تعميم

انفكك من الجانبين في الثقل خلل وفي المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه  
 عن المواقف وشارحه ووافقه ما اشارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكك  
 التعلى من الجانبين واما الثاني فلما اشترنا من ان الانفكك التعلى اعم مطلقا  
 من الانفكك الوجودى فبمد الجمل على التعلى لاوجه لتعميمه من الوجودى  
 واذا اقتصروا عليه الان يقال نبه بهذا التعميم على ان المتفارقة بين المنفكين  
 وجوداهى باعتبار انفككهما وجود الابعبار انفككهما تعقلا فادهم هو  
 الانفكك في الجملة ولو في التعقل لاوجودا فقط فافهم ( قوله ولايجوز مثل ذلك  
 في الصفاتاه ) يعنى على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف  
 والجزء والكل اذلايجوز الانفكك بينهما من الجانبين لافى الوجود ولا في التعقل  
 اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لايجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة  
 ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبدهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف  
 وان امكن الحكم بالعكس وكذا لايجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد  
 الحكم بوجود الجزء لبدهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم  
 بالعكس ومن غفل عنه قال ما فان ثم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف  
 ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف سواء كانت صفة  
 لازمة او غير لازمة فبقيل هذا الجواب لا يستقيم في العرض مع المحل فذ فوع  
 بمقدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل  
 منفكك من الجانبين في الوجود وما لا يكونان منفكين من الجانبين لافى الوجود  
 ولا في التعقل فلانسلم انهما غيران عند اصحاب التعريف ( قوله فال استاذن )

يعنى الشريفة المحقق ( في شرح المواقف ) تابعنا للعلامة شارح المقاصد هذا  
 الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز ) اى لو كان التعريف  
 بان يقال موجودان يجوز انفككهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودين  
 يمكن انفكك وجود كل منهما عن وجود الآخر او الحكم بوجود كل منهما  
 عن الحكم بوجود الآخر يعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم  
 بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعدهم اولم يوجد ايضا فحينئذ لا يصدق على  
 الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل و يصدق على مثل البارى والعالم  
 والجسمين القديمين وغيرهما لما عرفت فيصح ( واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا  
 الجواب ) اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجود ان يصح انفكك كل منهما  
 عن الآخر اما في العدم بان يكون كل منهما معدوما او متحيزا دون الآخر  
 او في التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا

قوله اما في العدم فيه  
 انه مع عدم صحة بيان  
 بقوله بان يكون كل  
 منهما معدوما او  
 متحيزا لا يصح جعله  
 عدولا لقوله او في  
 التعقل فالصواب  
 ان يقول اما في كون  
 كل منهما معدوما  
 او متحيزا دون الآخر  
 واما في التعقل بان  
 يوجد الى آخره  
 ( محمد اسعد )



ولا يوجد الحكم يكون الآخر كذلك حكما مطابقا لواقع مع انه لا يمكن ان يوجد  
 الحكم المطابق بعدم الباري او تحيزه ولا يوجد الحكم يكون العالم كذلك فلا يكون  
 بينهما انفكاك تعلى من الجانبين بهذا المعنى فالوضع الجواب المذكور مع هذا  
 القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على الباري والعالم واما ان  
 يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابقا للواقع والكل باطل واذاعة الحكم  
 من المطابق وغير المطابق ليصدق التعريف على الباري والعالم يلزم ان يصدق  
 التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو  
 ايضا باطل وتحقيق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم  
 بعدم الباري او تحيزه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل  
 منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر اعم من الحكم بعدمه  
 والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لانه وهو المستفاد من شرح  
 المقاسد والذين غفلوا عنه قالوا اما قالوا ومنهم الشارح كما استطاع عليه (قوله  
 لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الآخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم  
 كل منهما تحت التعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود  
 الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود  
 كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو  
 الحكم لعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود  
 الآخر او بعدمه لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد  
 ما قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الشيين  
 عن الآخر في الوجود انما يكون بطريقتين ضد الوجود وهو عدمه عليه دون الآخر  
 فجواز انفكاكه عنه في عدمه انما يكون بطريقتين ضد العدم اى الوجود عليه  
 بدون طريقتيه على الآخر لا بانصافه بالعدم بدون انصاف الاخر به فيكون معنى  
 قولنا جواز انفكاكهما في عدمه بملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل  
 كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جار ~~المتصل~~ كل ~~مدوما~~  
 دون الاخر فيجئنا ذلك لاختلافه في صحة هذا الجواب ولومع القيد المذكور (قوله  
 قلت هذا الجواب الى آخره) ايضا للجواب المذكور وتعرض للاستاد بانه  
 غير صحيح على الاطلاق لانه هذا القيد فقطقات هذا ايس بشئ من وجهين  
 الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الآخر تحيز التعقل بوجود كل  
 منهما بدون الاخر مبنى على حل الجواز في التعريف على الامكان العفلى

وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد الخبر كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكميين كما عرفت على ان قوله وان عم التعلل الى آخره بآه لان التجوز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوز العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لامع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستلدين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان وللاطفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد الاستاد المحقق وشارح المقاصد ذلك واذالم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عم الى آخره اذ لا حكم هناك 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 وكل من الحكمين مطابق للواقع فتدانك كل من الحكمين المطابقين عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما حتى لا يكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون هذا القيد لانه لا يقتضى الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم الحكم بكون الآخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامةن وهذا كله ظاهر وان خفي على الشارح فقوله كما ذكره الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله بدون الآخر في تفسير التعلل بقوله بان يتعلل وجود كل منهما بدون الآخر قيد للوجود فدخل عدم كل منهما في التعلل فقال ما قال وليس كذلك بل هو قيد للتعلل بمعنى ان يتعلل وجود كل منهما بدون ان يتعلل وجود الاخر وهذا القدر كاف في انفكاك احد الحكمين عن الاخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الاخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم هذا المقام نعم رد على العلامةين ان هذا الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين من الصفات الحقيقية لا واجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر في التعلل بهذا المعنى وان لم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه في شرح الموافق بان هاتين الصفتين لا توصفان بالغايرة الثاني انه يستلزم ان لا يصدق التعريف على الموصوف وصفاته الغايرة لانها نسبة لا يمكن تعللها بدون تعلل

الموصوف فلا انفكك بينهما من الجانبين لاقى الوجود ولا في التعقل مع انها غير  
الموصوف كما نقل عن الامدي ان قال الصفات الفعلية لكونها اضافات  
ايست بوجوده فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود هذا ويجه على  
هذا الجواب مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم  
مغايرتهما وذلك لانك عرفت ان المراد من الحيز هو الحيز الواحد بالاشخص  
وابس الكل والجزء فيحدد في الحيز الواحد والالم يكن الكل اعظم من الجزء  
فكل منهما منفك عن الآخر في الحيز وجودا وتعقلا وان لم يكن بينهما ذلك  
الانفكك في العدم لا يحسب تحقق ذلك العدم ولا يحسب تعقله ( قوله لا يستلزم  
عدم احدهما ) اي عدم شيء منهما لان اضافة الواحد اليه لا يعهد الذهن  
فيكون في حكم التكرار في سياق التي فالعنى على الساب الكلى لاعلى رفع اليجاب  
الكلى ولذا خرج الجزء والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء  
والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما الصانع مع العالم  
والوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم يستلزم عدم العالم واللازم  
وان لم يخرج الجثمان القديم بناء على ان عدم شيء منهما لا يستلزم عدم  
الآخر لعدم العلاقة المشهور بها بينهما ونحن نقول بتحقيق اللازم والملازم  
فيا بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر عند  
الاشارة ( قوله ويشبه ان يكون الى آخره ) حيث قال يصح عدم احدهما الى  
آخره ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف  
المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لاقى استلزام العدم للعدم ( قوله  
فلا يرد عليه الى آخره ) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شيء منهما عدم  
الآخر فلا يرد على الشيخ او على امر يفة الالاقض المذكور اي النقض بالصانع  
والملازم واللازم يعني لا يرد عليه النقض بالجزء او الكل والصفة والموصوف  
كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شق التردد وفي هذا الحصر  
دلالة على ان جميع الاعراض مع محالها متدرجة في الصفة والموصوف ( قوله  
لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقفا ) اي اشارة  
محمقة كافي الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة ( او تقديرا ) اي اشارة  
مفروضة كافي الاشارة الى مجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس  
فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون  
الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجثمان وكذا مجردان

قوله لاقى استلزام  
العدم للعدم هكذا  
وقع في خطه وانتشر  
في كثير من النسخ لكن  
الصواب لاقى عدم  
استلزام العدم للعدم  
( محمد احمد )



او احدهما جسم والآخر مجرد غير بن ولا يكون الموصوف والصفة غير بن لان  
 الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعوا بالعكس وكذا لا يكون  
 الصفتان لموصوف واحد غير بن لاجل ذلك واما العرَض مع المحل فندرج  
 في الصفة والموصوف كما عرفت ( قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء ) مع انها  
 ليسا بغير بن فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء  
 وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطوقا  
 على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطوقا على جزء  
 منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال  
 اجزاء الجسم والكلام هنا مبني على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل  
 اجزاء الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى  
 الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان في عرف العامة فان حلت العينية على  
 ما يعبر عنه التعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى ( قوله ولا بأس به ) اي  
 بدخول الكل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعميم بالاعم من الكل  
 والجزء لان العرَض من قول المصنف لاهو ولا غيره نفي تعدد القدماء المستقلة  
 المتعارفة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة في اثبات الصفات القديمة وكفى  
 في بيان هذا العرَض تعريف الغير بن وتميزهما عن الموصوف والصفة ولا يتوقف  
 على تميزهما عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة جزءا للموصوف فلا دخل  
 لتمييزهما عنهما في هذا البيان فنذكر ما في كلامه من التسامح واقول لم يرتض  
 شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع  
 ما يرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على  
 تعريف الاشعري مع حمله على ظاهره اذ نقول الظاهر من تعريفه ان امكان  
 الانفكاك من احدهما يعني سلب اللزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن  
 انفكاك كل منهما عن الآخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان  
 والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المقارن وقذا العرَض مع محله ولا يدخل  
 الموصوف مع صفته اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس  
 به كما قال فليت شعري لم عدل عنه ( قوله وما نقل من ان القول الى آخره )  
 جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه  
 فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة  
 الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب



قوله حاصل الاعتراض

الى آخره، بمعنى ان قول  
 الشارح ولا بأس به في  
 جواب النقص مع  
 الاتفاق على وروده بين  
 الاشاعة وجهود  
 المعتزلة غير صحيح فان  
 هذا القول انما يقال  
 فيما هو هين وسهل  
 وحاصل جوابه المستفاد  
 ابطاله فهم بحمله  
 على الكذب الصريح  
 بناء على ان جهوده  
 لا يقولون بعدم مغايرة  
 الصفة والموصوف  
 فكيف يقولون بعدم  
 مغايرة الجز، والكل  
 فاقول بعدم مغايرة  
 الجز، والكل مخالفه  
 فالتعويض به هين فيكون  
 قوله لا بأس به في محله  
 هذا توضيح ما قبل  
 وحاصل رد الحشوي ان  
 قوله لا بأس به بالنظر  
 الى الغرض من التعريف  
 في هذا المقام لا بالنظر  
 الى نفس النقص فان  
 هذا التعريف متعوض  
 عند جهود المعتزلة  
 جمعا كما انه متعوض  
 عند الاشاعة منها  
 (ما مر ازانه بمحمد اسود)

عنه بان ما قبل نقل بمثل لا يصح الاعتماد عليه بل المعتزلة باجوبه مشكوك  
 بمغايرة الجز، والكل بناء على ان معنى الغير عدم غير الاشاعة نقض هو هو فيكون  
 الصفة والجز، غير الموصوف والكل عدم صحة الجمل بينهما واذا كان الصفة  
 والموصوف غير بن عندهم كالجز، والكل فينبض التعريف عندهم جمعا  
 وان لم ينبض منها فما قبل العرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض  
 على قوله ولا بأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان  
 القول بمغايرة الجز، للكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك القول صحيح  
 وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت (قوله قال الامام الى  
 آخره) شروع في الجواب عما اوردوا على الاشاعة في قولهم لا هو ولا غير بانه  
 رفع للتبضين لان غير الشئ نقض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد  
 الاشاعة بقولهم ولا غيره في الغير بمعنى قبض هو هو ليلزم ارتفاع التبضين  
 بل بمعنى الآخر اصطلموا عليه وهو اخص مطلقا من المعنى الاخرى على ان يكون  
 تقلا لام الى الخاص كقول الدابة من مطاق ما يدب على الارض الى ذات القوائم  
 الاربع فالترادف بين الفريقين لفظي ورد، شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان  
 الامر كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات لذات بدعيها مستغنيا عن الدليل  
 مع ان من الاشاعة من استدلل عليه بدليل فاسد ورد الشر يف في شرح  
 الموافق بانه غير مرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتراضات المتلفة  
 بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد  
 الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث  
 معنوي وتبعه الشارح المحتق اقول ويدل على كونه بحثا معنويا قطعا  
 استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعة قصدوا به اثبات معنى التعريف  
 الشرع والعرف واللغة لا اثبات معنى اصطلموا عليه وهو ظاهر (قوله وهو  
 في لزوم تعدد القدماء) اي المغايرة والتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية  
 البتة وقد عرفت ان التعدد اهم من التباين وايضا المترتب على البحث المعنوي  
 في تباين القدماء لاني اتمدها (قوله لا يترب عليه) اقول لو قال الاشاعة  
 في جواب المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فالزوم مشروع  
 اذ الاستقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فالزوم مسلم  
 وبطلان اللازم ممنوع فان الصاري انما كثر والاثباتهم قدما مستقلة  
 لا لاثباتهم قدما متعددة لكن في اهل من غير تعرض بان الصفات يطلق عليها

غير الذات اولا فبني الجواب على نفى الاستقلال لاعلى نفى الغيرية الا ان يقال  
 الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفى اللازم يستلزم نفى المزوم فيترتب  
 عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه ( قوله وقال صاحب الموقف الى آخره )  
 هذا جواب آخر بدل جواب الامام ومبني على ان الغير بمعنى نقيض هو هو  
 قول وانت تعلم انه انما يصحح في المشتقات الى آخره ) هذا بما اورده شارحا  
 المقاصد والمواقف وتبهما شارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه  
 قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل  
 الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادئ  
 المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما  
 يحتمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغير الذات بالاستقلال  
 مما يحتمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثاني ان الصفات ليست  
 بما يغير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع ايراد المعتزلة بهذا  
 الطريق ايضا ( قوله واستدل المعتزلة آه ) عطف على قوله واستدل آه اذ  
 آه اي استدل المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات  
 ( قوله والجواب ان تغير النصارى لاثباتهم قديما مستقلة بذواتها ولهذا )  
 اي لاجل انهم اثبتوا تلك القديما ( جوزوا انتقال بعضها ) وهو صفة العلم  
 ( الى بعض الابدان ) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر وهو صفة  
 الحياة ( الى بعض آخر ) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال ان لاثباتهم  
 قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بانقضاء  
 المتغيرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانب الثلاثة التي هي الوجود والعلم  
 والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل  
 الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغيرة وههنا  
 بحث من وجوه اما اول فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية  
 منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة  
 على بلور واما ثانيا فلو سلم فلا كفر في اثبات القديما المتغيرة بالذات والذات لم يصح اكثار  
 الفلاسفة في اثبات العقول المجردة القديمة واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث  
 لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا الترامه والكفر هو الترامه  
 لازومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل الترام الكفر محمل  
 نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن

مرصوف الى مرصوف آخر وذلك الاتصال ليس بديهي الاستحالة كيف  
 وقد احتجوا في بيان الاستحالة الى دليل كافي لا وجه في الجواب ان يقال تكفير  
 النصارى ليس لثبوتهم قديما، متعددة بل لثبوتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى  
 والمسيح عليه السلام ومرمى سواء كان ذلك بطريق الحلول او الاتحاد بطريق  
 الامتزاج كالحمر بالمالا، وبطريق الاشراف او بطريق الانقلاب لجمودا وبطريق  
 آخر مما يرد عن كمال عليه ( قوله تعالى وما من له الاله واحد) بعد قوله ( لقد  
 كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ) وقوله تعالى خطبا ليعيسى عليه الصلاة والسلام  
 ( انت قلت للناس اتخذوني وحي الهين من دون الله الآية ) قوله واعلم  
 ان مثله زيادة الصفات الى آخره) ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات  
 ليكون كذا لان حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات  
 لان نفي مطاق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق في قوله  
 المصنف في المواقف من ان المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفي الصفات ففيه  
 نظر ظاهر لا يخفى الا ان يحمل على التهديد والتكفير عن مذهبهم ( قوله فهو  
 عالم ) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة  
 وجهور المتكلمين احترازاً عما زعمه النافون من كونه عالماً بذاته للاكتفاء،  
 ما تضمنته المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لا ثبات علمه تعالى لا يثبت بهذا  
 القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاقا، التفريع دل  
 على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعنا واما علمنا دليل هذا  
 الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنته المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال  
 هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستتبين لشي واحد بدون العطف ولان ما تضمنته  
 المقدمة ليس بديهيا بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد ( قوله اما سمعنا  
 فاقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة ) الآية الغيب ما  
 لم يتعاق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطاق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف  
 بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء في تكفير الحاكم على الغيب وربما  
 يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد في الآية بقرينة المقابلة الغيب المطاق واللام  
 للاستغراق اذ لا قرينة لاهدو بقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذ كان كل غيب  
 واجبا لكان او ممكنا وجودا او معدوما او ممتعا معلوما له تعالى فيكون كل موجود  
 يشاهده المخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه  
 تعالى عالم بجميع المعلومات ويتضمن دليلا آخر اوردوه على هذا المطلب

قوله واذ كان كل  
 غيب الى قوله فهذه  
 الآية لاحاجة اليها  
 في بيان شمول الآية  
 التي اوردها الشارح  
 لكل موجود يشاهده  
 المخلوق وانما الحاجة  
 اليه في بيان شمول  
 قوله تعالى علام  
 الغيوب وليس سياق  
 الكلام فيه وانما  
 ايراده لقرينة كون  
 اللام للاستغراق  
 ( امام زاده محمد سمد )

لانها تدل على ان لامعبود الا هو و يلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار  
 كما هو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا  
 اختار في الدليل السمعى هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع ان  
 الاستغراق مصرح به فيها لان الشئ في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف  
 الغيب وحله على ما يعنى الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك  
 لا تتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطالب طريقين طريق الاتقان  
 وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثاني كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر  
 في لدليل العقلي على طريق الاتقان اعتمادا على تضمين الآية طريق القدرة  
 ايضا ( قوله فلان الافعال المتقنة ) المحكمة المشتملة على لطائف صنع و بدائع  
 الترتيب وحسن الملازمة للنافع والمطابقة للمصالح وجمع الافعال المتقنة لان الفعل  
 الواحد المتقن لا يدل على علم فاندله كما يشاهد في كلام واحد ببلغ بحسب الظاهر  
 فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق  
 لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله ( قوله ومن تفكر في بدائع الآيات ) السموية  
 والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع  
 المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام وثقان واحكام  
 يحارفيها العقول والافهام ولا يفي بتفصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد  
 بذلك علم الهيئة وعلم التشریح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان  
 والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف  
 اذا رقي الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى ما يقوله الحكماء  
 من المجردات كما قال الله تعالى ( ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل  
 والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء  
 فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب  
 المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ) وجد دفايق حكم تدل على كمال  
 حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى ( سنزيهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم  
 حتى يتبين لهم انه ) اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كما في البيضاوى  
 ( الحق ) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير لله المذكور في الآية السابقة  
 وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد  
 الذات فانها كل الذات المستجمع حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات  
 فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لا تصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه



الحق انتهى اذ ليس المراد الاستهاد بهابشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت  
الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد الضمير على الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه  
ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى ( قوله ولا يرد عليه  
الى آخره ) اوردوا هذا السؤال بالتزديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام  
من كل وجه بحيث لاخال فيها اصلا وملائمة للمافع والمصالح المطاوعة منها  
بحيث لا يتصور ما هو اكل منها فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طا فحة  
بالشروع والآفت وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حينئذ  
يجرى في مثل بيوت الخلل والعنكبوت لان بيوت الخلل ممددة الاشكال متساوية  
منتظمة بحيث لا يجز عن صنعها المهندسون بالآلات هندسية ولا يبقى بينها فرج  
كالدوائر وهي اوسع من المربعات وسائر المضاعفات وكذا آحاد الخلل مطبعة  
لامبرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت تسبيح تجز عنها التساجون وموافقة  
اقرضها من صيد الذباب ومثلها كثير في الحيوانات فيلزم ان تكون عانة مع  
تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور  
انتفاء الشق الاول فاورد النقص بالجران والتخلف فاجاب اولاً يمنع الجريان  
مستدبان الافعال الا صادرة عن الحيوانات ليست بخاوقة لهما فلا تدل على  
علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لما صح الاستدلال على تفارقت علوم  
المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقاناً واحكاماً واللازم ظاهر الفساد فالحق ان  
الصدور الدال على العلم اعم من الابداد والكسب فلذا بانر الى الجواب يمنع  
التخلف بعد تسليم الجريان مستدبان بدلالة ظاهرها الكتاب والسنة على علم  
بعضها كالتخل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حلالاً لايجوز على المعنى المختص  
بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبعد ذلك  
يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في علم سليمان عليه السلام  
وهدهد وامثالهما ( قوله بجميع المعلومات ) اى الماهيات التى من شأنها ان تكون  
معلومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقية  
او اعتبارية فثبت اصل العلم من زعم انه تعالى لا يعلم شيئاً وبهذا القيد  
من زعم انه لا يعلم بعضها اما ذاته كما زعم البعض او الجبريات المادية كما زعم البعض  
الآخر هذا ان جعل الجميع على معنى الكل الا فرادى وان جعل على معنى ما يطلق  
عليه الجميع افراديا كان او مجموعيا كان رد المن زعم انه لا يعلم المجموع الغير المتناهى  
ايضا وهو الانسب بهذا المقام ( قوله فمما سبق من دلالة الافعال ) يعنى ان تلك

الافعال المتقنة تدل على كمال فاعلها بحيث لا يرب عن علمه منقال ذرة ومن  
 كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما اذ لابد  
 في اليجاد الاختياري ان يكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح  
 واليجاد وبعد الوجود معلوما للوجد بالظريق الاولى مع ان العلم ببعض  
 المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة ويجب تزييه  
 تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قبل انما تدل الافعال المتقنة على العلم  
 بها وهي بعض المعلومات لاجبها لا يقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته  
 لانه ما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته لانا نقول لما كان الافعال  
 غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضى  
 اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضى المغايرة بينهما فكون  
 الشيء ما يصح ان يكون عالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة  
 ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية كافية ببق كلام هو انه لم يتعرض بالدليل  
 السمي اعني الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كاد دل على اصل  
 العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على  
 ما عرفت وما قبل التصديق بحتمية الكتاب والسنة موقوف على التصديق  
 بارسال الرسل وازال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتها واثبات  
 ما يتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمي دور باطل فقد اجب عنه  
 بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالهجرات حصل العلم بصدق كل ما خبر  
 وان لم يخضر بالبال كون المرسل عالما او قادرا ورده العلامة التفاضل في شرح  
 المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على  
 ما صرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد في المواقف دليلا سمعيا لاثبات  
 ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده في السمع  
 والبصر والكلام لعدم التوقف عليهما وتبعه العلامة التفاضل في اصل العلم  
 والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومتدور حيث استدلل فيهما  
 بالدليل السمي والعقلي فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على  
 اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما وسيجي من الشارح في بحث القدرة ان  
 اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على الهجرات ولا دليل لنا  
 على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه  
 على شمول القدرة الموقوفة على العلم بوجوب توقفه على اصل العلم وعلى شموله  
 لما كانت لا مطلق المعلومات ولو واجبا او متناحرا فالابق ان يورد الدليل السمي

فالظواهر انه مبنى الى  
 آخره اذ يكفي للارسال  
 مجرد العلم بالرسول  
 والمرسل اليهم  
 والاحكام والمرسلة  
 والقدرة على الارسال  
 والمجازاة لهم شهد

في شمول العلم لافي اصله و لافي القدرة لافي اصلها و لافي شمولها وان كان الابراد  
لاجل تأييد الدليل العقلي ليعتد به للاستدلال به مستغلا فينبغي ان يورد في الكل  
( قوله و اما علم بذاته ) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيد الدليل الآتي فالحكم  
بانه هو الذي يعلم بكنهه التصور بوجوده و ان اراد العلم بذاته و لو بوجه ما فالدليل  
يفيد لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته و هو بعض المعلومات فالتهج الملايم  
ما فعله القوم من انه لما كفي المغابرة الاعتبارية في الاضافة بين العالم و المعلوم  
قطعا بناء على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح  
ان يعلم قطعا ( قوله و هذا مما وافق الى آخره ) اعلم ان الحكماء في اثبات علمه  
تعالى بذاته و بغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا اول علمه  
بغيره بالايجاد الاختياري ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته  
و اورد المتكلمون عليهم بان الاجباد الاختياري انما يدل على العلم في الاختيار  
بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان ما له الى الايجاب كما يحسب النار الحرارة  
و ثابتهما انهم يثبتون العلم بذاته بالجرد و الاوالم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلمة  
يوجب العلم بالمعلوم كما صرح بعض المحققين فقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم  
بذاته و بغيره او الى الاستلزام المذكور ( قوله هذا هو التهج الملايم لهذا المقام )  
اي مقام اثبات العلم بذاته و بغيره و تعرف المسند للعصر اي لا الطريق الآخر  
للحكماء طويلا الذيل اذا لمقام مقام الاختصار و ان خص المقام بمقام اثباته  
في كتب المتكلمين و حمل تعريف المسند اليه على حصره في المسند المقيد بكتب  
المتكلمين ايضا على معنى ان هذا التهج يوجد فيه الملايم لمقام اثبات العلم  
بذاته و غيره في كتب المتكلمين و لا يوجد فيه الملايم لمقام اثباته في كتب الحكماء  
كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء في هذا الطريق ايضا  
ان لا بأس في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز يبلغ كما لا يخفى ( قوله  
بتهج آخر غير التهج السابق ) بمن طريقهم كما عرفت و ذلك التهج الآخر بارقاوا  
انه تعالى مجرد عن المادة اي الهول من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها  
كالاجسام و لا متعلق بها تافق التدبير و التصرف كالنفوس و كل مجرد كذلك  
فهو عاقل بجميع الكليات و حاولوا بيان المتقدمين بما فيه انظار و بان يقال  
هو تعالى يعقل ذاته و اذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه اما الاول فلان العقل  
حضور الساهية الجردة عن العلايق السائبة لاشيء الجرد القائم بذاته و هو  
حاصل في ذاته تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون طالما ذاته

قوله ان اراد العلم  
بكنهه آو ما قبل ههنا  
و اما ان العلم بذاته  
بالكنه او بالوحدة  
فبحث آخر فبه نظر  
لانه ليس بمحا آخر كما  
عرفت سجد  
قوله و حمل تعريف  
المسند اليه الى آخره  
هذا مبني على ان هذا  
اشارة الى التهج المعروف  
بلام التعريف كما  
اشيرنا اليه في تصوير  
المعنى فيكون في حكم  
المعرف باللام في افادة  
الحصر على ان  
صاحب الكليات نقل  
عن بعضهم انهم  
يقصدون بتعريف  
احد الجانبين مطلقا  
اي باحدى طرق  
التعريف فصره  
على الجانب الآخر  
فاذا اجماز ذلك في كلام  
الفحصاء ففي كلام  
المصنفين بالطريق  
الاول سجد

واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة يوجب  
 العلم بالمعلول وفيه ابحاث طويلة ( قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية )  
 اي المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتقة عليها كالأجسام عنصرية  
 كانت او فلكية او لا كعوارضها وكان نفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام  
 استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما متشكلة  
 وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا  
 في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها  
 فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم الاول  
 بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله  
 اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة  
 قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها او لا واما الثاني فلان العلم بالمشكل  
 موقوف على آلات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة  
 متغيرة فقد اجتمع فيها ما نمان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا  
 متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذات العقول كما في شرح المواقف اقول  
 على تقدير التوقف المذكور كما يتوقف عليها العلم بالمشكل الجزئي يتوقف عليها العلم  
 بنفس الاشكال الجزئية فلعل مرادهم بان تشكلا اعم من المتشكلة بالذات كالأجسام  
 او بالعرض كعوارضها التي من جعلتها الاشكال الجزئية فلا يراد الاشكال القديمة  
 الغير المتغيرة للافلاك على زعمهم ولا سائر عوارضها القديمة ولا يتدفع الاول بان  
 المشكل في الحقيقة هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحاط او للمحيط  
 فان غاية ان يكون لكل من المحاط والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال  
 متشكلا حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة  
 الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته  
 الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة اوصفة حقيقية ذات  
 اضافة فملى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني يتغير اضافته  
 فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري  
 وهو جائز وعن الثاني بان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم  
 حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون  
 الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها  
 في الواجب لجواز حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والسموعات



الجزئية اصفة السمع لكن الاشعري ارجعهما الى صفة العلم ( قوله وهذا دأب  
الفقهاء ) اى يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاربه لما قدمنا من ان  
ادلتهم اداة عقلية قابلة للشيخ والتخصيص ولا يجوز منله في الادلة العقلية الغير  
القابلة لشيء منهما فذلك التخصيص حكم يختلف حكم الدليل العقلي في بعض  
مجاربه فلما ان يطل الدليل والتخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل  
مع حكمه ببعض مجاربه لما منع في البعض انما يمكن في الادلة العقلية القابلة للشيخ  
والتخصيص دون الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب  
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل  
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه  
المقدس تعالى عن الزمان والدهر انتهى وحل العلامة الطوسي الوجه  
المقدس في كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بما ذكر واجاب عنه  
صاحب المحاكات بان اعتراضه وارد على ما فهمه من كلامه لاعلى مراد  
الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متبيرا لو كان ذلك العلم  
زمانيا اى مختصا بزمان دون زمان آخر لتحقق وجود العلم في زمان وعدمه  
في زمان آخر كما في علو منا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون  
الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج  
عنه في زمان كذا بعمه بالجل الاسمية لا بالفعلية الدالة على احد الازمنة  
لا في تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا  
وابدا فلا محل ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قرب ولا بعيد  
من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها  
متغيرة لا يكون الا بالالات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس اليها انتهى  
ما لا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان الايق باصولهم نفى العلم  
بمطاق الجزئيات المادية متغيرة كانت اولالاستلزام الاول تغير العلم والى الاحتياج  
الى الآلة الجسمانية كما قال الامام في هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا  
وتلخيصه ان ما اشتهر عنهم من نفى العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل  
والحق في ما ذكره الشيخ هنا ولا ياباه قولهم ان المانة المنفصلة لو كانت معلومة  
للحجر البسيط لانقسم ذلك البسيط لان كلامهم هناك في العلم المحصول  
الارتسامى وعلم الواجب تعالى حضورى عندهم فلا مانع من حضور المادة  
والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى

وايس في علم الله تعالى  
كأن وكان وسبكون  
بل هي حاضرة عنده  
تعالى او فانها كما في  
شرح المواقف وما  
وقع في كلامه القديم  
من صبغ الحال والماضى  
والاستقبال وانما هي  
بالنسبة اليها والافكما  
لازمنة بالنسبة الى علمه  
تعالى فكذا لازمنة  
بالنسبة الى جميع  
صفاته سبحانه

وفيه نظر لمن حضور المدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث  
 فلما ان يكون العلم بالحوادث حصولا بارتسام صور المادة والماديات في ذات  
 الواجب فيلزم انقسام المجر بالبسيط عندهم واما ان يكون حضوره باحضور ذواتها  
 فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما  
 يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الوجود بينه وبين ما ذهب اليه المحقق  
 الطوسي فاهو جواب الطوسي فهو جوابه وسيجيء جوابه ( قوله فالصواب  
 ان يؤخذ هذا المطلب ) اي قولهم بنفي العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على  
 وجه جزئي يعني ان الناظر ين في كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئي معلول لا واجب  
 وان العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ  
 فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم  
 بالعله وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به  
 كافي اثبات الشيء بدليله اللمى المشاهدة فتعني دليلهم المذكور ان يكون كل جزئي  
 معلوما له تعالى لا محسوسا معلوما على الوجود الجزئي ايضا فلا تخصيص للدليل  
 ولا مقتضاه في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص على عدم جريان الدليل  
 فيه فغف القول بحجة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة  
 الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك الصحة  
 بملاحظة قيد الحبيثة اي لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متغيرة  
 ومتشكلة فيكون نفيها لبعض انحاء العلوم لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات  
 كما قال الشارح ( قوله وما يجرى مجريها في كونها آلة جسمانية ) مستحيلة  
 في حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما ولا فلان  
 النفس الناطقة المجردة هي قبل اتصافها بصفة كالعالم والخلق تعلم من غير آلة  
 جسمانية انها غير متصفة بهما وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة  
 بها فادراك المتغير من انه حيث متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك  
 المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلووا على نفي العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير  
 المحال في حقه تعالى وعلى نفي العلم بالتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية  
 واما ثانياً فلاه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص  
 الحواس وما يجرى مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس  
 ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها بوجوه كلية منحصرة فيها  
 بحسب الخارج بل الحق الحقيقي بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا

بسبب قوة جهمانية وهو حاصل له تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كلي وجزئي  
 معلوم له تعالى بكل علم كلي وجزئي ( قوله فأت حاصل مذهب الفلاسفة ) أي  
 على توجيهِه المحقق الطوسي كلامهم أنه تعالى يعلم الأشياء كلها من الموجودات  
 والمعدومات نحو العقل أي يعلم شبيهه بالعالم الحاصل لنا بغير العقل كما إذا حصل لنا  
 صورة زيد شعر يف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد مختص فيه  
 بحسب الخارج وإن لم يختص بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا  
 تنقلب جزئيا مع ما يبصر وكذا الكلام في المشهورات والمشهورات وسائر المحسوسات  
 لا بطريق التخيل أي العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس  
 فإنه طريق صحيح لاحضار صورته من الخيال إلى الحس المشترك بعد غيبها  
 عنه وذلك الاحضار هو التخيل إذ لما استحال الحواس في حقه تعالى استحاله  
 العلم الشبيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه أنه إن أراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة  
 الآلة الجسمانية فلا استحالة مسلمة وغير مفيدة وإن أراد العلم الجزئي الشبيه  
 بالعلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل في عدم قابليته للتكرار فلا استحالة  
 ظاهرة المنع لما عرفت ( قوله فلا يميز عن علمه تعالى ) المزوب بضم الين  
 المهملة وزاي الهجاء الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة وما يطير في شعاع  
 الشمس من الغبار وفي هذا الاقتباس إيماء إلى أن مذهبهم لا يخالف التصور  
 الواردة في شمول علمه تعالى إذ غايتها أن يكون كل شيء معلوما له تعالى لا معلوما  
 بكل علم كلي وجزئي فمن أين تكفيرهم ( قوله ولا يلزم من ذلك إلى آخره ) جواب  
 سؤال مقدر بأن يقال حل مذهبهم على العلم بكل شيء باطل لأنهم قسموا  
 المفهوم والمعلوم إلى قسمين كلي وجزئي والجزئي اعم من المتغير والمتشكل  
 فالأقسام العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح  
 كما يعرفه وحاصل الدفع أننا أخذنا من زيد مثلا صورتيان مختلفتان بالكلية والجزئية  
 إذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكرار وبواسطة التعريف  
 قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد الموجود  
 في الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكرار  
 وعدم قابليتها صفتان للعلم في التحقيق لا للمعلوم ولذا قالوا هما من المقولات  
 الثانية في التحقيق فالقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم  
 مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندرکه ولا بدرکه الواجب بل كل  
 مفهوم ندرکه بطريق التخيل فهو تعالى بدرکه بطريق العقل فالاختلاف

بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لنادونه  
تعالى لا في المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب  
تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما او لافلان  
علم الواجب تعالى بزبد مثلا اما بحضور زبد ذاته وشخصه عند الواجب  
فيترى امر ان احدهما العلم الجزئي به وانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال  
الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المتحصرة فيه  
فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لاحضورها وهو خلاف  
مذهبهم ايضا والجواب لا ما يشير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب  
بسلسلة الماديات والتمغيرات حضورها يكون صورها المرتسمة في العقل الفعال  
حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلمونا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس  
بذواتها لا بصورها كعلمونا بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان  
ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند  
العقل نفس الماهية لاثالها وشبهها المخالف لها في الماهية اذ على مذهب  
الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم في التحقيق و يكون توصيف العلم  
بهما مجازيا باعتبار المعلوم وانيهما ماهو المشهور من ان المعلوم هو الامر  
الخارجي كزبد باعتبار وجوده الخارجي لا الصورة العقلية و ليس بتحقيق اذ قد  
يتعلق العلم بالمعدومات في الخارج كالاعتناء فلو كان المعلوم هو الامر الخارجي  
لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد المتضامين  
اعنى العالمية بدون الآخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على ابنها شمع حيث  
اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم في التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها  
باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلمو بذهن زيد علم زيد و بذهن  
عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فاعلم والمعلوم  
متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني  
والخارجي كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا  
والشهاب السهروردي المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان  
للمعلوم لا للعالم لا قطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة  
بالشخصات الذهنية فلا تصدق على شيء من الامور الخارجية كزبد وعمرو والا  
باعتبار قيامها عن تلك الشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم  
لا للعالم في التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا اذا الصورة الكلية

لا يلزم على هذا  
الجواب كون علم  
المخراقي وهو العقل  
الفعال مساويا لعلم  
الخالق وهو باطل  
قطعا  
(محمد اسعد)

قوله لكنها باعتبار  
قيامها الخ قالوا الصورة  
العقلية من حيث  
انها صورة شخصية  
في نفس جزئية هي  
من اشخاص العلم  
وبعد تجر يدها عن  
تشخصاتها الذهنية  
تكون كلية او جزئية  
كما حققوا



فهي بمد تجر يدها عن الشخصات الذهبية قابلة للتكرار بخلاف الصورة  
الجزئية فكيف يكون احدى الصورتين عين الاخرى فبلازمه ذلك في التحقيق  
وان لم يلزم في المشهور ولاخص عن هذا الشكل القوى الابان يقال اشار  
الشارح في حاشية التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية  
ان فسر الشراكة بمطابقة الصورة لما هي ظل له كانتا صفتين للمعلم وان فسرت  
بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فاعلمهم فسروها بالاول واولم  
فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد  
لا يعلمون لزوم نفي العلم ببعض المعلومات وان لم يزم ذلك في الواقع بناء على  
ما هو التحقيق من مذهب التجنين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو  
الالتزام اى الحكم بالشيء مع العلم بلزوم الكفر له وفي قول الشارح فيما بعد نعم  
او قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخره اى لو حكموا به صريحا والتزاما مع علم  
لازيم من غير علم بالزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله لو كان  
صوابا وخطأ بما الى هذا الجواب فبلازم لا يقال واما لنا فلان فرضنا ان الكلية  
والجزئية صفتان للمعلم في التحقيق فنقل الكلام الى ذلك العلم الجزئي ان كل  
علم باعتبار الالتفات اليه يصير معلوما لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئي  
الحاصل لنا طريق الخيال جزئي حقيقي له نوع فيدرك طريق النقل  
ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم ( قوله وكذا من شنع عليهم  
الح ) اى حمل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم في ذلك  
الكلام وانما حله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المنتفع من  
ان الشخص اى الشخص الذى به يمتاز الشخص المميز من نوع عن سائر  
افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل في قوام النوع  
والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة  
لكلى والجزئى للماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانها مختصة  
بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا  
لصدق على عمر وانه زيد بل هو الانسان مع شئ آخر يسمى بالشخص وذلك  
الشخص متشخص بذاته اى جزئى حقيقى لا نوع له والا لاحتاج في وجوده  
الى شخص آخر ينضم الى نوعه ونقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتبدل وينتهي  
الى شخص متشخص بذاته لا بواسطة شخص آخر وايضا قيد الكلى  
بالكلى لا يفيد الجزئية فلو كان لكل شئ ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا

لعدم الانتهاء الى تشخيص بذاته قال في حاشية النجريد المتأخرون حسبوا  
ان التشخيص امر زائد على الماهية النوعية نسبتة الى النوع نسبة الفصل  
الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخيص  
فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا تميزا عن المشاركات الجنسية كذلك  
النوع يصير بدخول التشخيص فيه شخصا تميزا عن المشاركات النوعية  
وجعلوا الامر المسمى بالتشخيص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون  
ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها الى الهويات ويكون اتحادها  
بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات  
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها بالبادي العالية وهذا منشأ  
التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يعتقدون  
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام  
الحكماء ان الماهية النوعية انما تشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها  
عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا  
بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذي  
يجمه موجودا يجمه له متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران  
بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود  
الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض  
القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكره من التشخص لانواع له  
لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال  
في التعليم الاول لا يستطيع ذا كرا ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات  
شخص لا يكون له حقيقة نوعية ( قوله وحيتئذ فالتشخص لانواع له ) يعني حين  
ما كان التشخص امرا داخلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات  
المادية المشتملة عليه معلومة بالكنه بطريق العقل لان التشخص الذي هو  
جزء الشخص شخص لانواع له سواء كان داخلا في القوام او خارجا اذ المبرر عن  
سائر افراد النوع لا بد ان يكون تميزا متشخصا بذاته لا بواسطة شخص آخر  
قطعا للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال على كونه  
شخصا لانواع له دال عليه سواء كان داخلا في القوام او خارجا فالخصيص  
بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور  
لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفي مجرد كونه شخصا لانواع له وان كان

قوله لما سبق آنفا يشير  
الى الدليل الثاني من  
الدليلين اللذين  
اوردناهما وهو ان  
تقييد الكل بالكل  
لا يفيد الجزئية فانه  
يختاره هناك شه

خارجا وظاهرا من المبنى عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وما قبل المراد مجرد المشايبة للاحتياج اليه فانما بدفعه عن كلامه في حاشية البحر بدلا عن كلامه ههنا ويمكن دفعه بان المبنى على ما اشتهر هو التثنيب المنتدبه الناشئ عن احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لامطاق التثنيب والحق في الجواب ان ليس بناء الحمل والتثنيب على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو الحكم بان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي مادي لانواعه اعم من ان يكون داخلا في القوام وخارجا كما يدل عليه جوابه الآتي فان حاصل التثنيب ان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي لانواعه مع قطع النظر عن كونه داخلا وخارجا وبدل عليه ما اشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي في الماديات مادي فلا يدرك بكنهه بطريق التعمل لان العقل انما يدرك الكلبيات والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق التعمل فله نوع او جزئي غير مادي بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لا يكون ذلك الشخص ولا الشخص المشتمل عليه معلوما بالكنهه بطريق التعمل فيلزمهم في العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امر داخلا في قوامه مسمى بالشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذي اقاموه على بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو انه لو كان العوارض جزءا من الشخص لم يصح حل الماهية على افرادها ضرورة ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مابينا للمجموع المركب منهما بل يكون الحمل في الحقيقة حل الجزء على الكل التمايز بنسب الخارج وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لا يثبتونه اصلا داخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم اما بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والابن وامثالها ولكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وايس من شأنه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كما سبق منه وقد تقرر عندهم انه ما من كلي الا وهو نوع لما تحت من الحصاص واما الثاني فلانه عند الحكماء معقول ثان لا يحاذي به امر في الخارج فيكون معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج يمرق او محسوس

باحدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحد هذين الامرين  
 فلا يكون امتيازه بما لانوع له لادخاله في قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتيازه  
 بما لانوع له محسوسا باحدى الحواس وايده بقوله والعوارض والمعروضات الخ  
 كانه قال وكيف يثبتون ممكننا لانوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حصرنا  
 اعيان الموجودات من العوارض والجواهر في المقولات العشرة هي الاجناس  
 العالية فكل ممكن ولو من مجرداته نوع بالجملة ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك  
 بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق  
 العقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد  
 لا يعلمون لزوم ماهو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم على اصول اهل السنة ففي  
 قوله بل امتيازه الخ ترقى وبهذا البيان سقط الاوهام من جعلها ما قيل ان اريد  
 المقولات العشرة فالصغرى القائلة بان جميعها داخله في احدى المقولات ممنوعة  
 لجواز ان لا يكون بعضها داخله في العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا  
 المحصر كما في المواقف وان اراد مطاق المقولات بمعنى مطاق المحمولات ولو كانت  
 جزئيات بناء على جواز كون الجزئى محمولا في التحقيق فالكبرى المطوية القائلة  
 بان كل ماهو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات  
 الحقيقية بسيطة لا ماهية كلية له كذات الواجب والشخص ولا بد لفي ذلك  
 من دليل انتهى اقول ولا ينبغي ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان  
 حل على معنى كون الشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد  
 قالوا ان النوع على هذا ينحصر في فرد وان حل على معنى كون الشخص  
 عين الذات كما في الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على  
 ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لانوع له قضا على ان المراد هنا  
 حصر الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم  
 ولا شك في انحصار تلك الماديات في العشرة عندهم وان لم تنحصر في الواقع  
 مع ان الشارح ههنا مانع الدليل التكفير فلا يقابله المنع قطعا (قوله)  
 فانهم لا يثبتون امرادخلا مسمى بالتمين الخ) وفيه انهم ادعوا كون التمين  
 والشخص وجوديا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود في الخارج بخلاف  
 المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التمين عندي فهذا صريح فان الحكماء اثبتوا  
 امرادخلا في قوام الشخص مسمى بالتمين والشخص ولا يخفى الابان  
 يحمل مراده على ان لا يثبت المحققون منهم وان اثبت بعضهم فلا ينبغي تكفير  
 جميعهم (قوله واما بحسب النظر الدقيق الخ) يعني قد اشتهر بينهم ان



الشخص هو العوارض الخارجية و ليس بالمتحقق لان الكلام تلك العوارض ثابت  
 للشخص في الخارج بحيث تكون القضية القائمة بان زيد متحقق او طو بل  
 او قصير او ابيض قضية خارجية اوحقيقية لاذنية ومن البين ان ثبوت شي  
 لشي في طرف من الخارج والذهن فرع وجود المثلث له في ذلك الظرف يدها  
 فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجودا متعلقا قبل ثبوت تلك العوارض له  
 ولو قبالية بالذات فلا تكون تلك العوارض متعلقة له في التحقيق بل المتخصص  
 هو الوجود الخاص المقرون تلك العوارض الخارجية وايضا او كل المتخصص  
 هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة  
 ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذا  
 الدليلان اشار اليهما في حاشية النجربد كما عرفت ويجه على الثاني انه يجوز  
 ان يكون الشخص في الرفع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة (قوله فالتبارة  
 بنحو وجوده الخاص) اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد  
 وقوله بمعنى ان هذا النحو آه يعني ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان  
 الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا مينا اذ قد  
 دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كما  
 الاعراض الخارجية او امر اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم  
 موجودا في الخارج لكان ثابتا للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة  
 متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلبي الطبيعي في الخارج  
 مستلزم للدورا والتسلسل لانا نقل الكلام الى وجوده المتقدم على ثبوت المنضم  
 وان كان اعتباريا مستلزم ان لا يكون شخص موجودا في الخارج  
 لان عدم الجزاء بوجب عدم الكل بل امتيازه به يعني ان هذا النحو المقارن لتلك  
 الاعراض مخصوص به اي خصه الفاعل به بحيث يتفرع منه لامن غيره فيكون  
 بامتياز عن سائر افرانوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص  
 واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المتخصصة دون غيرها دائمة او متبدلة  
 فبإقتضاء الماهية النوعية واستدادها اهادائما او لاستعدادات متواردة متعقبة  
 في مادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته التي بها يمتاز عندنا) اي لا ينس  
 الشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لانفس الشخص  
 الذي هو متقول ثان وفي هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بان يقال  
 مرادهم من جعل العوارض متشخصة جعلها متشخصة عندنا لاني نفس

الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق ( قوله ولذلك يختلف تلك الاعراض )  
 اي لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الامر يختلف تلك  
 الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص و يمتاز الشخص  
 عند بعض الاذهان بكيفية وكيفية وعند البعض الآخر بآنيته وملكه او بالمجموع  
 وحاصله لو كان العوارض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان  
 واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشار اليه في حاشية النجربدلا يقال غاية ما يدل  
 عليه هذا الدليل انه ليس بمجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصا في الواقع  
 والمطلوب ان لا شيء من العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز  
 ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصا  
 في الواقع لا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة  
 في الخارج سواء كان الشخص عين الوجود الخاص او كما متلازمين كما يدل عليه  
 قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقاء كلامه هو ان  
 غاية الادلة الثلاثة المذكورة في الكتابين ان لا يكون المشخص في الواقع تلك  
 العوارض ولا يلزم منه ان يكون الشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب  
 الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص  
 والشخص وهما امر واحد بالذات كائن الفارابي وغيره \* واعلم ان الوجود  
 الذهني عند مثبتيه كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين  
 فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص ( قوله بمن يقول برجوع السمع  
 والبصر الخ ) كما ذهب اليه الاشعري وخالفه الجمهور والنزاع بيني على ان  
 الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلما قيل ان يقول  
 غاية هذا الارجاع ان تكون السموات والبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه  
 جزئي كما نكشفها علينا بواسطة السمع والبصر بل الاكل منه بكثير لكن ذلك  
 الانكشاف هل يتزنب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعري او على صفة اخرى هي  
 السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئي نعلمه بواسطة الحواس على  
 الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الاكل بواسطة  
 صفة العلم عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى في المدرك بان يكون  
 بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا في الادراك بان يكون  
 بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل في طريق الادراك  
 من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى

فتأييد كلامه بذلك الارجاع كما لا وجه له فإنه قياس مع الفارق نعم او كان  
الارجاع لنفي الانكشاف على الوجه الجزئي لصح التأييد وايس فليس (قوله)  
فان قلت قد تقرر الخ (ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت  
حاصل مذهب الفلاسفة الخ و متساؤه ما سبق منه من ان المؤثر في الكل  
هو الله تعالى في تحديقهم كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد  
والماديات عن غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئي  
وحاصل الابراد ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى  
بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع الايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يتألم بفعل  
وكل شيء كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئي قبل الایجاد فلا يتوقف  
العلم الجزئي بالشيء على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل  
التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحديق مذهبهم مع ما تفرق كتبهم  
من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى  
فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على  
تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولك ان تقول اوضح التوجيه السابق لكان علم  
العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لاستحالة الآلة الجسمانية  
في كل مجرد فلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه الجزئي لاحد من  
الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئي لانها اما صادرة عن  
الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو معلوم للمصدر  
بالوجه الجزئي لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فقد ظهر  
ان هذا الابراد غير موقوف على تحديق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة  
على ذلك التحديق ولم يجوز خلافه (قوله رأى الكلي) لعل مرادهم من رأى  
والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلي والتصديق بفائدة بهيمة  
او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون رأى الجزئي عبارة عن التصور  
الجزئي المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجموعها وذلك لان مجرد التصور  
لا يثبت عنه الشوق الجزئي اى الشوق الى فعل جزئي معين بل لابد من التصديق  
بالفائدة معينة المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق  
بالتصور للابناء الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم  
والخييل كما قيل وقد سبق الاشارة اليه (قوله بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته)  
مثلا اذا اردنا فلامن الافعال المتتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلى نسبه

الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى مواضع من غيرها من الافعال على  
السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكللي لا يثبت منه الشوق الى خصوصية  
الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لا بد بعد ذلك ان يتصور الكتابة  
في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالغاثة المعينة المترتبة عليها لترجعها  
على غيرها عندنا فيثبت منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق  
الذي هو ميل النفس مستحيل في حقه تعالى فمع تحقيق مذهبه السابق  
من ان يوجد الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم  
من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكاسب  
بالرأى الكللي فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حل الشوق على  
غاياته التي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم  
اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول لاشك ان الفعل الذي يكسبه العبد  
عند اهل السنة ومحتق الحكماء ووجوده عند المعتزلة والبعض الآخر  
من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا  
او ايجادا ضرورة توقف علو من الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس  
وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلما توقف صدور ذلك الفعل عنا  
على علوانه بالوجه الجزئي لم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الآتي عندهم  
وبالنظر الى مذهبه وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا  
لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما يتناقض التوجيه السابق لبيان  
ان الواقع كما ذكرناه هكذا ينبغي ان يفهم المقام ( قوله ولذا ائبتوا في الفلك  
الى آخره ) اي لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف على التصور الجزئي  
او لاجل ان الرأى الكللي لا يثبت عنه شوق جزئي يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل  
او كسبه ائبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التي هي بمنزلة  
النفس الناطقة بالنسبة اليها قوة جسمانية يرسم فيها صور الحركات  
الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فيكون مبدأ وآلة لتخيل  
تلك الحركات ومنه يثبت شوق جزئي الى كل حركة وبتأكد ذلك الشوق  
بالتصديق بان في كل حركة كمالا مؤدبا الى التشبه بالمبادئ العالية التي جميع كالاتها  
بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفي قوله ور بما سماها بعضهم وهو الامام  
الرازي اشارة الى دفع ما اورده الطوسي على الامام من ان اثبات نفسين لجسم  
واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنضبة

قوله هو الكاسب اي  
الفاعل الظاهري  
لا الحقيقى والتعبير  
بالكاسب للاشارة الى  
ان مذهب الحكماء  
عند التحقيق هو عينه  
مذهب الاشاعرة  
في ان الموجد هو  
الواجب والعبد محمل  
الفعل لا موجده شهد  
واعل الامام انما سماها  
نفسا لانها السرياتها  
في جميع اجزاء الفلك  
لبساطته متعاقبة  
بمجموع الجسم كالنفس  
المجردة بخلاف القوى  
الباطنة فينا المختصة  
بدماع الحيوان  
او قلبه لتركيبه شهد



هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور في اثباتها وراه النفس المجردة وانما المحذور  
 في اثبات نفس مجرد تين (قوله قلت قد صرح بعضهم الى آخره) يعني يصح  
 صدوره عن رأى كلئى فمحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به  
 بعضهم ورأيهم كما يدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يقع  
 السؤال عن المصرحين لاعتن جميعهم قبل حاصل الجواب منع التقرر عندهم  
 وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انهم منع لزوم  
 تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستند بتعريف القاعدة المتفردة  
 عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ما هو فى حكمه  
 فى عدم التمدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلئى فى الاشارات ما يقابله  
 اى ما ليس بجزئى لاحقيقة ولا حكما لما سنينه ونحن نقول لا حاجة الى التأييد  
 بتصریح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئى  
 ما يتم الجزئى الحقيقى والمحصر فى فرد اذا ما توقف الادراك على الآلة الجسمانية  
 عندهم وجب حمله على ذلك لان ذلك التصور سابق الزمان على وجود المصادر  
 الحادث وبتحليل تعاقب الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق  
 بالوجود الحاضر او بصورته المخزونة فى الخيال مدغيبو بها عن الحس المشترك  
 عندهم كما يدل عليه كلامهم فى باب الرويا (قوله يصح صدوره عن رأى كلئى)  
 لان ما ذكره فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلئى الى جزئياته سواء فلوات ثبت  
 شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجحان من غير مرجح لا يجرى هنا لما قيل  
 اذ لجزئيات لما امثل افرده اذ الكلام فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد  
 بل لان ذلك المحصر انما يتحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم  
 قالوا التبين ان علل بالماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها المحصر نوعها  
 فى شخص والافئمال بمحلها فيجوز تعددها بتعدد آقوا بل اما بالذات كهبولات  
 الافلاك القابلة لصورها الجسمية و كانتطف القابلة للصور الانسانية و اما بسبب  
 اعراض نكتتها كهبولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد  
 عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذالم يتعدد  
 القابل لالباذات ولا بالاستعدادات المحصر الماهية الخالفة فيه فى شخص واحد  
 كهبولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبتواعلى هذا ما ليس بما دى  
 ويسمى مجردا واما قانوعه فمحصر فى شخص واحد كما فى المواقف ومرتجه  
 فهد ظهر ان انحصار ماهيات العقول كل فى شخص لكون تلك الماهية علته

قالوا ورويا روية  
 حقيقة لان الروية  
 عبارة عن ارتسام  
 صورة جزئية فى الحس  
 المشترك اما من خارج  
 بواسطة القوة الباصرة  
 او من باطن بواسطة  
 احضار ما فى الخيال  
 واذ يرى المريض  
 نكرة لا وجود لها فى  
 الخارج ورتبما بعد  
 اليه سايد وبالجملة  
 قال روية عندهم  
 مشروطة بالوجود  
 الخارجى للرنى لان  
 ما يراه المريض هو  
 الصورة المخزونة  
 فى الخيال بعد ذوالها  
 عن الحس المشترك  
 التأييد اليها من طريق  
 الباصرة من الخارج  
 هذا عند الحكماء عند

تامة لتعيينها المعين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للمادة  
فيمتنع لها فرد آخر امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل  
فذاك وكذا الشمس ايس لاقتضاء ماهيته النوعية بل الامر خارج هو امتناع  
تعدد القوابل بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى  
موجب في افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده ومالم يستعد يجب عدم  
ايجاده فليس في الامكان ابداع ما كان اذ ليس في الجواد بخل ولا في القدرة  
نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس  
لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى محتارا  
لاموجبا بل لا تمتناع الارادة والايجاد في نفسه عندهم وان كان امتناعا بالغير  
في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية  
على انتفاء الامكان الوقوعي وقول المنطقيين بإمكان شمس اخرى مبنى على  
الامكان الذاتي فلا تناقض ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم  
ينجده عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المحصورة  
مبنى على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي البطلان بحدوث  
العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بعينه  
نعم يجوز الصدور كسبا عن رأى كل من قيس الایجاد على الكسب قياس فاسد  
واذا استدلل اهل السنة على نفي كون العبد خالقا لافعاله بأنه لو كان موجودا  
لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام  
ودع عنك خرافات الاوهام (قوله ومن البين الى آخره) لما كان ماصرح به  
بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثله من نوعه كالفعل والشمس لايماله مثل من نوعه  
كزبد وهذا الحجر احتاج الى ضميمة هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل  
ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضياله ومن العرضيات ما يختص به ككون زيد  
ابنا فلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا في وقت كذا ولو سلم فالعرضي  
المركب من عرضيات كثيرة يختص به في الخارج قطعا لا يرى ان الماشي على القدمين  
صادق على مثل الدجاج وعر يض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان  
المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما فاذا ركب الماهية الانسانية  
مثلا مع العرضي المختص زيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب  
من العارض والمعرض محصورة فيه لما قدمنا من ان ما من كل الالهو نوع لما حتمته  
من الحصر فيكون ذلك الفرد المركب لا مثل له من نوعه الذي هو المجموع

قوله ولا اشكال في  
صحة الجواب الى  
آخره وبطل قول من  
قال ان هذا الجواب  
يتخصص الفاسدة  
العقلية بل هو ينحصر بها  
كما عرفت

الركب من ماهيتين العارض والمعرض وبرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان بدا المرروض لذلك العارض المختص به من جهة ما صدر عن الواجب تعالى كما ان مبدأ ذلك العرضي من جهته ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومبنى الجواب على نعميم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيد المرروض الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود في الذهن لاقى الخارج وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب تعالى واذا بنور الى العلاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك الآن في هذا المكان المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كمجموع زيد وضاحكه كما توهمه من قال في ان كون المركب كذلك لا يفيد في المقام بل لا بد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتغيران جملا ووجودا واللا متع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرض كاضحك موجود بجهل آخر ( قوله على انه لا فرق الى اخره ) يعني لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المرروض لعارضه المختص به فلا حاجة لنا في تصحيح الصدور عن رأي كافي منحصرا الى التزام النوع المركب لان النوع في كلامهم مبنى على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرضي المنحصر في ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثله من نوعه بذلك يصح صدور ما لا نظيره من عرضه ففي هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم في حاشية البحر يد من ان التخصيص بالنوع بلا تخصص لعدم الفرق فقد دل العلاوة على ان مراده من العارض في هذا المقام هو العرضي المحمول كاضحك لا العرضي الغير المحمول كاضحك اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصرا فبذلك بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان اليجاد عندهم غير العلم بذلك الكلي المنحصر وليس كذلك فحيث علم العلم العارض المنحصر يكون اليجادا للعارض للمرروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم وسيوضح ما ذكرنا بقى هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور ونفى العلم ببعض الماومات وان علم يلزم علمه الجزئي بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئي الا ترى اننا حكمنا بانحصار مفهوم الخالق

قوله ما لا نظيره الخ لم يقل لا مثله كما قيل لان المماثلة في عرفهم هو الاتعاد في النوع فتأمل يستد

في الواجب تعالى مع اننا نعلمه تعالى الوجود كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود  
(قوله و يمكن التوفيق الى آخره) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال  
لكن بقي التناقض بين كلاميهما احدهما قولهم الرأى الكللى لا يذم عنده شوق  
جزئى و ثانيهما قولهم المعلول الذى لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى  
كللى منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكللى في القول الثانى بالمعنى المشهور ولذا  
احتجج الى تقييده بقبيل المنحصر في فرد وفي القول الاول بالمعنى القبر المشهور فيكون  
مرادهم من التصور الجزئى في تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا  
بقرينة ما صور حوالا لاحقيقة اذ ليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا  
آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كادفع السؤال دفع التناقض  
والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكللى بالمعنى المشهور مستعمل  
في المعنى الحقيقي في القول الثانى وفي المعنى المجازى اى ما تعدد افراده بالفعل في القول  
الاول والثانى مبنى على ان الكللى مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة  
في كل من القواين لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن  
اصل الاشكال جوابا بتحريك القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما وهم (قوله والثانى  
ما هو مشترك بين كثيرين) اى ما تعدد افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالانسان  
والفرس و اما في الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون  
مثل الشمس والعقل الفعال كيا بهذا المعنى بل بالمعنى الاول المشهور ولعل جمع  
العقلاء في هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول ولتغليب الاشراف الذى  
هو الانسان على غيره والافهوا اتماما صح في التعريف الاول لان المراد من وقوع  
الشركة فيه تجوز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور  
الخارجة عن تصويره وللتصنيف عليه زادوا في النفس ولا شك ان كل كللى  
ولو كليا فرضيا كالاشئ مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع  
العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير  
من الكليات بهذا المعنى كافر س والجما لا يصدق على شئ من العقلاء في الواقع  
فالصواب الكثير (قوله لكن يبقى انه يمكن حينئذ) اى حين ما كان مرادهم  
من التصور الجزئى المصحح للصدور ايجادا او كسبا شاملا لكل المنحصر في فرد  
وحاصل هذا اليراد بابطال السند المذكور في الجواب بانه لو كان مرادهم  
من التصور الجزئى ما يعم الكللى المنحصر في فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبقة  
في الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلاما من تلك المركبات الجزئية بكللى منحصر



في تلك الحركة وإنما ثبتت تلك القوة عندهم إذا توقف صدور تلك الحركة عنها  
 على تصورها على الوجه الجزئي الموقوف إلى آلة جسمانية مع أنها ثابتة عندهم  
 أقول هذا مدفوع بما ذهبوا إليه من أن الصور الكلية المرتسمه في النفس  
 للأجسام والجهانيات يجب أن تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمه  
 في القوى بغير بد الشخصيات كما دل عليه كلامهم في العقل بالملكة من مراتب  
 النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطاً  
 بأحساس الجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والبيانات قالوا فلا يعلم الأكمل  
 ماهية اللون ولا العينين ماهية لذة الجماع فإذا كان التلك فاقداً لتلك القوة  
 لم يحصل في نفسه المجرده ماهية مطلق الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها التي  
 هي مبادئ اشتقاق عرضيات الحركة فضلاً عن المساهمة المخصصة في فرد  
 بخلاف ما إذا لم يكن فاقداً لهما إذ حين ماتت الحركة المعينة كالدورة المعينة  
 مثلاً ترسم فيها صورة الجزئية فيتصور النفس الفلكي الحركة الآتية عقيبها  
 بكل ما منحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم  
 ههنا على أن صدور الحركة المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها  
 الجزئي السابق على وجودها مع قولهم بتوقف الإدراك الجزئي على تعلق الآلة  
 الجسمانية مع استحالة تعلقها بالمدوم في الخارج وهل هذا الانتاقض  
 صريح ( قوله قد ذهب بعضهم إلى أن علمه تعالى ) اعلم أن العلم عندهم  
 معينين أحدهما نفس الإدراك وثانيهما مبدأ الإدراك ولذا ترى بهم في أسامي  
 العلوم يطابقونه تارة على الإدراك وتارة على الملكة التي هي سبب الإدراك  
 فإذا كان الإدراك عبارة عن الصورة على المذهب الأصح أي مطلق الصورة  
 الحاضرة عند مجرد سواها كانت صورة خارجية أي هو ينف وجوده في الخارج  
 كما في العلم المحضوري أو صورة إدراكية كما في العلم المصولي كما ذكره في كتبه كان  
 العلم مشتركاً بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات وبين  
 المنزعين عموم من وجه لتصادقهما في ذات الواجب تعالى في علمه بذاته  
 وفي الصورة الواحدة لأجاليته في علمه تعالى بغيره كما يثبتها الشارح له تعالى ويصدق  
 المعنى الأول بدون الثاني على الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم متعين التي هي  
 مرآة للملاحظة فإنها مبدأ لانكشاف ذلك المعلوم لالسائر المعلومات ويصدق  
 المعنى الثاني بدون الأول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالملكيات على مذهب  
 الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة اللاحقة على مذهب المتكلمين

قوله قلها وجود غائب  
 عنا ولا يرده عليه المتنع  
 بالذات لان مراده  
 تنصوره بذاته ونحن  
 ننصوره بالمتنع بوجه  
 كلي يصدق عليه  
 فرضا لبدانته اذ لا ذات  
 له فليكن ذلك الوجه  
 الكلي موجودا  
 في نفس الامر عند

قوله وينقل من مظهر  
 الى مظهر كما اذا انتقل  
 الصورة الجزئية  
 من الحس المشترك الى  
 الخيال وبالعكس  
 والصورة المرئية  
 في المرآة واما لها  
 من الاجسام المصيلة  
 من موضع منها الى  
 موضع آخر ولعل  
 مرادهم فلو كانت  
 هر ضالما انتقل فثبت  
 انها ليست بمرض  
 قائم بالمرآة والخيال  
 بل قائم بنفسها وفيه  
 انه كان انتقال الحرارة  
 والبرودة من محل الى  
 آخر وكان انتقال الضوء  
 من موضع الى آخر  
 قائمهم يند

فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم  
 في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالمكانات لان اتفاقهم في المعنى  
 الثاني واختلافهم ههنا في المعنى الاول ( قوله وذهب البعض الى ان علمه تعالى )  
 لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره ( صور مجردة غير قائمة بشئ ) من ذاته تعالى  
 وذوات سائر الاعيان بل قائمة بنفسها وهي التي اشار اليها الامام حيث قال جميع  
 ما تنصوره فلها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما بقوله افلاطون او مرئية  
 في العقل الفعالي كما بقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية شاملة  
 للكليات والجزئيات لانا ننصوره الكلي وصور الجزئيات ولو من عالم العقول  
 المجردة موجودة فيه كما شارح المقاصد ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب  
 الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس  
 في مجردات والمجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من مجردات والاجسام  
 والاعراض حتى المركبات والسكنات والاوزاع والهيات والطعوم والروائح  
 مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كمرآة والخيال  
 والماء والهواء ونحو ذلك وينقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اي ظهوره  
 كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابل والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم القسمة  
 غير متناه يحدو حدو العالم الحسي في دوام حركة افلاكة لثالثية وقبول عناصره  
 ومركبته آثار حركة افلاكة واشرافات العالم العقلي وهذا ما قاله الاقدمون  
 ان في الوجود عالما متدار يا غير العالم الحسي لا يتناهي بحجابه ولا يحصى مدته  
 ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابر صاوه مديتان عظيمتان لكل منهما الف باب  
 لا يحصى ما فيهما من الخلاق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والسياطين  
 والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه  
 يظهر مجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك  
 بحسب استعداد القابل والقاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن  
 المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس  
 الظاهرة والباطنة فتلتد وتأل بالذات والآم انتهى واذا كان لكل مجرد مثال  
 مقدر في هذا العالم فيكون لكل ما لا يقسم مثال مقدر في فيه ايضا كالتقطعة  
 والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثل المقدرى ببعض المثل الافلاطونية  
 لانه كما ثبت صور املاقة مقدر يثبت صور املاقة غير مقدرية للكليات ويحكم  
 بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه بوجود

من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض اذ لا ينطرق اليه قسادا لصلا قابل  
 للتقابلات كالضحك والبكاء، والعلم والجهل والقيام والاقام فان الانسان متصف  
 بالكل واحتمج عليه بان الانسان مثلا قابل للتقابلات والام تعرض له فيكون  
 في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا  
 لما يقابله وهو جزء، هذا الانسان الذي لا شك في وجوده وجزءه الموجود  
 في الخارج فالقابل للتقابلات موجود في الخارج ففد حكمه بكون فرد من الانسان  
 مجردا موجودا في الخارج وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد  
 عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم  
 بوجودها قطعي البطلان لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض  
 المتقابلات بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون  
 من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون  
 يمتنى الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والسايط العنصرية  
 ومركباتها جواهر مجردة من عالم العقول بدرامه حتى ان الذي لنوع النار  
 هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع  
 ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا  
 يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة قبضه الى جميع اشخاصه على سواء  
 لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة  
 في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد محققة في المواد ويكون هناك انسان  
 محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالجملة الصور  
 المتعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون نورية اي من عالم العقول  
 وهذه المثل المتعلقة من عالم الاشباح التي بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففي  
 قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب  
 البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المتعلقة سواء كانت عين المثل  
 الافلاطونية اولا (قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره) حيث قال (واجب  
 الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته) لا بواسطة صورته ثم (يلزم قبومته) مفعول  
 يلزمه القيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا علمه بجميع ما سواه  
 (عقلا بذاته لذاته) قبل حال من ضمير قبومته اي حال كونه عالما بذاته وبمكن  
 ان يكون مفعولا ليلزم اي يلزم العلم بذاته لذاته (ان يعقل الكثرة) فاعل يلزم  
 (جات الكثرة) جواب للملازمة متأخرة لادخاله في الذات متقومة بها وحالت

قوله متصف ببعض  
 المتقابلات لاسيما باحه  
 المتقابلين ايجابا وسلبا

سبح

ايضا على ترتيب) اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات ( و اكثره  
 اللوازم من الذات) سواء كانت (متباينة) كالعقول (او غير متباينة) كصفات  
 (لائمة الوحدة) اى لا تخلل بها الذاتة خلال في الحائط (والاول تعالى يعرض له  
 اكثره لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير  
 لذلك في وحدانية ذاته تعالى) وحدة حقيقة بحيث لا تعدد بالذات ولا  
 بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة في الصور العقلية  
 القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم  
 الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الظاهر هي تلك  
 الاعتبارات (والاولى) ما قبل تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفعالي والفعلي  
 حيث قال (الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية  
 مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى  
 القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل مانعقل شكلا ثم يجعله موجودا  
 ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني) فعلى  
 هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثاني مجرد تقدم  
 العلم الواجبي على وجود الاعيان ولو تقدا بالذات لامع ارتسام صورها في ذات  
 الواجب تعالى (قوله حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة) اى من غير تقدم تعقل  
 بعضها على بعض تقدا ذاتيا اذ الدفعى الاقنى يستلزم حدوث تعقلها  
 وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة  
 للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات (من غير ان يتكرر بها) اى  
 في تلك الدفعة وبوئده ما في بعض النسخ من قوله فيها (صورها في جوهره  
 تعالى) اى في ذاته تعالى (او بتصور حقيقة ذاته) اضافة الحقيقة الى الذات  
 كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة  
 كلية والتصوير هنا بالمعنى اللغوي اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير  
 يقال صورته فتصور (بصورها) اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال  
 الجمعية بالاضافة الجنسية والالام يصبح مقابلته لاشق الاول بخلاف ما اذا  
 حل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تتصف بصورة من صورها  
 اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفي اتصاف ذاته تعالى  
 بالصور الكثيرة وكلمة او في سياق النفي للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته  
 تعالى بالصورة لايصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول



مراده من غير ان يتصف بصورها التنصية ولا بصورها الاجالية الواحدة  
للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ومنها زيادة  
الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى  
والكل محال عندهم ولذا اشنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صرح بنفبه بل  
ذلك التعقل الدفعي (قوله بان غيبض عنهما) اي حقيقة الذات (صورها) سواء  
كانت صور اخرجية كما في صور العقول القديمة او صور اعلمية كما في صور الحوادث  
المرتبعة في بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يابا كون  
المعولات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام  
الاول اي فلا تفيض عنها صور في تلك الدفعة لامتددة ولا واحدة بل تفيض  
عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما  
في الصور الادراكية المرتبعة في العقول بناء على ان علوم العقول اجالية غير  
مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اي تفيض حال كونها معقولة لانها  
تصير معقولة بعد الفيضان وحامله ما اشار اليه به منيار في التحصيل من ان  
تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على  
ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون علم فيدور  
او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل فتفيض تلك  
الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام  
امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها  
المرتبعة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى  
فانما اراد الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة  
معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى  
الصورة الحاضرة عند المجرد (من الصور الفائضة من عقابيتها) يعني صور تلك  
الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها  
لفاضت هناك صور اخرى لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مر بالملحظة  
ولامانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلاهما صادرة عن الذات  
حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظلها  
فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل  
معقوليتها وما ليس باولى لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة  
معقولة بذواتها لا بصورها المرتبعة في ذات الواجب تعالى واشار الى دليل الثاني

بقوله (ولانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء) الظاهر انه عطف على ذاته و يمكن الحالية و يتجه على الاول ان العلم بكونه مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل مستملا على المصادر والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه النسبية لبتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لا بد لكل علة من الخصوصية مع معلولها دفعا للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية في الواجب تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمت تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التي من جعلتها كونه تعالى جواد امطلقا ومعدن كل خير وكال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا لفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطوق على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة في علم الواجب تعالى والاشارة الى الانطواء من جهة تلك الخصوصيات (قال في عقل من ذاته كل شيء) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة التعقل ومبدأ عندهم هو العلم بالذات فذلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى عاقد الى الواجب تعالى على معنى انه تمام يحتمل الواجب تعالى في التعقل الدفعي الذي هو مرتبة العلم الاجالي بالاشياء الى صورها التفصيلية المتعددة والاجالية الوجدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من علميته تعالى يعنى لو كان هناك صور ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادرا مانفس العلم او مسبق به لا متأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة عن علميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجالية لان العلم الاجالي الدفعي عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلومات اجالا كما عرفت في الانطواء المذكور واذا لم يحتمل الواجب تعالى الى صورها في مرتبة العلم الاجالي لم يحتمل اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور الفائضة

عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل آخر فعلى هذا ثبت الامر الاول  
 ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه  
 بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام الحق الطوسي يمر عليه وبمجموع  
 حوله بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس وفي الظن وغيرهما من الكلمات  
 الضعيفة لان مراده ثبت بما ذكره كما عرفت (قوله بمجموع حول ظاهر كلام الشفاء)  
 وانما قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام الصور بذاته تعالى  
 في مرتبة العلم الاجمالي وثبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة  
 الابدان بناء على ان الكثرة العارضة لا تقدر في وحدته الذاتية فيكون موافقا  
 في الاشارات ليقال فعلى هذا لا يكون في الشفاء صريحا في نفي قيام الصورة  
 لاننا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما في الشفاء وان كان  
 صريحا في نفي قيام الصورة بذاته تعالى ظاهر او باطنا لانه ليس بصريح في ان علمه  
 تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذا احتمال الصور الادراكية  
 في كلامه قائم ولو مرجوحانعم على هذا ينجم عليه ان تلك الصور الادراكية  
 اما قائمة بذاته تعالى وقد تقيها من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المنزلة  
 الافلاطونية وقد ابطالها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج  
 الواجب في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلوم الاول ببعض  
 الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا بدفع الاحتمال المذكور اذ سيحى  
 من الشارح ان الشيخ رد علم الواجب بين الاحتمالات في الشفاء ولم يبين ان الحق  
 ايها هذا الذي ذكرناه الى هنا بين على ما فهمه الشارح من الشفاء وسيحى  
 تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة  
 الواحدة الاجمالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي لتكون تلك الصورة  
 علما اجاليا سابقا على ايجاد المعلومات بالاختيار فالاضرار هنا على  
 ظاهره وقوله وهو اولي الى آخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك  
 الصورة الاجمالية حضوري لاحصولى وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان بدأ  
 انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاشاعرة (قوله  
 فانه قال كما لا يحتاج العاقل) اي النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق  
 بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان  
 ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك  
 ذاته مقتضى هو به لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته اولا (قوله الى  
 صورة غير صورة ذاته) اي غير هو به الخارجية واطلاق الصورة على

الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الازهان صور عندهم  
 مبنى على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة  
 عنده في كونها مرآة للملاحظة المعلوم ففي العلم الحضورى يكون المرآة والمرئي  
 متحدين في الماهية وفي شخص الوجود الاصلى خارجيا كان ذلك الوجود كما في علم  
 النفس بذاتها او ذهنيا كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها وفي العلم  
 الحضورى مختلفين في احدهما كما في علم الانسان بجمده التام او برسمه واعلم  
 انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين في محل واحد بناء  
 على ما هو المتحقق من ان الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه  
 تارة بان المجال اجتماع مثلين موجودين في ظرف واحد لاجتماع مثلين احدهما  
 موجود في الخارج والآخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضورى  
 فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم اجتماع المثلين  
 والجواب الثانى هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسى هنا اقول  
 يجه على كل من الابراد والجواب انهم ان اردوا ان النفس عالمة بكنهه ذاتها  
 فظاهر الفساد والا لعلت انها جوهر او عرض وان اردوا انها عالمة بذاتها  
 ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك  
 الوجه المغاير لها بالماهية لا لصورة نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية  
 والاخرى ذهنية قائمة بالاولى ويستأتمثلين ( قوله لا يحتاج ايضا الى آخره )  
 هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه  
 بالاعتبار الآتى وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشركة الغير  
 معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون  
 الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها  
 علما حضوريا ولكن المقدم حق فكذا التسالى اما حقيقة المقدم فبما لوجدان  
 واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة  
 الصدور كابدل عليه التعليق بالمشق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور  
 بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعليل فيوجهه الاقوى  
 بالطريق الاولى ( قوله فبهي صادرة عنك الى آخره ) لعل مراده  
 الصدور الظاهرى لا الحقيقى لانه متاف لما اسلفه في تحقيق مذهب الحكماء  
 من ان لامؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه  
 وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجودا لافعاله لانه هنا في صدد  
 تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة



العالية للكل و يدل على ما ذكرنا انه جعل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا  
 للقابل للافاعل فزاده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بإيجاد الغير تلك  
 الصورة الحادثة وما توقف هي عليه من المحل الذي هو النفس وسائر العال  
 المعدة وغير المعدة وبالصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل اعنى الصادر  
 وما توقف عليه بإيجاد الواجب ان يتوقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة  
 ان يتوقف على شيء وبالصدور الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كما توهمه الشارح  
 في الوجه السابع الا ترى فانه بطل للاستدلال بالعالية على احاطة علم الواجب  
 بناء على ان جميع الممكنات مرتبة بتوقف بعضها على صدور البعض الآخر  
 عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعالوم الذي  
 تلك الصورة ظلله الا ان يكون ما ذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما  
 توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسي هنا اولى من توضيح مراد الشارح  
 فيما يأتي ابرى ان المحقق فرع على هذا البيان ( قوله فاذن المعاولات الذاتية  
 الى آخره ) وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعاولات  
 الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا  
 على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره بالمعاول الاول  
 الصادر لا بشرط شيء اصل لكن مراده مقايسة اليواق عليه كما نشير اليه ( قوله  
 بل كما عقل ذلك للشيء بها ) لكونها مرآة الاحظته ( كذلك عقلها بنفسها ايضا )  
 لانحداد المرئي والمرآة فاعلمت وابتعدت عن الصورة او لا والذي الصورة ثانيا وبواسطتها  
 وهذا كما يرى المرآة او لا وبواسطتها الصورة المرئمة فيها ومحقق ذلك ان العلم  
 مطابق الصورة الحاضرة عند المدرس سواء التفت اليها النفس او لا كما علماني  
 الخرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما  
 بدون الالتفات اليه ومن غفل عنده قال مقال ( قوله بل انما يتضاعف الى آخره )  
 يعنى ان هنا عين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والآخر حضوري  
 وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور  
 فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعاقبة بذاتك او بالصورة  
 فقط اما المتعاقبة بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته  
 و كونه بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعاقبة بذات الصورة فهي كون  
 الصورة صورة ادراكية للشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة  
 للاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار  
 آخرو هو كونها ذات صورة ادراكية هي مرآة لها فان العقل ينترع عنها

قوله سواء التفت الخ  
 ولو سلم ان العلم بالصورة  
 يتوقف على الالتفات  
 اليها فراد المحقق  
 الطوسي هنا انك اذا  
 التفت الى الصورة  
 وعلمها فانك تعلمها  
 بذاتها لا بصورة  
 اخرى تكون مرآة  
 للاحظتها

صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار حارة فهي من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة ومقابل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشئ لان حلول الصورة في العاقل من خواص العلم الحسولي ولا مدخله في العلم الحضورى كما سيصرح به في نفي الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحضورى كما ان الفاعلية والمنفعة المترتبة على الصدور من خواص العلم الحضورى فلا يتضاعفان في العلم الحسولي (قوله ولا تضن ان كونك محلا) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد ان تعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضحة مسئلة لكن الملازمة ظاهرة المنع حيثئذ لان الحلول انصارد عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضحة المنوعة بابطال السند بزعم مساواته للتعلم بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذلك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشئ في ذاته وان جاز حلول جوهر في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشأ غلط الظن المذكور كانه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك ايها بالعلم الحضورى لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضورى مستغنية عن ذلك الاشتراط لثبته في علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت لك تلك يعنى فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك ايها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استثناء الطبيعة المطلقة فليس وغير مفيد وان اراد استثناء الطبيعة المحلوطة فذلك ممنوع

لجواز ان تكون في ضمن بعض الافراد مشروطة بالمحلول وفي ضمن  
 البعض الآخر بعدم المحلول فلا يفرع ( قوله فان حصلت لك الى آخره )  
 فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الآتي وثانيهما  
 بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بشاركة الغير مقبولة لها وهي  
 قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى معه  
 ليست كذلك فان اريد ان تعقل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط  
 القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون تعقلنا  
 اياها بذواتها بذلك الشرط وان اريد ان تعقلها بذلك الشرط فالمقدمة  
 الواضحة مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع لانتفاء الشرط المذكور فيما  
 صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة  
 المنهوية بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الى آخره ولم يقل  
 ان حصول الشيء لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل  
 وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور بشاركة الغير  
 ماله القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير فن قل ان الوجه الثاني  
 من الظن مبنى على كون الصورة الخالفة في النفس صادرة عن العقل الفعال  
 فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها صادرة  
 عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناقلنا عن الشيخ والمحقق  
 الطوسي وبهنيان من ان تحقيق مذهبهم ان لا يؤثر في الوجود عندهم الواجب  
 تعالى وان الوسايط بمنزلة الشروط والآلات له ( قوله واذا قد تقدم هذا  
 فاقول الى آخره ) لا يخفى ان هذا الاستدلال انما يستعمل فيما كان المتقدم  
 من مقدمات الدليل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على  
 ما تقدم بل التفرع السابق من قوله فهو عاقل اياها الى آخره يدل على  
 ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالعلوم الذاتية عين تلك المعلومات  
 فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكات من ان هذا المطالب لما كان مستبدا عند  
 ارباب التحصيل والتعلم احتج الى تفرقه من الاذهان اولا بالخطايات ثم الى  
 اثباته بالبرهانيات فسبق خطاين وما ياتي رهاني فولى هذا بدفع كثير من اجاب  
 الشارح كما يشير اليه لكن الشارح يشير الى ان قولهم العلم بالعلم بوجوب العلم  
 بالمحلول كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري  
 فيما عدا المحلول الاول وتعرف جريتها في الكل ( قوله من غير اعتبار بين ذاته

وعقله لذاته ( اى علمه بذاته ( فى الوجود ) اى فى الوجود بحسب نفس الامر  
 ( الا لاعتبار الاعتبارى ) المتوهمين لا الوجود له فى نفس الامر كاتيات الاغوال  
 وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعاول الاول واحد حقيقى لا تعدله  
 لا بالذات ولا بالاعتبار و يدل على ما ذكرنا مذكر الشيخ فى الشفاء حيث قال ذاته  
 تعالى عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية  
 مجردة عقل وبما يعتبره ان هو يتة المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبره  
 ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذى له ماهية مجردة لشيء  
 والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء وايس من شرط هذا الشيء ان يكون  
 هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول  
 باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو  
 عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت  
 ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين فى الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا  
 فانه ليس بحصيل الامرين الاباعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة  
 ذاتها له وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المثل والغرض المحصل واحد انتهى  
 وما قيل عليه تعالى يقتضى التغير ولو اعتبارا ليس بشيء والالم يكن ذاته تعالى  
 فى المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حقه بعض المحققين  
 فملى هذا يكون المراد بتعدد العلة فى قوله يكون العلتين تعددا وهو ما لا يطابق  
 الواقع ( قوله فاحكم بكون المعاولين ) اى يجب ان يحكم بكونه شيا واحدا  
 فى الوجود النفس الامرى بان يكون ناموجودا خارجيا واحدا بان يكون ناموجودا  
 واحدا علميا ان علية الذات الذات المعاول الاول بطريق الارجح فى الخارج  
 فاما ان يكون المعاولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعاول الاول  
 موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى  
 الثاني لا يكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه  
 ان ذات الواجب علة الذات المعاول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعالم بكل شيء  
 هو علة للعالم بالمعاول الاول والعلتان واحدة فى الوجود فكما كانت العلتان واحدة  
 فى الوجود يلزم ان يكون المعاولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لا يصدر  
 عنه الا الواحد ولا نهما او تعددتان فى الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا  
 مباينا للذات الواجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونه موجودا  
 خارجيا وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها

قوله وههنا تقديم  
 وتأخير اى فى اعتبار  
 الاعتبارين تقديم وتأخير  
 مجرد التصوير  
 والتفهيم فلا يرد  
 ان فى مفهومى  
 المتضامين مجرد  
 تقديم وتأخير مع  
 كونهما متقاربين  
 فى الواقع كالابوة  
 والبنوة كما يخفى



لا تقوم بذاتها ابطلان المثل الافلاطونية ولا بدت المعول الاول والالكل علم  
 الواجب به متأخر عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد  
 من قوله وحكمت يكون العاليتين الى آخره والدليل الثاني مستفاد من قوله من  
 غير تقاير يقتضى الى آخره ( قوله فاذن وجود المعول الاول الى آخره ) والظاهر  
 ان مراده وكذا الكلام في المعاولات الذاتية الباقية بنا على جريان الدليل الاول  
 فيها فان الواجب تعالى بشرط المعول الاول واحد حقيقي بالنسبة الى المعول  
 الثاني لا يصدر عنه الا المعول الثاني ولذا احتاجوا في صدور المعاول الثالث  
 الى شرط آخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا في وحدتها بالقياس الى  
 المعول المعين الا يرى انهم لم يخصصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
 بصدور المعاول الاول بل اجره وان سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب  
 الذات كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذا واحد  
 لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته  
 منقول نعم لا يجرى الدليل الثاني لجواز ارتسام صورة المعول الثاني في المعول  
 الاول بل صورة كل معول متأخر في كل معول متقدم ولقائل ان يقول ان خص  
 المعول في قولهم العلم بالعلم علة للعلم بالمعول الصادر عن العلة بالذات لا بشرط  
 شئ لم يجر هذا الكلام في سائر المعاولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم  
 ما يأتي منه من ارتسام صور جميع الكلليات والجزئيات في العقول بواسطة تعقلها  
 الواجب تعالى العلة في الكل وانعم من المعاول الصادر بالذات او بالواسطة  
 فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجرى في المعاولات الذاتية القديمة يجرى في  
 الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدن السابقة الحادثة علة تامة  
 لكل معول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعول واحد حقيقي لا يصدر  
 عنه غيره فيكون المعولان اعني ذات كل حادث وعلم الواجب به متحددين في  
 الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضورا يامع انه حصوله عنده  
 والالزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا  
 احتاج الى صورها المرشمة في العقول وخص العلم الحضورى بالمعاولات الذاتية  
 التي هي العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالعلم بوجوب  
 العلم بالمعول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالذات الذي ذكرناه  
 بوجوب العلم بالمعول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل سواء  
 كان ذلك العلم المحيط حضورا او حصوليا ومع قبله آخر هو ان يكون صدور

ذلك الصادر ذاته لا بواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان عمله بذلك الصادر علم حضورى فالصدر فى الدليل الاول محمول على الصدور لا بواسطة رأى كلى فلا يجرى فى الحوادث المتغيرة ولا فى الاجسام القديمة المشككة ( قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية ) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا يجرى فى الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا فى المشككات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون عمله بها حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن فى الازل ولا بأس بعدم حصول العلم الممتنع فى حقه تعالى لان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحاصل الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحاصل بناء على ارتسام صور جميعها فى العقول ولو بوجوه كلية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمشككات ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغال ولا بدفعه بان للعقول علما حصويا غير معلولاته كعلم العقل الثانى بالعقل الاول فلكل منها علم حصولى بذات الواجب الذى هو علة كل شىء فبواسطة ان العلم بالعلة بوجوب العلم بالمعلول بان يكون كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشككة جواهر او اعراضه وجودة فى الخارج او فى الاذهان فى كلامه غاية ايجاز ومراده ما ذكرنا ومله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنهه الواجب والافعال بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا يتدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم رد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثانى واثبات عليه بعض الممكنات للبعض الآخر بالاجساد ناقضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصى الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهرى فى العلم الحضورى بالصادر كما فى علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة فى الصادر المبين للمصدر محل نظر ( قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ) صفتان للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة فى ذلك

الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية  
 للجردات المعاوله لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للجردات التي ليست  
 بمعاوله كما قدمه لاعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للصورات المنفردة  
 او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئي موقوف على الآلة الجزئية  
 وان توهه الشارح في الوجه السابع ( قوله لا بصور غيرها ) اي غير تلك الجواهر  
 وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انها فيكون  
 علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبأحوادث  
 والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس بأبعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من  
 ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ  
 الانكشاف تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فذوق بانها  
 يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس  
 كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهي انما  
 فاضت معقولة لانها فاضت فتعقلها الواجب فبدأ الانكشاف هو الذات لا يقال  
 ليس الكلام في انكشاف الصور بل في انكشاف الأحوادث بواسطة تلك الصور  
 لانا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذ ليس هناك علمان  
 احدهما حضورى والاخر حصولى بل علم واحد وبالقياس الى الصورة حضورى  
 وبالقياس الى الحادث حصولى فانكشاف الحادث هو بعينه انكشاف الصورة  
 ( قوله وكذلك الوجود على ماهو عليه ) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال  
 ذات الواجب وان كان علة لكل شئ الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على  
 الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون معاولا فأجاب بانه علة  
 لكل شئ بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء  
 بأحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصورى فالعلم  
 به يوجب تصور كل شئ لا التصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع  
 والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شئ بجميع احواله وذلك للتصور  
 يستلزم التصديق بوقوع كل شئ على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم  
 التصديق كما في تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسباله  
 ( قوله فانت هذا الكلام اقتساعى ) اي خطابى في مقام البرهانى فلا يكون  
 صحيحا ( قوله غير بين ) اي غير معلوم لا بداهة ولا كسبا فيكون منعا للدال  
 بالاعتبار المذكور ولما كان منع اندال راجعا الى منع مقدمة من دليله لاعلى

التعيين وفي صحة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وما ذكره  
 من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بأنه كلما كان الصور العقلية  
 الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان يكون الصور الصادرة  
 عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين  
 بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس  
 حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب ( قوله الثاني  
 ان تعقل الى آخره ) منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الفاظ وحاصله انما يتم  
 تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعقل لعلاقة الصدور كادل  
 عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة الواضحة وفي طرفي الملازمة بالمشق  
 الدال على علية مأخذا اشتقاق اعني الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال  
 وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع  
 الحلول واقول كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره  
 وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله آه صريح في ان ذلك التعقل لعلاقة  
 الحصول للعقل بمعنى الحضور عنده وهي العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها  
 لا الصدور ولا الحلول ولا مجموعهما فالتعليق بالمشق ليس لاجل ان الصدور  
 علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل  
 وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع اوزمه بخلاف الفاعل مع  
 غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب  
 المحاكات ( قوله فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا ) وهي افعالنا بالمعنى  
 الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما في حركات اعضائنا او بمحل آخر  
 كالاشكل التي ترسمها فان الكل ميبنة لنا اي لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست  
 عين النفس ولا صفة حادثة فيها الى الصورة اي الى صورة الامر الصادر  
 عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضائنا مثلا كسائر المبصرات في ان صورتها  
 ترسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات  
 سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة  
 المرئية في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى  
 كذلك الصور الجزئية المرئية في الحس المشترك وسائر القوى فيكون  
 علم النفس بها حضورا مع انها ميبنة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا  
 لهذا المدعى كما اعترف به الان يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية  
 اعلم من الصورة المرئية في ذات النفس او في آياتها كذلك مراد الشارح



من الصورة المباشرة ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذاته ولايشي من آتاه  
 كماستعرف (قوله كمايشهدبه الوجدان الى آخرة) قيل ظاهره دعوى البداهة  
 الوجود الذهني مع أنه من اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى البداهة  
 في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم او لا  
 والوجود الذهني المنازع فيه هو القسم الاول لاالاعم فانه يدهي بالوجدان نعم  
 بوجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها كآلية عن الحواس لاحاضرة  
 عندها ولذا احتاجوا الى اثبات المس المشترك بالدائرة البصرة في الشملة الجواله  
 ونعمه المتكلمون بجواز انسام نفسها في الباصرة لا انسام صورتها في قوة اخرى  
 غيرها (قوله الثالث ان قوله لا تظنن) يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال  
 السند الذي هو الحلول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذهناك  
 سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين  
 احدهما كون المعقول ذات العاقل كافي علم النفس بذاتها وانيهما كونه وصفا لها  
 كافي علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايصاب علم النفس  
 بالصور الجزئية الحاملة في القوى الخمسة الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا  
 لايجدى اذهناك سند آخر لا يبطل لشي من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل  
 لاحد الامور الثلاثة تألثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن هنا يتضح ان مراده  
 من الامور المباشرة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذات العاقل  
 ولايشي من آتاه (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخرة) منع هذا القول  
 المتفرع على ما سبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اثبتنا واذا لم يتفرع على  
 ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة  
 بل فر بيا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لمصدر عنه بذاته وهذا الحكم  
 تعقل الفاعل بالمشاركة لمصدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى  
 بل على قر يبينه (قوله الخامس ان قوله ومعلوم آه) يعني ان ما ذكره في ابطال  
 سند المنع الثاني لللازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى  
 من حصوله للقابل لكونه ممكننا فلم يكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو  
 جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا في تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك  
 لو كفي في التعقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع  
 وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في كونه حصولا للغير  
 بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث واقابل ان يقول لانه

ان القول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاختياري يتوقف على علم الفاعل بالمنفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في معنى المحذور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف في المقام الخطابي على ان حضور الجارية المر تسمية في القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعاً

ايضاً نعم يتوجه عليه البحث الرابع حيثئذ فافهم ( قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن آه ) اعترض عليه بأنه لا فرق بين القابل والفاعل في ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن والنظر الى ذاتهما مأخوذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً اقول والاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية ( قوله بتحكم بحث ) اي صرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال المقدمة المعينة هي الملازمة القائلة بأنه كلما كان العلتان شيئاً واحداً في الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضاً كذلك وحاصل ابطاله انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئاً واحداً في الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللاً لثلاثاً متحدة في الوجود الخارجي وان لم تكن متحدة في الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات في الواقع لا في الخارج فلو صح ان الصادر عن العلة المتحدة في الوجود الخارجي لا يكون الا شيئاً واحداً يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئاً واحداً عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثاني وبالاعتبار الثاني هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهي امور متباينة في الوجود الخارجي وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزوه البعض ولذا جله البعض على منع تلك الملازمة ولما خلاص في امثله الابانه نقض اجابى مع الحل كما قال هذا الدليل جار في كون معلولات المعلول الاول شيئاً واحداً مع تخالف حكم المدعى ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير

قوله نعم يتوجه عليه  
البحث الرابع حيثئذ  
اي حين دعوى  
القطع لا الظن كما  
لا يخفى قوله فافهم  
اشارة الى الدفاع  
العلوية يمثل ما سبق  
في الحلول من تعميم  
القابلية والمقبولية بما  
يتم ذات العادل  
والآية يشهد

تغايير يقتضى الخ كما قررنا هذا وقد صرفت انقطاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم  
الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المترفع عن الذات انتزاعي بمعنى لا وجود له  
في نفس الامر زائدا على الذات لافي الخارج ولا في نفس الامر كحرارة الحرارة  
فمراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا في الوجود الخارجى وفي الوجود النفس  
الامرى وكيف لا يكون كذلك واو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم  
واو اعتبارية لجوزواو كونه تعالى مصدر الاثرين احدهما باعتبار الذات والآخر  
باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلا جبر بان ولا نقض  
وايضا الواجب تعالى علة حقيقية في المعلوم الاول والمعلوم الاول علة ظاهرة  
في معلولاته فلا جبر بان من هذه الجهة ايضا نعم اولم يحكم بالتحكم بل منع تلك  
الملازمة من طرف المتكلمين بنا، على ان علية صفات الواجب تعالى بالمعنى  
الذي ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجهها وجبها  
فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والتبعية بذلك  
المعنى يكون الحكم بالعينية وما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل ( قوله  
لا يزيد عليها ) اي لا تكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلوم  
الاول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صار معللا لتلك  
المعاولات ثلثة فتأيت الضمير الراجع الى المعلوم الاول باعتبار ذاته بمعنى المهية  
او باعتبار محل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثالثة علة متعددة كما قيل  
اذ النافع في المقام عدم زيادتها على ذات المعلوم الاول لعدم زيادتها على  
العلة التي هي اجزاؤها ولا يلزم منه ذلك الا يرى ان الشيء الذي له صفات حقيقية  
زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة الشيء فتلك الصفات التي هي  
اجزاء تلك العلة مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العلة هي زائدة على  
ذات ذلك الشيء ( قوله السابع ان القول الخ ) يعني ان ما ذكره في دفع الاشكال  
بالمدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك  
الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر باطل عند ذوى فطرة سليمة واقائل  
ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك او كان تعقل الواجب تعالى  
تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت  
فتعقلها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور العقل على صدور الصور  
المرسومة فيه تقدما بالذات كافي في تعقل العقل ايها وليس الامر كما ذكر بل تعقل  
الواجب ايها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل ايها متأخر عن صدورها

قوله فتأمل اشارة الى  
ان سياق كلامه  
الجارى على مذهب  
الحكماء يأتى عن هذا  
المحل

بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادران عن الواجب  
 تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم  
 تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعاً لا العكس وغاية ما يلزم  
 هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور  
 عندهم اذ كما ان المعلولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك  
 العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب الخارجي فرع الترتب العيني ولعله  
 لهذا بادر الى العلاوة وبهذا التحريير للام اندفع ظلمات الاوهام ( قوله على  
 ان ارتسام صور الخ ) اى على ان ذلك الحكم الكلي باطل بوجه آخر هو مخالفته  
 لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه  
 يوافق ما نقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا برد العلاوة على مراد  
 المحقق بل على ما توهمه الشارح ( قوله وليس تلك الالات الخ ) اراد على جواب  
 مقدر من طرف المحقق الطوسي اما الجواب فبان يقال ذكر المحقق الجواهر  
 العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية  
 المرتسمة فيها والالات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى  
 المنظمة في الافلاك والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى  
 بنواتها كالجسام اذ لا محذور في حضور الماديات بذواتها عند مجرد بساط  
 وانما المحذور في ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر في محله  
 فحينئذ لا غبار في كلام المحقق واما الاراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك  
 الالات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرى لكن  
 كون علم الواجب بتلك الالات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها  
 علما حضوريا وانما يتم بما ذكره لو كان تلك الالات معلولة تعالى بالذات من غير  
 توقف على شئ آخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التي مهدها التحقيق  
 هذا المطلب اعني كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم الحضورى وتلك المقدمة  
 هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير  
 صورة ذلك الصادر التي بها هو وليس كذلك لان تلك الالات الجسمانية  
 بل نفس تلك الجواهر المجردة ما عدا المعلول الاول ليست صادرة عنه بالذات  
 بل بشروط وآلات فلا يجري تلك المقدمة في العلم الحضورى بما عدا المعلول  
 الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا الاراد لما عدا  
 المعلول الاول والتخصيص بالالات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام



وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يحرر المقام  
 والتناظر في المقام وقوعوا في حيص بيص وقد عرفت اندفاع هذا الابرار  
 ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا بمشاركته  
 الغير في ايجاده وفي ايجاد ما يتوقف عليه الصادر من غير توقفه على شيء آخر  
 اصلا ( قوله الثامن انه اذا كان الى آخره ) معارضة لقوله فاذن موجود  
 الماعول الاول هو نفس عقل الى آخره لانقض اجالي كما وهم وحاصل المعارضة انه  
 لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد الماعول الاول  
 بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالي عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم  
 بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل ببيان الملازمة انه  
 على تقدير كون وجود الماعول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان  
 مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للدور او التسلسل  
 المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم الماعول الاول  
 وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شأنه عن ذلك  
 والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود الماعول الاول  
 وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا  
 مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع  
 اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبه من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى  
 بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب  
 يفضى الى شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهي صدور العالم عنه تعالى  
 بالاضطرار لاعن شعور بحيث يوجب التجزؤ عن الترك ويصدق في شأنه  
 ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه  
 الامام في ابراده على الحكماء في قولهم بكونه تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد  
 التام بحيث يمتنع الترك واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك الاجتناب ليس  
 بمحض الاجتناب بل اجتناب مسبوق بالمسئبة والاختيار وذلك كوجوب  
 صدور الاتفاق على جوارده طاموما، كمرتين اشرف على الموت من الجوع  
 والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشيئة واختيار وللتمييز  
 بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان الشارح قال للطوسي  
 هنا فقد وقت فيما هر بت عنه و يشير الشارح بمثل الابر في بحث القدرة  
 الى ان الايجاب الجماع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب بالتغير الذي

هو العلم بضرر الترك من المنافاة للمواد المطلق فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية  
والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متعابرين  
في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال الجحاً الى قيام الصورة  
العلمية بذاته تعالى كما سيوضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين بان المشية  
عندهم عبارة عن العناية الازلية التي هي العلم الاجبالي وافعاله تعالى عبارة  
عن العلوم التفصيلية المسبوقه بالعلم الاجبالي ومعنى قولهم ان شاء فعل الخ انه  
ان علم المعلول الاول والمصلحة المرتبة عليه في مرتبة العلم الاجبالي صدر عن الذات  
في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه في المرتبة  
الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه لفيض عنه  
معقولاً ولا محذور فيه اصلاً وانت خبير بانه لا يتخلصهم عن محض الايجاب  
لامتناع مغابرة العلم التفصيلي لمافي الاجال على ان كون المعلول الصادر معلوما  
في مرتبة العلم الاجبالي يعلم ببعث عنه الشوق في الجزئي والارادة والمشية الى  
اجباده بخصوصه محل نظر كما سيحكي تفصيله (قوله فان العلم والقدرة والارادة  
الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امرا الخ  
والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى  
اللغوي الذي هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التي هي صفة  
من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك  
في توفقه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك  
الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل  
سواء وجب لامر خارج ضروري كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج  
غير ضروري للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة اولم يجب لامر خارج اصلاً  
كاله يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لا لمرجع  
وسياً تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة  
عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الخ وهو المراد في قوله ليس امرا صادراً  
عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدور الخ والقسم الثالث اعنى ما لم يمتنع  
اصلاً هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين  
بمحبة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعى بالمعنى  
الامكان الخاص الذاتي والا كان مساوياً للمعنى الاعم المجامع للوجوب والامتناع  
بالعبر واما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المطالب  
يثبت بلزوم الدور والتسلسل في كل منهما ايضاً مثل ان يقال لو كان علم الواجب

تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزوم ترجيح جانب الفعل على الترك وكما  
 لزوم ذلك الترجيح لتحقيق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها وتوقف  
 الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر  
 موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في القدرة او ينتهي  
 الى قدرة صادرة بالاجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى  
 الاخص فلا يرد عليه ما قبل ان الاختيار عين القدرة كما سيحكي منه لامر آخر متوقف  
 عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تمام القدرة او على  
 الصدور بالاختيار فالمتناسب او الانسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان  
 ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحجلا اذ كان العلم والقدرة والارادة  
 صفات حقيقة زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين  
 الذات كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل اللازم تسلسل  
 في الانتزاعات المحضة واستحالته ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على  
 ان العلم بكل شئ مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والتكلمين فهو تعالى  
 في شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات بان في الاختيار فلا يحتمل ان باعتبار  
 وجود واحد (قوله فان قلت اذا كان صدور الخ) معارضة من طرف الطوسي  
 في المقدمة المدللة بلزوم الشناعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي  
 الواقع ونشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على  
 العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة  
 او حكما وحاصل المعارضة او كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار  
 لزوم ان يكون المحوادث اي لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلي في علمه  
 تعالى اي في تحقق علمه الازلي بها واللازم باطل فكذا للزوم اما اللازمة فلانه  
 لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي  
 لزوم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات او وصفا زائدا  
 على الذات متعلقا بالاشياء المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا  
 بين العالم والمعلوم والشئ الذي يصح تعلق العلم به محصور في الموجود الخارجي  
 والعلمي لان كون المعلوم شيئا ثابتا في الخارج منفيكا عن الوجود كما ذهب اليه  
 المعتزلة بما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والتكلمين وتعلق العلم  
 بالاشياء المحض محال بديهية اذ لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور وذلك  
 التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما فتحقق

على العلم انما يستلزم ان يكون الحوادث معارضة قبل الصدور والحدوث لان يكون معارضة بالعلم الازلي والقول بوجوب ازالة علمه تعالى بحتم آخر انتهى لان الكلام على ما ينشأ يكون في لزوم ان يكون لها وجود ازلي في تحقق علمه الازلي لافي لزوم ان يكون لها وجود علمي ازلي مطلقا مع انه لا بأس في الحكم بلزومه بناء على ان ازالة علم الواجب قطعية مسأة بين الملل والسائل كما يشرب اليه في رد قول الظاهريين من التكلمين عند قوله بناء على ان مطلق العلم الخ اي سواء كان حصوليا او حضوريا وسواء كان الحضوريا كفايا او انفصاليا او اضافة ظ وسواء كان علما بمعنى المبدأ او بمعنى الصورة او بمعنى آخر فافهم عند

العلم بالشئ في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم  
تحقق العالم والمعلوم بأحد الوجودين فانقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير  
ان يكون للمعلوم شئ من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوز  
عقل ولذا قالوا المعلوم المطلق الذي ليس له وجود لافي الخارج ولا في الذهن  
ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن  
واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي  
فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما فالمعروف  
من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة  
علمية متميزة عما سواها فيلزم تناهي معلومات الله تعالى ومقدوراته بجزئيات برهان  
التطبيق في صور مجموعها المفصلة التبرئة الآحاد والتناهي اللازم باطل وفاقا  
بين جمهوري الحكماء والتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات  
بالاختيار بل بالايجاب المحض عندهم وفي الواقع والازم قدم الحوادث او تناهي  
المعلومات والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة  
لتلك المقدمة المدللة باعتبار مذهبي الحكماء والتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو  
الملازم لسباق كلامه حيث يشير فيما بعد الى ان السؤال الآتي يتدفع على اصول  
التكلمين لا على اصول الحكماء، وسباق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادئ  
العالية بسيطة اجالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض  
الاجالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احدهذين الفاسدين وعلى  
التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من  
كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمي ازلي وقديقال هذا السؤال بلزوم  
تكثر الصفات الحقيقية وعدم تنهيتها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها  
العلمي صفة للواجب لم يثبت بعد بل هذان السؤالان مع جوابيهما لا يثبت ذلك  
الايري ان الجواب عن هذا السؤال مبني على قطع النظر عن كون الصورة  
البسيطة الاجالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات  
الواجب كما ينادى عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال بلزوم المحذورات  
احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المنتهية  
ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمى للحوادث يلزم ازالة الصور العلمية ولا محذور  
فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور ( قوله وما يقوله الظاهريون من التكلمين )  
التنافي للوجود الذهني ولشئ معدومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة

قوله بجزئيات برهان  
التطبيق الخ اما جزيئاته  
فيها على مذهب  
التكلمين فظاهر واما  
على مذهب الحكماء  
فلان تلك الصور  
العلمية مجتمعة في الوجود  
العلمي ومرتببة فيه  
عندهم كالمعلومات  
كما عرفت



يمنع الملازمة مستدبانه يلزم ان يكون للمواد وجود ازلي اعم من ان يكون  
 خارجيا او علميا او خاصا بالوجود العلمي او كان تعلق العلم ازلها كنفس العلم وذلك  
 ممنوع لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا ثلثا فقبل هذا الجواب لا يدفع السؤال  
 المذكور وهم وايضا يظهر ان الظاهر بين انما احتجوا الى حدوث التعلق  
 لعدم تجوزهم التعلق الازلي بالمدوم والصرف الذي لا وجود ولا يتوالت له في  
 الخارج ولا في الذهن فنصرهم بجواز التعلق الازلي بالمدوم والصرف فبطلان  
 ذلك التجوز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور ( قوله لا يمتنع  
 ولا يفتى من جوع الخ ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا  
 يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذ ما لم يتعلق العلم بالشيء لا يصبر ذلك  
 الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما  
 سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يتم برهان على ان الحاصل في الاذهان  
 انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحتم الوجود الذهني العلمي  
 لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق في الازل باشباح الحوادث وامثالها  
 ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتعلق بانفسها  
 بعد حدوثها فاعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها  
 المخالفة لها في الماهية وثانيهما بان تتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول  
 لا الثاني ولانقضاء في عدم حصول المتمتع ومرادهم من التعلق الحادث هو الوجه  
 الثاني فلا يلزمهم في العلم بالحوادث في الازل مطلقا بل في العلم المتمتع في الازل  
 نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التدبير ايضا اذ الصور العلمية المتميزة  
 الا حاشي يجرى فيها البرهان سواء كانت من ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها  
 كما سبق تفصيله ( قوله قلت الخ ) جواب عن المعارضة والفتن  
 يمنع بطلان اللازم باختبار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي ازلي على الوجه  
 الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاشي ليجري  
 فيها البرهان ويلزم تناهي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما  
 على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجالية فلا تعدد  
 في هذا الوجود العلمي فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبي الحكماء  
 والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورده عليه بان تعلق العلم البسيط  
 الاجالي بالحوادث ان كان بملازمة الوجود لزم ازلية الحوادث وان كان  
 بملازمة الوجود لزم تعلقه بالاشياء المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى  
 ولم يرد ان السؤال الاتي مع جوابه صريحان في انه بملازمة الوجود من غير

قوله المختص ما اشترنا  
 الخ اي لا بما ذكره  
 الظاهر بوز ولا يفتيه  
 من طرق الخلاص  
 نحن ذلك كنع جريان  
 البرهان بناء على ان  
 الصور العلمية امور  
 اعتبارية لا موجودات  
 عينية وقد سبق الاشارة  
 الى الكلي عند

لزوم محذور ( قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج الخ ) يعني ان ذلك العلم الاجبالي البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف في ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه الجزئي حقيقة واحكاما ازلا وابدا في ضمن ذلك العلم الاجبالي فهو لدفع توهم عدم كفايته في الابدان ( قوله فان فات هذا الوجود العلمي للممكنات صادر الخ ) ايراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المنتهية اما ان تكون معلومة في الازل بصور مفصلة او بصورة واحدة اجالية واذ باطل الاول تعين الثاني ٢ فيجري البرهان و يلزم التناهي وحاصل الابطال لا يجوز ان يكون الحوادث الغير المنتهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجالية والا لكان تلك الصورة الاجالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قيلية باذات لا بازمان لامتناع القلبية الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات ونقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المترتبة المتوقفة بعضها على بعض لاني نهاية اذ يتعدد وجودات شئ واحد يتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الازهان المتعددة ففي كلامه مسامحات والمراد ما ذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها الوجوداتية او الانتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة على ما سبق اوللاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كاقيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتبارها يكون الصورة صادرة عن الذات بالاجبار لا بالاختيار وكلاهما اي التسلسل والانتهاه محال اما التسلسل فيما يبراهين واما الانتهاه الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لا يمكن حل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر

٢ هكذا في خطه ولا  
معنى له والصواب  
ان يقال واذ باطل  
الاول بناء على جريان  
البرهان ولزوم  
التناهي تعين الثاني  
( لمحمد اسعد )

عنه والا كان مختاراً في هذا الوجود العلمي الاجمالي ايضاً وهو باطل مستلزم  
للدور او التسلسل ( قوله فأت قد سبق الخ ) يعني يمكن التخاص عن هذا  
السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزياة الصفات على الذات وبعصدها  
عن الذات بالاجاب لبالاختيار بان يقال الملازمة بمنوعة وقولك في دليلها وهو  
فاعل مختار ان ار يد انه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه تعالى كما هو الظاهر  
فذلك ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية  
عنده وان ار يد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات  
فسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون فاعلاً مختاراً في تلك الصورة الوحدانية  
الاجالية ليلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم  
صادرة عن الذات بالاجاب فلا تكون مسبوقه بعل آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض  
في كونه تعالى موجبا في الصفات الذاتية ومختاراً فيما عداها ولما توجه ان يقال  
ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند  
المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود  
الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فيحتمل ان يكون  
الواجب تعالى مختاراً فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله وكان علمه ليس صادراً  
عنه الخ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة  
في العلم الازلي كحصول الصورة والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها  
العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرة له باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما متحد  
العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها  
باعتبار كونها معلوماً كون الواجب تعالى موجبا في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا  
في لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار  
كونها معلومة ايضاً ومنهم من حل العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم  
الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق  
الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث في العلم عين الانكشاف بالذات  
لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم  
العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المفيد في هذا المقام كونه تعالى موجبا في الصورة  
الوحدانية الاجالية لاني الانكشاف ولا في مبدأ الانكشاف اذ يجوز ان يكون  
مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة مع ان الانكشاف عبارة  
عن المعلومية لاعن العلم ولا عن العلمية كما لا يخفى لا يقال يتوجه على الشارح  
ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجالية انما تصدر من علمية الذات

العالمية هي نسبة اعتبار  
منسوبة الى العلم  
والله اعلم  
معرفة الى المعلوم

فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول انما يتم ما ذكره  
الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه ليثبت العلم  
السابق على كل صادر بمعونه توقف الفعل الاختياري على سبق العلم ولما لم  
يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم يتجه عليه ان  
ما ذكره انما هو افق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصور العلمية من اعيان الموجودات  
لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية  
وجعلها كيفما اتى صريح على مذهب الاشباح لا على التحقيق الذي هو مبنى هذه  
الابحاث مع انه تعالى منزّه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس غرضه  
تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ما ذهبوا اليه  
من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات  
كاذب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الواحدانية  
وان لم يكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعدهم مذهب اليه الامام من ان علم الواجب  
تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (قوله  
ولا يخفى عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه انما انجز جوابه الى  
ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر  
توهم ان يقال فكذا يجري مثله في المعاول الاول على الوجه الذي قرره شارح  
الاشارات فلما لزمت المذكورة في الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك  
وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل  
حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر  
عن الواجب تعالى بالايجاب وثانيهما الوجود الخارجي وهو باعتباره  
صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون  
الشيء باعتبار الوجود الواحد صادر بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود  
الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون القاعل موجبا ومختارا في فعل  
واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة المنوطة القائلة بانه كلما كان  
المعاول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا في الوجود الخارجي يلزم  
ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا  
الوجود الخارجي الى آخره منع لعدم جريان مثله في المعاول الاول مستندا  
بان ذلك الوجود الخارجي له اعتبار ان متغاير ان احدهما اعتبار كونه  
علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على مجرد آخر وثانيهما اعتبار كونه  
موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون



قوله وان نسمع في عباراته الخ يعني ان قوله لان اعتبار كونه علمائيس وجود آخر بمعنى ليس اتر وجود آخر بحذف المضاف اوبمعنى ليس في وجود آخر على نزع المفضل وقوله بل اعتبار كونه علماهو بعينه الخ يعني ان اعتبار كونه علما واعتبار كونه موجودا خارجيا متحدان في الوجود كما يدل عليه استدلاله بقوله فانه بحسب هذا الوجود علم وايضا مقتضى سوفي الكلام ذلك لان هذا القدر يكفي من غيرا احتياج الى دعوى عدم المغابرة بين الاعتبارين كما لا يخفى

بالاعتبار الاول صادر بالاجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار وقوله تعسف لا ترخصه الفطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار وجود بن متغايين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الاجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اي خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الآخر كما هو و اورد عليه ما اورد من منع العينية بل مراده نفي ان يكون الاعتباران المتغايين بحسب الوجود بن وان نسمع في عباراته لانه مقتضى سوفي كلامه نعم برد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا (قوله لكونه جوهرًا مجردا الى آخره) اي لكون المعلوم الاول جوهرًا مجردا عن المادة فلما منع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اي عن مجرد موجود اوعن وجوده مجرد بذاته على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء (قوله واعلم ان ما ذكرناه) اي في الجواب عن السؤل الثاني من كون الصورة الوحدانية الاجالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سياق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشرنا من ان الصورة العلية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لالما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجسالي والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعلق بين العالم والمعلوم صرف الجأ الى القول بالوجود الذهني وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلي وهي الصور العلية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع الصورة العلية المرئية فيه كحال المرأة مع الصورة المرئية فيها في ان هناك ثلاثة اشياء لا تخالف الصورة وقبول المحل اباها والتعلق بين المحل والصورة والنزاع في ان العلم اي الثلاثة فن ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب الى الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللامطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هي له بمعنى مطابق للصورة بعين في جعل التسارع علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلية مرعاة على هذا

المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصولها  
 فيما لا بأس به ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين في مجرد كون الصفات  
 زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم على ان  
 الفاضل من المتكلمين جوز العلم الاجمالي له تعالى فيكون على سياق مذهبهم  
 في الجملة وكذا الكلام في اثباته على الوجود الذهني ( قوله ومعنى الاجمال  
 كون العلم واحدا) بالفعل ( والمعالم متعددة) بالقوة اذا تعدد بالفعل يحصل  
 عند التفصيل و الا فليس عدد اولي من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون  
 جميعها مفصلة فيجوز فيها برهان التطبيق ويلزم احد المخذورين اما تناهي  
 المعلومات و اما بطلان البرهان بالتخلف و اما ان يكون جميعها بالاجمال  
 ولما بطل الاول تعين الثاني وهذا هو مراد الشارح المحقق ( قوله و هو علم  
 بالفعل الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال  
 فبإبطال سند الشارح في الجواب عن السؤال الاول ان يقال لا يجوز ان يكون  
 علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا و الالم يكن الواجب تعالى عالما  
 بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالي بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم  
 باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا و اما  
 الجواب فبان يقال لا نسلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر في  
 الكتب العقلية اعلم انهم بعد ما جروا على ان العلم الحصولي لا يحصل الا عند  
 حصول صورة المعلوم في المدركة او في آلياتها قسموه الى قسمين اجمالي و تفصيلي  
 اما الاجمالي فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء  
 التي هي صورها المخصوصة بها كما في الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين  
 احدهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسألة ففعل عنها  
 ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤال عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول  
 صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل  
 التفصيل تحصل صورتها دفعة وهي المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة  
 و صرافة الفعل و حقيقتها حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيلها فتلك  
 الحالة بالنسبة اليها فعل من وجه و قوة من وجه آخر و اما التفصيلي فهو بان  
 يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المتميزة له عما عداه و انكر  
 الامام الرازي العلم الاجمالي رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت  
 معلومة و جب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلي حاصلًا

علم الباري سبحانه تعالى  
 الاشياء مفصلة غير  
 متمايزة بالنسبة له  
 يستحيل

وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها احصالا وتفصيلا ولا اجزا لانهم بما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فظاهر معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني انه يتبع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طبقت امورا مختلفة كانت مساوية لها في الماهية فيلزم ان يكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الاذلا اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها يتكشف كل معلوم بصورته ويمتاز بعباده نعم قد يحصل تلك الصور المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكرنا من الاجزالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول صورتين تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجزالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم باقاييس الى المعلوم فكلماتنا التي علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها متقدمة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصله في الذهن مما لکن العقل لم يحرق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلفت قصدا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن المرتبة الاولى وانظر هاتين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فاما يحدق في الاولى حالة اجالية و بعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالحالة الاولى شبيه بالعلم الاجزالي والثانية بالتفصيلي فان حالة البصرة بالنسبة الى مدركاها كحال البصر بالنسبة الى اثارها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالحزبون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فانما توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة مكثفة بوضوح عن بعض انكشافاتها ما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلًا في الحيلة الاولى مع حصول

صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى  
 المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بعميقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ  
 بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل  
 من الوجه الاول فلعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجالى والاخرى  
 تفصيلي كما ذكر واكذا في شرح المواقف والشرح الجديد للبحر يد حاصل  
 الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجالى صورة واحدة  
 تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة  
 يطابق كل واحدة منها واحدا من الاجزاء على الانفراد ثم انه بعد ما يتبوا قسم  
 الاجالى اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جزوه القاضي  
 والمعتزلة ومنه كثير من اصحابنا وابوهاشم قال المصنف في المواقف والحق انه  
 ان اشترط في العلم الاجالى الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمنع  
 اقول فراد الشارح من البعض التوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كلما  
 كان العلم الاجالى فينا مرتبة متوسطة بين صرافتي الفعل والقوة اي علما  
 بالفعل من وجهه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك  
 فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة  
 كذلك كما يدل عليه ما ذكره في بيان المجيب عن المسئلة حيث سلوا الانكشاف  
 التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فتع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة  
 بالنسبة اليها في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف في المواقف الى  
 ان الشخص المسؤل عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن  
 علمه بعميقة الجواب وقد اشترنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل  
 من القياسات الخفية الاجالية في البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة  
 الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ايس مجانسا لعلم الخنوق فضلا  
 عن كونه مماثله وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجالى فهو  
 مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجاعهم على  
 ان علوم المبادى العالية بسيطة اجالية وان جميع كالاتها حاصلة لها بالفعل  
 بل صرحوا بان اراد ذلك المثال مجرد التوضيح والتقريب الى الافهام فن  
 اورد على الشارح ههنا بان يقول ان ار يد انه علم بالفعل من كل وجه  
 ممنوع وان ار يد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه  
 آخر فهو مع عدم ملاحظته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى  
 فانه يستلزم القوة بعد انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما

قوله مجرد التوضيح  
 والتقريب وللتظير  
 بالتمثيل لقوله كيف علم  
 بالواجب ليس مجانسا



بل ناقصا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فقد فهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا  
من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للنجريد فان كلامه  
في العلم الاجمالي الحاصل للعجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به  
في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجمالي كذلك (قوله واما  
على مذهب الحكماء الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرنا  
جار الى آخره فانه لمادل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين  
بحيث يتدفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردها ايضا ولا يبقى  
عليه محذور آخر على مذهبهم توجده ان يقال هل يجري مثله على مذهب الحكماء  
بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن وجود ان احدهما خارجي صادر بالاختيار  
والآخر علمي صادر بالاجاب لا بالاختيار ليلزم التساؤل او التفاضل وان كان  
ذلك الجواب مخالفا لما قرره الطوسي فدفعه بان يقال واما جريه على مذهب  
الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني ولو وجهين المذكورين الا انه يبقى  
عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد  
الضادين اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمي بذاته  
تعالى لان الممكنات باعتبار الوجود العلمي فقوله اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول  
واما بذاته تعالى وهو الامر الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول  
بجواز ان يقوم الصورة الوجودية الاجالية بذاته تعالى والالكان العلم بمعنى  
مبدأ انكشاف المعلومات زائدا على الذات لا عين الذات وهو باطل على  
مذهبهم (قوله ولم يتعرض لجوابه الى آخره) قال بعض المحققين جزم الشيخ  
بالاحتمال الثاني في رسالته في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال  
العلم انما هو الصورة المعروفة وهي مثابة الامر الخارجي وذلك مطرد في العلم  
القديم والحلول وعلم الباري تعالى فملى قديم مقدم على المعلوم الخارجي  
فصور المعلومات حاصله تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور  
حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور او التساؤل لزم ان لا يكون علم الله  
ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تعارضه ولم يكن صور اما لغة افلاطونية بل ابطناء  
وام يمكن من الموجودات الخارجية ان العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات  
الان يكون في صنع الربوية انتهى وجزم في الشفاء بعد التردد وابطال  
الاحتمالات الاخر فقال وان جمعت هذه المقولات اجزاء فانه عرض تنكره  
وان جمعتها الواح ذاته عرض انه من جهتها لا يكون واجب الوجود بل ملاصقة  
بمركز الوجود وان جهتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية

اي الجمع بين الوجود والوجود

اي حضورى

نسخة علم الله والوجود

العلم ان امر خارجي  
بالنسبة لتعال  
لا لقيام والموجود  
بالنسبة لزيد

مختلفات يكون في صنع الربوبية اي جانب الربوبية

وان جعلتها موجودة في عقل ماعرض ما ذكرنا قبل من المحال اي لزم الدور  
او التسلسل فبقي ان يجتهد جهدك في التخاص عن هذه الشبهة وتحفظ  
ان يتكرراته ولا يبال بان يكون ذاته مع اضافة ما يمكن الوجود فانها من حيث هي  
علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي  
عظيم انتهى فايقبل ان الشيخ متخير في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه  
صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا ما قاله المحقق الدواني  
في شرح العقائد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح  
في الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ  
في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما ذكره الشارح من  
جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فافهم (قوله فان قلت على ما ذكرته من سياق  
الى آخره) لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العيني  
عبارة عن الصورة وهي لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتى التردد  
المذكور بل يكون ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا  
بالشئ الثاني اعنى ان يكون قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور قبيح الا ان يقال  
تغافل عن ذلك الذي ذكر جواب آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل  
الافلاطونية على ما بعض النسخ كما ستعرف وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال  
قيام الممكنات بانفسها باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد  
لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار  
الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود العيني كما يدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون  
الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العيني (قوله قلت على  
اصولهم لا بأس بقيام الممكنات الى آخره) لما عرفت من ان التحقيق ان توجد  
الماهيات بانفسها في الاذهان لا باهائالها واشباحها وان الاشياء في الخارج اعيان  
وفي الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة عن الصورة التي هي صفة ذات  
ازافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التي هي عدم كون الصفات عين الذات  
وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة في قيام الممكنات الموجودة  
في علمه تعالى اي الصور العلمية حال كونها متحدة في ذلك الوجود العيني وان كان  
بأس في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان تلك الصورة  
المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها بذاته تعالى  
فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالمتعوت لان تلك الصورة العلمية

قوله فافهم إشارة الى  
انه يلزم حينئذ ان لا يكون  
ذات الواجب عالما  
بالممكنات قبل مرتبة  
صدور الصورة  
الواحدة الاجالية ولا  
يمكن ان يقال ان تلك  
الصورة انما صدرت  
معقولة كما دل عليه  
كلامه في الشفاء لاحقا  
فالمعنى هو ذاته وصدور  
تلك الصورة لعدم  
امكان تحقق العلم بدون  
المعلوم لا تكون علما  
لانا نقول يا باه قوله  
العلم لا يكون الا صورة  
كما لا يخفى عند

لجوهر ماهية لو وجدت  
الخارج كانت له  
لعرض ماهية لو وجدت  
الخارج كانت له

المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجالية لكونها عبارة عن العلم  
 بمعنى مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون ناعنا لواجب تعالى بانه عالم  
 بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلمية ناعنة باعتبار كونها علما باعتبار كونها  
 معلومة لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين ذاتا فيكون كونها ناعنة في الجملة ولا يجب  
 كونها ناعنة بكل اعتبار فسطا او هام (قوله وهي في هذا الوجود ناعنة الى آخره)  
 قد عرفت ان نفي البأس يتوقف عليه ولذا ان تقول من جملة اصول المتكلمين  
 كون الصفات الذاتية سببة او مانية لا غير متناهية (قوله ويمكن ان يذهب  
 الى آخره) كان الجواب الاول باختيار الشق الثاني من التزديد ومنع بطلانه  
 على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعني ويمكن  
 ان يقال نختار انها قائمة بانفها في هذا الوجود العلمي الصادر عن الواجب تعالى  
 بالاجاب لاقائمة بذاته تعالى بناء على ما ابتدء بعض المتأخرين ولا نسلم بطلانه  
 اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجالية صادرة عن الواجب تعالى  
 بالاجاب ويكون عمله تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على  
 مذهب الحكماء متعلقات تلك الصورة الاجالية الموجودة في علمه تعالى للتلازم  
 اتفاق في الازل بالاشي المحض فلا يرد ما قيل ان تلك الصور القائمة بانفها  
 غير متناهية فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم نهاى المعلومات لان مدارج برهانه  
 على نماز الاحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانفها في علمه تعالى  
 ولما قيل ان الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم  
 بل هي المعلومات فقط فبرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمي صادر  
 عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل او التناقض  
 والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للبحر بد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين  
 على الوجود الذهني بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية في الذهن  
 لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الحامس هو الفرق  
 بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول اشئ في الذهن لا يوجب  
 انصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب انصافهما بالاشئ  
 الحاصل فيها ثم قل وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوي يرد على القائمين  
 بوجود الاشياء بانفها لا بصورها واشباها في الذهن وهو ان كون الصورة  
 العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهر امتلا انما يصح على مذهب الشيخ  
 لاعلى مذهب التحقيق انتهى مالا (قوله وقد حاتفه) بقوله ان هذا الالباس

مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا  
 بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيه الكلامهم كما قيل والا لوجب  
 هناك ان يقول وقد حنافية من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لان جهة  
 انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال  
 وقد دحت فيه فاجاب بان قد حنافية هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد بطلان  
 المنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لو كان قد حنا  
 هنا بطريق الاستدلال او كنهائنا في مقام الاستدلال لم يكن الذهاب اليه  
 ههنا كما لا يخفى ( قوله ولا دليل له عليه ) اي لا دليل يعتد به فلا يراد ان في كلام  
 البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن بين الحاصل في الذهن والقيام به  
 فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك الفرق واذا سماه تحية قام وجبا  
 للدعوى وعليه يدعي قوله وقد ذكره بطريق الدعوى ( قوله وانت خبير الى آخره )  
 قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذي هو عين العلم بمعنى مبدأ انكشاف  
 المعلومات متعلقات تلك الصورة الوحدانية الصادرة عن الذات بطريق الاجاب  
 الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه فحينئذ  
 يجرى جواب السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء ويندفع ذلك  
 السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما  
 اشار الى بعده بقوله لم يعد اي لم يعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد  
 من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه ( قوله ولا يمكن حل ) جواب سؤال مقدر  
 بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اي بما ابداه بعض المتأخرين بانه  
 لو جاز ذلك لم يكن وجه لانتفاء فهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حلها  
 على ذلك فاجاب بانها لا يمكن حلها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلومة  
 موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اي موجودة  
 بالوجود الخارجي لا بالوجود العلمي وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمي  
 وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تجوز احد لهما دون الاخرى ولما توجه  
 ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمي وان كانت مقابلة للمثل الافلاطونية  
 لكن الدليل الذي اوردوه في ابطال المثل الافلاطونية جار في بطلان تلك  
 الصور ايضا فلا يجوز شي منها عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل  
 الذي ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اي بوجود  
 مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا يخفى



ان ارجاع ضمير وجود الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل  
 الافلاطونية والملائمة لمافي بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية  
 باثبات الامكان لابسا به فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية  
 وجوابا عن ذلك السؤال المتدبر بان ابطالهم يزعم كونها موجودات خارجية  
 لامطابقا اذ ايسر باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلى وان قصد  
 ابطالها ايضا بالدليل الذي ذكره في نفي المثل الافلاطونية فقول انما يجري  
 في بطلانها على تقدير كونها موجودة في الخارج لاعلى تقدير كونها موجودة  
 بالوجود العلى ايضا ويؤيد النسخة الاولى ماشتهر من ان المتألمين كافلاطون  
 وغيره اذ بتوا اربعة عوالم من اعيان الموجودات احدها عالم الغيب المطابق  
 وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والحيوانات  
 المشهودة وينهما عالمان اخران احدهما قرين من عالم الغيب وهو عالم العقول  
 والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات وثانيهما  
 قريب من عالم الشهادة بما يشاهد في النوم واليقظة في المرابا وساثر الاجسام  
 المصيبة وهو عالم المثل كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح  
 المقاصد في بحث الماهية من انه قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأى افلاطون  
 وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان الموجودات صوراً علمية في علم الله  
 تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلا بل هي هنا كلام هو ان الوجود والشخص لما كانا  
 متلازمين بل متحدين في التحقيق كما سبق نقله من الشارح فيسبيل وجود  
 الماهية المجردة عن كل عارض وشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا  
 فالدليل الذي ذكره في نفيها يدل على نفيها مطلقا واذا اطلق الشيخ كلامه  
 حيث قال في الشفاء وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل  
 الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية  
 قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء وقد تؤخذ  
 بشرط المجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شيء وقد تؤخذ  
 لا بشرط شيء من وجود العوارض وعندها وتسمى الماهية المطلقة ولا بشرط  
 شيء ولا شك في وجود القسم الاول خارجا وذهنا ولا في عدم وجود القسم الثاني  
 اعني الماهية المجردة خارجا واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم يتبع  
 وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وقال  
 بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالمجرد عن العوارض الخارجية  
 وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية

قوله وقد تؤخذ  
 لا بشرط شيء الخ  
 هذا المعنى منقسم الى  
 القسمين الاولين لا يقسم  
 لهما كما هو في بعض  
 (منه)

والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع كيف ووجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه ولا يحجر في التصورات فيحوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعتراض عليه بان ذلك لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هنك ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هي بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها في العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجوز ما ابتداء البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة في علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة في الاذهان السافلة التي لا مخذور في عدم مطابقتها علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لهذات الصورة لالواقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشيء في الواقع اعلم من الصورة المطابقة لذي الصورة وغير المطابقة والالم يكن العلم باجتماع التضيض وغيره من المشتقات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه تعالى بصورة واحدة اجالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كلييات ماهيات مطلقة او مخاوطة او مجردة فليدأمل في هذا المقام (قوله وهذا اقرب الخ) اى توجيهه كلام الحكماء بما ابتداء بعض المتأخرين اقرب مما قيل في توجيهه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء ائبتوا له تعالى علما اجاليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالي محال لان العلم ولو اجمالي لا يكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضى علما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلي الذي اوله المعلوم الاول لاداته وهو ظاهر ولا صورته واللائكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ايتهم عن ذلك اجابوا عن ذلك الابراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجمالي فعلمه

تعالى بذاته منطوق على علمه بجميع الممكنات اجبالا فرد الشارح المحقق بانه باطل  
 خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض  
 المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجالية حاصلة  
 في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجالي ولا قيام الصورة  
 بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلوم الاول هو تلك الصورة  
 المحتملة التي المعقول وغيرها لا قبل الاول وهو يخالف لمذهبهم او فرض المعلوم  
 اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة  
 بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان اراد ما قيل ههنا ليس  
 مجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الغرض من ابراده ابطاله من جهة  
 انه جواب آخر عن سؤاله الثاني السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت  
 خير الخ ومما حصل ذلك الجواب اما لان العلم الاجالي صادر عن الواجب  
 يلزم الدور او التسلسل او التناقض على تقدير كونه صادر بالاختيار بل ذلك العلم  
 الاجالي البسيط عين الذات وهو كاف في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل  
 من حديث الانطواء فلا محذور فلذلك ان تقول معنى قوله وهذا القرب ان توجيه كلام  
 الحكماء بما ابداه البعض يدفع السؤال الثاني من السؤالين السابقين على مذهب  
 الحكماء اقرب من اراد ما قيل هنا مدفوعا على التدقيق فعمل مراده على كون  
 ما قيل باطلا خارجا عن طور العقل مبنيا على حل قوله وهذا القرب على معنى ان ما  
 قيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف اي اشد في برودته من  
 الصيف في حرارته بقرينة ان ما اورد عليه بطله بحسب الظاهر وحينئذ يكون  
 قوله ولا يخفى بعده بمعنى ابعده عن الحق واما اذا حل الاقرب على ظهركه المفيد  
 لقرب ما قيل في الجملة والبعده على البعد من القبول بحسب الظاهر ففي كلامه  
 دلالة على توجيه ما قيل بما قيل مرادهم من الانطواء كالتواء النواة على  
 الشجر الثابت منها والطفة على الانسان وهو موافق لما ذهب اليه الصوفية  
 المرضي عنده و اشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال المعلوم مياتنا ذات  
 العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته اذ ذاته العلة شأن من شأنه ووجه من وجوهه  
 وحينئذ من حيثياته الى آخر ما قل مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن  
 طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففي قوله اذ المعقول  
 رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطأ هنا  
 مع اهل الظاهر (قوله لان ذاته على ما هو عليه) في حد ذاته (من الصفات)

انه يخرج  
 عن  
 قوله

الاصل في الجواب  
 الثاني او جواب آخر  
 عن الاعتراض الثاني

اي اعتبارية لا اعتبارية  
الصفات  
بشيء علمي

صحيح القول

الانزاعية التي هي عين الذات (معلومة له تعالى) يعني انه تعالى يعلم ذاته  
من حيث هو وهو من حيث كونه حيوة وعلمًا وقدرة ومبدأ للممكنات (ومن جملة  
تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأها) قد سبق ان  
ليس المراد من المبدأية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس  
علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدأية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ  
يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا عنى المبدأية لكونه نسبة بين الواجب  
والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم  
بالمبدأية تصورًا وتصديقًا بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول  
في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورًا كان او تصديقًا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم  
فرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من  
الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لامن  
حيث هو وهو ولامن حيث كونه حيوة او علمًا او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض  
التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسبًا له فيمجرد تصور ذاته من حيث  
الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصور او تصديقًا  
بمحيث لو وفما في العلم الحصول التفضيلي كان التصورات متقدمة على التصديقات  
وهذا معنى قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية  
في ذاته وصفاته (قوله كما انا نعلم ذاتنا) اي كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها باعلم  
الغضوري المتعلق بذاتها حيا اي درأكا فعلا فان الحيوة عند الحكماء كون  
الذات درأكا فعلا كما يأتي عالما قادرا والاي لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن  
علمها بذاتها على ماهي عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا  
ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الغضوري الاجمالي الذي هو  
حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها باه و خارجية منطوية على العلم ببعض صفاتها  
والالم يكن عالمة بشيء من الصفات في تلك الحالة الاجالية واللازم باطل ضرورة  
انها عالمة بكون ذاتها حيا عالما قادرا في جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض  
ماهي عليه من كونها جوهر او عرضا او غيرهما فيندفع عنه ان يقال يجوز ان يكون  
علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لافي ضمن علمها بذاتها (قوله وذلك)  
اي كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالعلمة هو بعينه  
العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اي من غير ان يحصل شيء



من ذات المعاول وصورته العلمية في ذات العلة ( مع ان المعاول مبين للالة )  
 اي ليس عينها ولاجزءها وصفة حانة فيها لا يتجاوز عن كدر واختلاط بطلان  
 اي ليس بصفات عن البطلان لان المعقول من العلم الاجالي منحصر في ان يكون  
 العلم الواحد متعلقا بكل دفعة ويحل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعاقبة  
 باجزاء ذلك الكل وذلك الانحلال ممكن فيما كل العلم الاجالي علما خصوصا اجاليا  
 اي صورة واحدة اجالية تحل الى صور تفصيلية كما صورنا لافيا كان علما  
 حضوريا بذات العلة وذوات المعاولات والازم انحلال ذات الواجب الى ذوات  
 الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك  
 محال قطعيا واذانم يكن العلم الاجالي بالممكنات بقيام صورتها الاجالية بذات  
 العلة ولا بانحلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجالي بالعلم بذات العلة  
 قائما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضابفين اي العلة عين العلم بالمضاد الآخر  
 اي المعاول وذلك باطل قطعيا وحاصل اليراد ان ما قبل باطل اذ لو كان  
 علم الواجب بذاته علما حضوريا اجاليا حضوريا بالممكنات من غير قياس  
 صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى  
 الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضابفين عين العلم بالمضاد  
 الآخر والكل باطل ولما بطل ما قبل بطل السند المبني عليه وتضمن ابطاله  
 نقضا لدليل ما قبل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كما لا يخفى ولم يتعرض  
 باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعاول مبين  
 الى آخره شامل له اذ على هذا لا يكون العلم الاجالي بالممكنات العلم بذات الواجب  
 بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لصفة زائدة عندهم  
 وبهذا البيان ظهر اندفاع ما ورد على قوله ويست المعاولات مما يحل اليها العلة  
 من انه ليس الكلام في العلة والمعاول بل في العلم بها وظاهر فساد الجواب عنه  
 بان في كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعاولات مما يحل اليها العلم بالعلة  
 اذ لا تسامح في كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا اذ لا دليل على عدم انحلال العلم  
 الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات في العلم الحضورى  
 نعم برد على الشارح انه لم يدعو العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم  
 بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم  
 الاجالي الا ان يقال لما حل الشارح الانطواء في كلامهم على معنى الاستعمال  
 كما استعمال الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات منطوقا على العلم بالممكنات

بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الحيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا في الواقع الا ان العقل يُترع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فتقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيات المتترعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تدافع بينهما ( قوله باحد المتضايين المشهورين ) ان كان التقابل بين الصفتين كالبوة والبوة والعلية والمعلولة وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالب والابن والعله والمعلول وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا ( قوله فان قلت العلم بالعله سبب للعلم الى آخره ) اعلم انه لما كان ذكر ما قبل جوابا عن السؤال الثاني بمنع صدور العلم الاجمالي السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالي عين الذات بناء على ما قبل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند بابطال ما قبل ومتضمنا لنقض دايه بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضايين عين العلم بالمتضايين الآخر على ما شرنا او رده هنا بنعير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمني اما المعارضة فيان يقال لا ينحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشير اليه الطوسي حيث جعل علم الواجب بذاته علة للعلم بالمعلول الاول و اشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالي اعني علم الواجب تعالى بذاته عناية اذلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ خلافها وهو المراد هنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعله سبب مستلزم للعلم بالمعلولات وكما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قبل ولا في صحة السند المبني عليه واما الجواب عن النقض الضمني فيان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالي فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب للعلم بالكل علما اجاليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالي وشموله للعلم السبب مقطوع به عند السائل فر بما يجمله دليلا معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قبل وور بما يجمله سند المنع دليله اذ السند قد يكون مقطوعا وقوله بخلاف سائر المتضايقات يعني ان العلة والمعلول من جهة المتضايقات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لهلاقة

اي وجود الممكنات بالعلم  
فلا يكون العلم ناشئا  
من الله وهذه الاجز

ان من الاصل العلم  
بأحد المتضايين عين  
العلم بالمتضايين الآخر

الزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التى ايس بينها علافة للزوم  
 كذلك كلاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن  
 ( قوله قلت لو سلم انه كذلك اه ) جواب عن المعارضة ومقتضى لا بطلان سند  
 الجواب عن التخص الضمى اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان ار بدان العلم  
 ببعض المال يكون سببا للعلم بالمعول فسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم  
 بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات وهو ظاهر وان ار بدان العلم بكل علة  
 سبب مستلزم للعلم بمعاولها فذلك ممنوع سواء ار بد بالعلة والمعول ذاتهما  
 او من حيث اتصافهما بالعالية والمعاولية كما هو المتبادر من قولهم ان العلم  
 بذات الواجب من حيث البدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على الاول فلان  
 المراد بالعلة هنا العلة الخارجية ولا يجب ان يكون علة في الذهن ايضا  
 اذ قد لا يكون حال العلمين كحال المعاولين الا ترى انا كثيرا ما ترى النار ليللا  
 ولا يخطر ببالنا معاولها الذى هو الدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بمعاولها  
 واما على الثانى فلان العلية والمعاولية متضايفان لا يعقلان الا معا بحيث لا يتقدم  
 العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على السبب  
 ولذا لم يجر اخذ احد المتضايفين في آخر يف الاخر اذ العلم بالآخر يف كالتدليل  
 يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالمعول كالتدليل ولو سلم ان العلم  
 بكل علة سبب للعلم بالمعول في الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل معاول لها  
 سواء كان معاولا لها بالذات او بالواسطة اى بواسطة شرط او شروط ولو سلم  
 ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة القائلة باه كلا كان العلم بالعلة سببا مستلزما  
 للعلم بجميع المعاولات يلزم ان يكون العلم بالسبب علما منظوريا على العلم بتلك  
 المعاولات وانما يلزم ذلك ان او كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعاولات  
 ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشيء لا يجب ان يكون علما بذلك الشيء  
 كما ان سبب الجسم لا يجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته  
 لا يكون سببا لنفسه بل للمعلوم التفصيلية بالممكنات وهو انذى اشاروا اليه  
 والعلم بالسبب للمعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجاليا بها لو كان  
 علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجاليا بها وهو المراد بقوله لانسلم  
 ان العلم بها عين العلم بالمعول وايس مراده انا لانسلم ان العلم بالسبب عين العلم  
 بالسبب الذى هو المعلوم التفصيلية اذ لا بد عنه احد بناء على ان السبب والسبب  
 متغايران البتة فيكون معا مقدمة غير مترتبة وهو خارج عن قانون المناظرة

وفق قوله والمطلوب ذلك لانا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا  
 ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحسولي بالممكنات بقيام الصور العلية بذاته تعالى  
 لانه يستلزم كثرة الصفات التي هي تلك الصور العلية وهو مخالف لمذهبكم  
 ولابقيام الصورة الواحدة الاجالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات  
 حقيقة كانت او اعتبارية وهى تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة  
 للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب  
 ان كان عين العلم الاجالى بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجالى  
 صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله  
 لانا نريد الى آخره وغاية توجيهه انا زيد في مدعاكم هنا ان يحقق علم الواجب  
 بالممكنات من غير محذور عنكم ولا يسببكم خلافة فيكون مأمنا هنا مقدمة  
 ملتزمة عنكم واما ابطال سند الجواب عن النقض الضمني فيما اشار اليه بقوله  
 لانا نريد ان يحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية  
 عين العلم الاجالى بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجالى علما حضوريا  
 بان يكون عين الممكنات في الوجود الخارجى فيلزم احد الفاسدين او حصولها  
 فيلزم كثرة الصفات (قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام) اى لا يحصل  
 بمجرد كونه سببا مستلزما للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث  
 الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشيء  
 كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم  
 ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فما قبل  
 بل الاستلزام يقتضى التعدد والتكثُر محتمل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض  
 الشارح ههنا ان دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فما ظنك بما سئناه  
 من استلزام السبب واما ما قبل ههنا لجر از استلزام امر واحد امورا متكررة  
فمثله كمثل من يحمل الاشربة ولا يدري بيت العرس (قوله واعلم انهم ذكروا  
 الى آخره) تكرار المسبق لفائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم دليل آخر صحيح على  
 حديث الانطواء (قوله ولو صح ما ذكروه الى آخره) زعم بعض الناظرين  
 كونه نقضا اجاليا لدليلهم باجزاء خلاصته فيما بان يقال مدار الاستدلال  
 على اعتبار الذببة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات  
 ولا مدخل فيه لخصوصية العلية بل لمطلق الذببة ومن جعلها المغارة فيجربى  
 خلاصته فيما بان كل واحد منهما ذاته مغارة لسائر الممكنات والعلم باحد المتغيرين



مع وصف الغابرة يستلزم العلم بالمغابر الآخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون  
 كل واحد منا علما بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها  
 متى شاء لبالقوة بعنوان المغابر مع ان الحكم المذكور مختلف فينا ولا يخفى ما فيه  
 لان علما بغيرنا حصول وكلامهم في العلم الحضورى فالوجه انه تنقص اجمال  
 بان مدار الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية  
 فالوصح ما ذكرتم لم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا  
 انما ولا يخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل  
 في الاستدلال اذ ليس حضور احد المتغابر بن الذين لعلية بينهما كحضور المنفعل  
 عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدائية والعلية هذه النسبة التي يتأخر العلم  
 بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية  
 عندنا عين الذات ولا صفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بديه الاشياء عن الذات  
 وتحصل النسب بعد فيضها عنها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب  
 لتلك الاشياء في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة  
 في مرتبة العلم الاجمالي وستعرف بتحقيق مرادهم (قوله ثم انه ذكروا الى  
 آخره) عطف على قوله ولو صح ما ذكروه الى آخره اى ثم رد عليهم بمد النقض  
 المذكور نقضان آخر ان باستلزام خصوص الفساد مبنيان على قولهم  
 ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضورى هو عين الموجود الخارجى  
 في العلم بالاعيان وعين الصور العلية في العلم بها احدهما بدون قوله ومن بين  
 الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعونة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث  
 علم الواجب لا الاول فقط كما وهم والكل باطل وثانيتها مع ذلك اقول  
 بان يقل ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين في الآخر مع ان احدهما  
 ليس عين الآخر ولا جزؤه ولا صفة وذلك باطل واو كالممكنين مركبين  
 فهذا النقض غير النقض السابق يلزم انحلال ذات الواجب او كون العلم  
 باحد المتضايقين عين العلم بالآخر فان انحلال ذات الممكنات باطل  
 ولو جاز الانطواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات  
 الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والوجه ان يحمل مراده  
 على النقض الثانى فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسى من ان مرادهم  
 من العلم الحضورى منحصر في العلم بغير المتغيرات والمساديات ولم يقدح فيه  
 السارح من هذه الجهة في وجوه اجتهاده ويندفع الثانى ايضا مما ارادنا من ان

للعلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ 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 الثاني  
 وهو ما اتفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضوري  
 والحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن للشارح المحقق ان يقول قد دل قواهم  
 الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد  
 على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعنى الصورة ولا يكفيناها  
 مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فلما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالي  
 معلومة بالعلم اعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المغاسد الذي ذكرناها او علما  
 حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي  
 سوى ذاته تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورهما بالاختيار  
 الموقوف على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك  
 المعلوم كما يشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبثقة ولاجل ذلك اضطر الشيخ  
 في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلوم الاول  
 وبهذا ظهر اختلاف ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس  
 الكلام في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانست بل في العلم بمعنى دانست  
 وحقيقته انه نور يحل في الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين  
 العالم بان يكون نور اظهر اظاهرا قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم  
 في ذاته مظلما ويكون نورا نيا في قيام ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نور الانوار كان  
 ذاته بذاته في اجلي مراتب الظهور المذات ولا يكون الغيبة والخفاء في ذاته اصلا  
 فيكون ذاته علما ومعلوما وعلما من غير تكثير وانينية اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم  
 ان ذاته بذاته مصدر للمعلوم الاول ومصدر به اى الجهة التي تخصص صدوره  
 عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية  
 مشتملا على العلم بالمعلوم الاول بجمع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه  
 من كل وجه من جماعته في علم المصدرية من غير تعدد وتكثر لا باعتبار والالم يكن  
 المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلوم الثاني والثالث  
 وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار  
 يظهر به ويحل في كل ماهو في سلسلة المبدأية كليا كان اوجزيا دفعة وكذا  
 الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات

قوله في الشرية الخ لا يتوجه عليه ﴿ ٣٢١ ﴾ ان العلم حادث في الشرية فيلزم حدوث علم الواجب بما فيه لامتناع

حضور المدوم بذاته  
لان اللازم حدوث  
العلم التفصيلي ولا  
بأس به بعد ان كان  
المدوم التفصيلية  
عين الموجودات  
الخارجية من الممكنات  
نعم لا يسلم اهل الشرية  
كون المعاول الاول  
صادرا بالاجباب والا  
لزم قدم العالم كالايحتمل  
( منه )

قوله الاربعة الموجودات  
الخارجية الخ لا ينفصل  
كيف يكون حضور  
القوى المنضبطة  
في الاجسام متقدما  
على حضور الاجسام  
مع انه مستلزم لوجود  
الاعراض بدون محلها  
لانا نقول بان يكون  
حضور القوة المنضبطة  
في كل جسم سابق  
كالفلك الاول متقدما  
على حضور الجسم  
المسبوق كالفلك  
الثاني بناء على ان إيجاد  
الجسم المسبوق  
بالاختيار موقوف  
على التصور الجزئي له

والاعتبارات صادرة عنه ومصدر به لهما مقتضية لانها صفاتها تلك الصفات  
فعله تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمل الكل على الجزء  
بل كاشتمل العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسألة على التفصيل الذي  
يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه منطوق على العلم بالكل انطواء  
النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث  
انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلي المعزب عليه علما فعليا او جودا جميع  
الموجودات الواقعة في سلسلة البرائية على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية  
اي كان علمه بذاته من حيث مصدره له لما اول الاول علما فعليا سببا لوجوده  
وعلمه الحضورى بالمعاول الاول من حيث مصدره له للمعاول الثاني سببا لوجوده  
وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة البرائية فكان وجود تلك المعاولات  
مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضورا يابها  
مترتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات  
لا يتحمل بوحدايته فانها جميعا راجعة الى اضافة البدائية ولا شك في اضافة بها  
ثم ان مراتب العلم التفصيلي اربع الاولى ما يعبر عنه في الشرية بالقلم والنور  
والعقل وعند الصوفية بالعقل الكلّي وعند الحكماء بالعقول القلم الذي هو اول  
المخلوقات حاضرا بذاته مع ما هو مكتمل فيه عند الواجب تعالى فهو علم  
تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى  
باقي المراتب والثانية ما يعبر عنه في الشرية باللوح المحفوظ وعند الصوفية  
بالنفس الكلّي وعند الحكماء بالنفس الزاكية المجردة فاللوح المحفوظ  
حاضر بذاته مع ما يتشتمل فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب  
تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبة من فوقها والثالثة كتاب المحرور  
والانبيات وهي القوى الخيالية التي ينفش فيها صور الجزئيات المادية  
وهي المنضبطة في الاجسام العاوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة  
عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العاوية والسفلية  
واحوالها فانها حاضرة بذاتها عند تعالى في مرتبة الوجود فهي علوم  
باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانها جميعا علوم  
ومعلومات باعتبار ينتهى لمخلصا ( قوله فالمخلص لهم ان يلتجئوا الى آخره )  
يعني اذا بطل ما قيل من حديث الانطواء ولم يجوز اقيام الصورة العلية  
بذاته تعالى ولا لئلا الفلاطونية ولا ما لدهاء بعض المتأخرين فلا مخلص لهم

٦: قبل الإيجاد بالكنه محتفل بمجاد الفلك الأول وأما جملة (٣٢٢) الأجسام والجسمانيات حاضرة بذواتها

عن السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء سوى ان يلجئوا الى ما قدمناه  
من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجى علومها حضوره باعتبار  
صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت بطلانه ايضا  
بان الايجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد مما ذكرنا في جواب  
ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد <sup>في</sup> اخرى كعدم  
جريان برهان التطبيق المستلزم لتساهي المعلومات والمقدورات او بطلان  
البرهان المتمد عند الكل العمدة في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم تعلق العلم  
بالاشياء المحض او حدوث علم الواجب وكلا لا تطابق على المذهب الاصح  
في العلم من انه صورة لاضافة او انفعال واما ما ابداه بعض المتأخرين فهو  
مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص  
عما اورده على حديث الانطواء من التقص والابطال ويجه عليهم امور الاول  
ان الالتجاء الى ما تقدم ليكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلومات المعقولة  
بذواتها علوم تفصيلية عندهم ويراد الشارح عليهم في العلم الاجمالي الثاني  
لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة  
لا عن لزوم حدوث علم الواجب في التقص الاول مع انه يلزم احدهما ولا عن التقص  
الثاني بلزم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد  
الشارح على الثاني فقط كما عرفت الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما  
التجاء وبالايجاب والاختيار قطعاً اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتعلق بهما  
الرابع ان تخلص ما قيل ينساق في غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد  
من الالتجاء الى ما ذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني كما  
انه لا بد من الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقولنا  
فان قلت الى آخره في الموضوعين كما اشرنا ثم بتوفيق الله نقول لهم مخلص  
عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه اهل الشيخ  
من ان ايس العلم بالشيء بمحصول نفسه في الذهن بل بمحصول شبحه ومثاله الخلف له  
في الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ  
وسبب الانكشاف ذلك الشيء على النفس مع تباينهما في الواقع الا يرى ان الصورة  
المرتبعة في المرأة مع كونها عرضاً قائماً بالمرأة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر  
المرئي على الناظر فيها رابطة خاصة بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود  
وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة

عند الواجب فبني  
على فافهمه من كلام  
الشيخ من ان المتغيرات  
والماديات معلومة له  
تعالى بالعلم الحضورى  
الجزئى لا بطريق  
الاحساس والتخيل  
بل بطريق آخر خال  
عن لزوم التغيير والالة  
الجسمانية ولا يخفى انه  
على هذا لا حاجة الى  
انتقاش المتغيرات  
والماديات في القوى  
المنظومة الا ان يقال  
ليس الانتقاش الاحتياج  
الاجماد لصحة الاجماد  
عن رأى كل من محصر  
بل لتعميم العلم من الضمائر  
والظواهر فحينئذ يندفع  
الاراد بالفلك الاول  
ايضا والحاصل ان  
غير ان العلم التفصيلى  
عند الحكماء اربع الاول  
العقول مع ما فيها  
من الصور الثانية  
النفوس الفلكية مع  
ما فيها من الصور  
الثالثة الضمائر العلوية  
والسفلية مع ٢

( ولا )



ولا يجانس علم الخلوقات ومفاتها فبعد تسليم ماهو التحقيق من ان العلم بالشي  
 يحصل نفسه في الذهن اي المدرك او الآنة لا يحصل مثله فيه في علم جميع  
 الخلوقات لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بان يكون بين ذاته  
 تعالى وجميع معاولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالبدئية بسببها يكون  
 ذاته تعالى مبدأ لاكتشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما في الماهية  
 والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعولات بالذات والتغاير بالاعتبار كما  
 ان العلم بنفس المثل عين العلم بذى المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل الشيع  
 ولما لم يكن علمه تعالى بالمعولات يحصل صورها العلية في ذاته تعالى بل بحضور  
 الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته  
 لاحصولها كعلمه بنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد  
 الحكماء كادل عليه كانت جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء  
 احد المتباينين على الآخر ولا قيام صور المعاولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان  
 العلم بها علما حضوريا هو عين المعاولات او حصولها هو صورها القائمة بذاته  
 تعالى فانه في علم الواجب الغير المجانس لعلم الخلوقات متنوع وحينئذ يكون العلم  
 باحد المتضامين عين العلم بالآخر في علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان لم يكن في علم  
 الخلق وهو علم الاجمالي الشامل للكل المسمى عندهم بالماهية الازلية وبفس  
 الامر فملى هذا لاحاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى تخافا لاصولهم  
 كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها في العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسي  
 بل انما قيامها بهم لاجل علومهم ولا تغار في حديث الانطواء انطواء النواة  
 على الشجرة ولا في الجواب البني عليه فانه تعالى موجب في العلم الاجمالي المتضمن  
 لعلم كل معاول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا له ومختصا  
 في تفصيل علمه الاجمالي بالابحاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حل  
 مراد بعض الافاضل فيما نقلنا عن رسالته على ذلك الا ان كلامه قاصر  
 عن افانته فتأمل (قوله هذا ما رأناه ذكره في هذا المقام) اي في مقام تحقيق علمه  
 تعالى بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فتأني من بعد اعلم ان الدهر يه زعموا  
 ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى التغاير  
 بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير في الواحد الحقيقي وعلم النفس بذاتها  
 لعدم كونها واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا  
 والا كان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العالم عالما به والعالم به

ما فيها من الصور  
 ارا بمة الطواهر  
 العاوية والسلفية  
 من الاجسام مع ما فيها  
 من العوارض والصفات  
 قد  
 قوله وبفس الامر  
 فلا يرد عليه ما ورد  
 على من جعل نفس الامر  
 عبارة عن علم العقل  
 الفعالي من تأخر نفس  
 الامر عن علم الواجب  
 وسائر العقول وقوله  
 بالنسبة الى علم الواجب  
 يعني لا يرد ما ورد على  
 الطوسي من احتياج  
 الواجب في علمه الى  
 بعض الممكنات  
 والحاصل حسن هذا  
 التوجيه لا يخفى على  
 المتأمل كما قال الشاعر  
 يزيدك وجهه حسنا  
 اذا ما زده نظرا  
 قد

يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع  
كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار  
تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي هي ولو سلم ان العلم نسبة واطرافه محضة  
فيكفيه التغير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا  
الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مراده من التغير الاعتباري  
ما يحتزعه الوهم كذات اغوال كما اشار الشيخ بل ما هو متحقق في نفس الامر  
والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى  
عانا بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق  
كلام الشارح الى هنا علم الواجب بذاته حضوري وغيره حصوله عند  
اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه  
بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده  
فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجالية منطوية على العلم بذاته  
وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته  
علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما  
اقتضى العلم الاجمالي بجميع ماسواه وذلك العلم الاجمالي هو الصورة الواحدة  
الاجالية الصادرة عن الذات بالاجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما  
بالذات بل بغيره فقط فاسئوال الآتي اراده على نفسه فيما لم من كلامه وعلى  
الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما  
ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب  
عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا  
لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعاق لان ما ينبت  
من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجالية للممكنات وهي علم  
بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فان  
قلت علم الواجب) اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء  
والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع  
فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه واللازم  
باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرّد  
بنائه لا يكون الا حضوريا وهذه مقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا  
لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلي نعم

لا يتيسر ذلك الجواب للتكلمين التافين للوجود الذهني والعلمي وإذا احتجوا  
 بعد تسليم كون العلم نسبة الى الاتجاه للتغابر الاعتباري كما عرفت في ايراد  
 هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى  
 ان المصنف قد صدردهم بقوله عالم بجميع المعلومات (قوله واتقار الاعتباري)  
 يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة  
 الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فلا يستلزم علم  
 لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب علما بذاته باعتبار قيد  
 في احد جانبي العالم والمعلوم او في كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية في الكل  
 جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد  
 الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع اليراد  
 المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بالذات  
 ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب محتمل للرد بان يقال ذلك الجواب فاسد  
 مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين او كليهما وذلك  
 الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا (قوله والتعبر ب عدم  
 الغيبة الى آخره) يعني وكذا الجواب عنه بان يقال لا نسلم ان حضور الشيء  
 عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في العلم  
 الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة فائته بان ذات العالم  
 حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذي  
 هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سلبية فائته بان ذاته ليست بغائبة  
 عن ذاته فلا يستلزم التغابر اصلا كقولهم هو واحد حقيقى لا تعدد فيه لا بالذات  
 ولا باعتبار نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضى  
 الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية تقتضى المغايرة ولو اعتبارية فبهذا  
 السند يثبت الاستلزام المنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع المنع المذكور  
 (قوله فات عدم الغيبة الى آخره) تصحيح للجواب الثاني من الجوابين المرودين  
 بان عدم الغيبة نفي للنسبة التي هي الغيبة لان كون الشيء غائبا عن شيء آخر  
 نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونفي النسبة المتوقف تمهقها في الواقع على  
 الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما  
 في قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس باب لهذا الفرس وقد يتحقق  
 بانتفاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد ليس

باب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنية  
 وقد يمتنع بانتفاءها معهما كما في قولنا لا يمكن العناء في جبل من ياقوت ونظيره  
 السالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول بانتفاء احدهما  
 او كليهما كقولنا زيد ليس بعمر و اجتماع الضدين ليس هذا الفرس وليس  
 باجتماع التقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السالبة ايضا تقتضي الطرفين  
 المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيها في التصور لا في الواقع والكلام هنا  
 في التغاير في الواقع وواستلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار  
 لم يصح قولهم ليس لوجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيقي  
 لا تعدد ولا تغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوا يابان  
 يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات  
 بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق  
 النسبة الايجابية بدون الطرفين في الواقع ولكنه ليس كذلك بل هو نفي محض  
 عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب انا لانسلم ان الحضور  
 بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع واقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب  
 بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة ~~والاشتغال~~ بما لا يعنى ان السائل ان يقول لكن  
 العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته  
 حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حضوريا  
 يقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور او لافالصواب الاشتغال  
 يمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا بمواز  
 ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لا متقدما  
 موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كان السؤال بالعدول عما اشتهر هنا من كون العلم  
 نسبة الى قوله وحضور الشئ عند نفسه الى آخره اشارة الى ان تسميته بالحضورى  
 لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى تسميتهم  
 بالحضورى لا لتوجب توقفه على التغاير بل واز ان يكون الحضور بمعنى نفي الغيبة  
 الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى  
 ان تسميتهم بالحضورى لا توجب كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم  
 ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التي لا وجود لها في الواقع كما تقدم فيكون جوابا  
 عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء ايضا وان جعل قوله  
 في السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب



(قوله و ايضا لا محذور في ان يكون الى آخره) تصحيح للجواب الاول بان يقال ان  
 ار بد التقابر الاعتباري يستلزم توقف علم بذاته على موجود آخر فالاستلزام  
 ظاهر الفساد وان ار يد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري قائم بذاته تعالى  
 فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذا لما جاز توقف علم بذاته و غيره على  
 صفته الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعة فبجواز توقف علم بذاته من حيث  
 هي هي على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف  
 متحد في الوجود الخارجي مع الذات من حيث هي هي بحيث لا تقسم في ذلك  
 الوجود بين الذات من حيث هي و بين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث  
 هي مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران في الوجود الخارجي  
 وللإشارة الى مذهب الاشاعة ليكون سندا قويا بهذا المنع كما اشرفنا اختار  
 اعتبار القيد في جانب العالم والافيد اعتبار القيد في احد الجانبين بدفع المحذور  
 و يصح كون الذات من حيث هي هي عالما بالذات مع ذلك القيد ايضا و حصر  
 الكمالات الممكنة له تعالى في بعضها قطعي البطلان و ما قبل لم يختر اعتباره في جانب  
 المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي فيلزم الجهل بانسية له  
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك الوجود بين الاعتبارين  
 اذ على تقدير اعتباره في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد  
 لعدم التقابل بالذات ولا باعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات  
 مع قيد آخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح  
 ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في خصوصية العلم بالذات  
 من حيث هي هي لاقى العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هي عالما  
 بالذات مع كل قيد و بالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور  
 لا يقال لكن يبقى العلم بالذات من حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء من الجانبين  
 لانا نقول هذا الجواب مبني على تسليم ان العلم موقوف على التقابل فيتبع العلم بذاته  
 في هذه الصورة و لا بأس في عدم حصول العلم المتبع له تعالى بعد ان كان الذات  
 من حيث هي معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتشابهة اذا باعتبار كل  
 معلول يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل في الازل فظهر ان السؤ ال  
 ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا يمنع بطلان الانحصار  
 وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبينة على الوحدة  
 الحقيقية وهذا الجواب مبني على منعها فيكون جوابا من طرف نفسه

اد اخصرت كالاتي  
 العلم في العلم

على مذهب المتكلمين لامن طرف الحكماء (قال المصنف قادر على جميع الممكنات)  
 الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كفى قوله تعالى على كل شئ قدير لا بمعنى الكل  
 المجموعى فانه غير متاهى الاحاد ووجوده محال لا يتعلق به القدرة كسائر الممتنعات  
 ولذا خصت بالممكنات و اشار بالممكنات الى ان الشئ فى الآيه بمعنى الموجود  
 كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأنه الوجود سواء وجد بالفعل ولا  
 واما الواجب الوجود فاستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا اشارة فى كلامه  
 الى استثناء الصفات الا ان يقال هى ليست من الممكنات عند المصنف حيث  
 جعلها لايين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص  
 مراد الاشاعرة من الوجود بما يقع عليه الابداع الاختيارى و يؤيده ما ذكره  
 البيضاوى فى تفسير الآيه المذكورة حيث حمل الشئ على معنى المشئ اى من  
 شأنه ان يتعلق به المشية لم يحجج الى استثناء شئ من الواجب وصفاته واما  
 المعتزلة القائلون بان الشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقد  
 احتاجوا الى تقييد الشئ بالممكن ليخرج الواجب والممتنع بالذات و اشار البيضاوى  
 هناك الى ان الآيه دالة على ان كل شئ مقدور مادام شيئا ولذا قال فيه  
 دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدور ان انتهى بمعنى  
 ان الوجود الحاصل للممكن الحادث فى الابداع صادر عن الواجب بالاختيار  
 لا بالاجباب كما زعمه الحكماء و بقاء ذلك الوجود واستمراره مدة يحفظه عن الزوال  
 هو بتأثير الواجب ايضا بالاختيار لا بالاجباب كما زعموه ايضا لا يقال اليس التأثير  
 فى الوجود الحاصل تحصيل الحاصل لانا نقول اليس بقاء ذلك فى تلك المدة  
 بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان  
 كتخصيل الحاصل فظهر انه كالمحصل الوجود فى ان الحدوث بالتأثير فكذا  
 استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير جديد مستأنف ليلزم تحصيل الحاصل وان يكون  
 بقاء الجوهر بتجدد الامثال كالاغراض عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح  
 الوجود على العدم وهذا المعنى الثانى لا يقتضى المسبوقية بالعدم كفى تأثير الذات  
 فى الصفات القديمة وانما يقتضيهما التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين  
 فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات  
 مادامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقاءها ( قوله باتفاق  
 المتكلمين والحكماء ) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور فى ضمن ما اراده  
 المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق

واما الشئ بمعنى الشئ  
 اى الشئ

يعني خالفنا ان القدرة  
تعلق بحسب المكان  
افعال العباد من جهة  
المكان ومع ذلك  
قدرة الله

بالعاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالاشاعة والافلاطون  
وابو القاسم وتابعوهما والجبائية خائفوا فيه كما في موافق وامام واقع فيه من  
ان الفلاسفة ايضا من الخائفين ولو في القدرة بالمعنى الاعم فبني على ما هو المشهور  
من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيق لم يصدر عنه الا الواحد الذي هو المولود  
الاول والشارح قادح فيه بان الكل صادر عنه تعالى بشرط في تحقيق مذهبهم كما  
سبق ولا قدح فيه قال بالاتفاق هنا فالحكماء عند المصنف ائبتوا اصل القدرة ونفوا  
شمولها فكانوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح ائبتوا القدرة  
بالمعنى الاعم وشمولها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها ( قوله صحة الفعل  
او الترك قد سبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعي الخاص اي  
ان لا يجب للفاعل شيء من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج  
ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون  
وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بحساب الفعل منافيا لكون  
الواجب تعالى مختارا قيد على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا  
الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب  
الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتام  
الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بالجماد و يكون  
منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعرى لان تعلق الارادة الازلية بحساب فعل  
العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد  
وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار  
في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو  
الامسك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق المسكين نعم اذا كان  
الامسك يطلب نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله  
ولذا كان العبد مختارا في فعله وركه بهذا المعنى عند المتزبدي مع كون جمع  
افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما ائبتوا العبد كذا صادرا منه لا  
من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية  
وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان  
العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة المعتبر في القدرة  
بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولا امر خارج ضروري له لا انتفاء مطلق  
الوجوب ولو كان لامر خارج غير ضروري له والالم يصدق التعريف على اختبار

او الذي يظهر نفوذا  
بالمعنى الاعم وشمولها  
القدرة بالمعنى الاعم  
وهو الملقوق

بالنسبة للعقل

الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولاعلى اختيار العبد على مذهب الماتريديّة ولاعلى اختيار من امسكوه بطلب نفسه في ترك قتله ولاعلى اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة الفائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم يحدث العالم والتنازع بيننا وبينهم في انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العلم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة لكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون بترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره) الضمير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجي فالمعنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة بهذا المعنى ايست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين قال في شرح المواقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفرض والجود لازمة لذاته كلزوم العلوم وائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق و مقدم الشرطية الثانية تمتع الصدق وكننا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم ولكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة في لوازمها الطبيعية كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق والجسم في التحيز وكذا كل طبيعة في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل وعدم الفعل بواسطة مشيئته وجودا وعدمه واجبا للطبايع لوازمها باقتضاء ذواتها بلا توسط مشيئة اذلاشهور ولا مشيئة لها فانوا بهذا التعريف واحتاجوا



الى زيادة المشية فلولم يقصدوا هذا الفرق لمعواوا الطبايع قادرة في اوازها  
وايضا لما احتاجوا الى زيادا المشية بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل  
بالتزديد على ان يحمل الامكان على الامكان العام المجامع لا وجوب الذاتي ايندرج  
فيه مطلق الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل  
او لامر خارج ضروري له او غير ضروري فإرادهم من هذا التعريف كون الفاعل  
بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل و يترتب فعله وعدم فعله على  
مشيته وجودا وعدمه سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضروري له  
كوجود المشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او لم يجب لذات الفاعل  
وللامر خارج ضروري فيخرج ايجاب الطبايع او ازمها بالمشية كما يخرج ايجاب  
ذات الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في حاشية  
التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية  
لعدم كفاية الذات في الاجباد وسائر ما يترتب على الصفات ولو كانت الارادة مثلا  
صادرة عن الذات بالايجاب المتيقن بارادة اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور  
او التسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق المشية بالصفات ازلا وابدا لاستحالة  
التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا فبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى  
بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب العباد افعالهم لامر خارج  
ضروري على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على  
مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث ائبتوا توسط المشية في افعال  
العباد فبقي في التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله او عدم فعله على مذهب  
الحكماء ويجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة  
الفعل والتترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى مقصودا الى قسمين احدهما  
ما لا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج  
ضروري وهو الذي اثبته الحكماء للواجب تعالى واثبتهما اما لا يكون واجبا  
للذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري  
وهو الذي اثبته المتكلمون له تعالى وللإشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة  
للفاعل اختاروا عبارة التترك وان المعنى المشترك العام قد يستعمل على ضرورة  
للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من التترك وبهذا  
البيان اندفع ما يمكن ان يقال ان حلت الشرطية ان في التعريف على الانفاقيتين  
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جانبي الفعل وعدم الفعل لان

قوله وايضا لما احتاجوا  
الى آخره وايضا لم  
يصح ما اشار اليه  
المصنف في المواقف  
من ان الحكماء يخالفون لنا  
في شمول القدرة بالمعنى  
الاعم بناء على قولهم  
الواحد لا يصدر عنه  
الا الواحد غاية الامر  
الامتساع الذاتي  
لصدور المتعدد عنه  
نح

احدى الشرطيتين لاتصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لانفاقة  
 خاصة لان صدقها بصدق طرفها ولا عامة لان صدقها بصدق التالى  
 كما تقرر في محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى  
 المستعد اتام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستعد اتام  
 عندهم وان حملتا على اللزوميتين الكليتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس  
 العبد كائنا فعل وان حملتا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبايع  
 افعالها اذ بين كل شئين غير متناوبين لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة  
 الاجتماع مع المقدم واقوله ان يقال لوشاء النار ان تفعل حرارتها واراد  
 الواجب تعالى فعلها ايها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب  
 تعالى عدم فعلها يلزمها ان لا تفعل وحاصل الاندفاع اننا نختار الاخير كما هو  
 المناسب لكون كلمة ان للاهمال والهملة في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف  
 حينئذ على ايجاب الطبايع لوازمها مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف  
 كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة الشية لا يقال ايجاب الطبايع خارج بقيد الفاعل  
 اذ ما لا شعور ولا مشية له لا يكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا متنازع فيه بين  
 الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايده المحقق الطوسى بما نقل عن  
 بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بايديكم ما يفعل بايديكم فاتفق  
 المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على اطلاق فهم الفاعل على الموجب  
 والمختار على ان جعل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية اذ ليست  
 الا للفرق بين الايجابين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه  
 الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد التسمي  
 الخاص المقابل للمعنى الاخص المتبرع عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص  
 وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حافية كانت حالها عن الضمير الرجوع  
 الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم  
 الاخرى دائم الالوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضمنية وبان الشرطيتين  
 في كلامه لزوميتان كليتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات العلوم  
 كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال  
 ولو خرج ايجاب الطبايع بقيد الفاعل كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق معنيا  
 القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظر في سلك الاعتبار قوله وصدق  
 الشرطية الى آخره دفع توهم نشأ من قوله دائم الالوقوع بان يقال فعلى هذا  
 لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق

آخره فيرد لما زعمه  
 الكناهي امن ان بين كل  
 شئين حتى التقيضين  
 لزوما جزئيا يبرهان  
 من الشكل الثالث بان  
 يقال كلما تحققت  
 التقيضان تحققت احدهما  
 وكلما تحققت التقيضان  
 تحققت الاخرى يتبع انه  
 قد يكون اذا تحققت  
 احد التقيضين تحققت  
 الاخرى وانما خير بما  
 فيه لانه ان قيد التالى  
 فيهما بقيد في ضمنهما  
 فاللازم هو انه قد يكون  
 اذا تحققت احد في ضمن  
 مجموعهما تحققت  
 الاخرى في ضمن  
 مجموعهما ايضا  
 باعتبار ولا تقرب  
 لان التقيضين شئان  
 بافترقا فهما كما انهما  
 شئان باعتبار اجتماع  
 عههما فلا يثبت المدعى  
 وان قيد بقيد وحده  
 اى منفردا عن الآخر  
 فالقيد متان كاذبان  
 وان لم يقيد بقيد  
 اصلا فان اراد بهما  
 انهما

التعمير على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلنا الشرطيين معا في حقه  
 تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعتبر في التعمير يصدق لان عطف احدي الشرطيين  
 على الاخرى بالواو والواصلة لا يابوا الفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية  
 اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد يصدق بكذب طرفيها كما في قولنا  
 ان كل زيد حمارا كان ناهقا وبكذب احدهما كما في قولنا ان كل حمارا كان  
 حيوانا كما يصدق صدق طرفيها كقولنا ان كل انسانا كان حيوانا كما تقرر في محله  
 ( قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره ) جواب عما اورده المتكلمون على  
 الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعاله مع القول باختياره تعالى  
 متناقض لان الايجاب يناق الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع  
 تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك لا ينافي  
 الفاعل فعالية ما لزوم من القول بالايجاب وهو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينا في  
 الاختيار الا يرى ان دوام الانعاش بسبب الغير الذي هو العلم بضرر الترك في  
 مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللإشارة الى انتفاء الوجوب الذاتي في ايجاب  
 الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال  
 الامام حجة الاسلام الانعاش المذكور ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا  
 كما تفرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجير ظاهر في الافعال الطبيعية  
 واسئال ان يقول فيه نظر لان حركة الجنتين عند الانعاش ليست حركة  
 طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقلة نحو المركز بل هي  
 حركة ارادية بتدبير الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند  
 قصد الغرض مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة والتحقيق  
 كون تلك الحركة ارادية شرطوا كون المغمض عاقلا وقت الغمض لان ان يحمل  
 مراده على ان تعلق الارادة بالانعاش مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر  
 الترك لامن حيث هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد  
 اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص العاقل وليس  
 هو مختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجهة للانعاش لامر خارج ضروري له  
 فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعا نعم يتجه على الشارح  
 وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد في مثال الابرة لان الانعاش يمكن  
 الانفكاك عن ذلك المغمض لان ما يوجهه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له  
 ليس شيئا منهما من ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتج الى قولهم مادام عاقلا

٩ صادقتان مطابقا  
 سواء كان ذلك في صحة  
 في ضمن المقيد الاول  
 او في ضمن المقيد الثاني  
 فكذلك هما كل ذبتان  
 وان اريد انها  
 صادقتان فيما اذا  
 تحقق التالي في ضمن  
 المقيد الاول فقط  
 فيقول النتيجة الى صحة  
 الاول فضلا عن  
 ايضا بخلاف ما اذا  
 لم يكن المقدم والتالي  
 متنافيين لان مجامعة  
 التالي مع المقدم يكون  
 من الاوضاع الممكنة  
 الاجتماع مع المقدم  
 فهو بشرط ذلك  
 الاجتماع يستلزم التالي  
 فقد ظهر دليل آخر  
 على ما ذكرناه في  
 الاصل

ان يكونوا اجناسا

بمخلاف الجود والقبض الذي هو فعل الواجب اللازم للشبهة والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة زائدة لاحيقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلوم الاول والذم يكن ذات الواجب صلة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون ايجاد المعلوم لازما لذات الواجب بلا توسط شئ\* اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للذات لازمه ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤل الكلى الى اليجاب الذاتى بحيث يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان نستروا بعبارة تدل على الاختيار كمسارة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلا في الكناية عن عدم الشئ\* بكمب الاشعري والايق باضار بين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالغير في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما في مثال الابرة والقتل فعدم النافاة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق الغير ولو كان عين ذات الفاعل اولازم ذاته فذلك غير صحيح قطعا فيما كان عين الذات اولازمه فان ماله الى محض اليجاب الذاتى المنافى للاختيار كما اشار اليه الامام الرازى ولا يندفع بما ذكره الطوسى مما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لا يمكن انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا ( قوله فما ظنك بمن يكون عمله ) اى عمله بضرر الترك عين ذاته لازمة على ذاته كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتناع تركه اشده من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتى لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبنى على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء ( قوله فهو قادر الى آخره ) اى اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المص من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بادلة ثلاثة مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولاً ثم باثبات شموله اذ كان هناك من يتكر اصل العلم ومن يتكر شموله فكذا هناك من يتكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن يتكر شمولها وهم فرق عديدة كافي المواضع وما قيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض



لدليل اصل العلم في بعث العلم اما لكونه متفقا عليه كما اشار اليه آغا واما  
 للاكتفاء بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلوم دليل  
 على قابلية العلة اذا لايجاب يقتضى القدم انتهى فمخزل من وجوه اما اول فلان  
 اصل القدرة المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام في اثبات القدرة  
 بالمعنى الاخص والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن ثبوتها  
 واما ثانيا فلان الثبوت في ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين  
 لامتناع استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمني في رد المنكر  
 يكفي في اصل العلم ايضا والافلاي كفى في اصل القدرة ايضا واما ثالثا فلان ثبوت اصل  
 القدرة بحدوث العالم انما يتم اذا ثبت استناد حادث مالىه تعالى ابتداء من غير  
 واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا بطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك  
 وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث مالىه تعالى  
 ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار  
 فاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدلل المتكلمون على اصل القدرة بهذا المعنى  
 بما اشار اليه المصنف في المواقف من ان الواجب تعالى او كان موجبا  
 في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لثرف صدوره منه على شرط  
 حادث ونقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط الحادثة متساقفة  
 او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب  
 اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك بموجب جواز  
 ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه  
 الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالمركة  
 الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنقح بطلان مطلق التسلسل هو  
 توسط الحركة السرمدية لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسي  
 في البحر يدحيث قال وجود العالم بعد عدمه بنى الايجاب والواسطة غيره وقوله  
 من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا  
 يكون تلك الواسطة حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون  
 حاتنا بل قد بما فتدرده الشارح الجديد بانه انما يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق  
 حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك والى اثبات حدوث الاجسام وعوارضها  
 ولم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فحينئذ يجوز ان يكون تلك الواسطة  
 جوهر مجردا قد بما ولذا قال المصنف في المواقف هذا الاستدلال انما يتم  
 باحد الطرفين القبول حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام

قوله ولا يمتنع الخ وما اشار اليه الشريف المحقق من ان لا يثبت في ٣٣٦ حدوت ماسوى الله تعالى وصفاته

المسلكين مسلك الامكان  
الشامل لحدوث الكل  
جسمه كان اوجوهرا  
مجردا ومسلك خاص  
بحدوث الاجسام مع  
نفي المجردات وبكل  
من المسلكين يتم اثبات  
اصل القدرة ههنا  
لا يجرى في كلام  
الشارح ههنا فانه  
لم يثبت الحدوث بشئ  
من المسلكين بل بابطال  
مطلق التسلسل فقط  
وانما يجرى في كلام  
المصنف في المواقف  
حيث اثبت حدوث  
الكل بكل من المسلكين  
قبل مبحث الالهيات  
ثم اثبت فيها اصل  
القدرة وشمولها على  
ان الشارح ليس ممن  
اقام دليلا على امتناع  
المجردات فلا يجرى  
المسلك الثاني هنا واما  
المسلك الاول فلا  
يجرى لاهنا ولا في  
المواقف لانه موقوف  
على كون الواجب  
قادرا مختارا فلو بين  
اصل القدرة به كان  
دورا كما لا يخفى عند

حوادث متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اليومي انه  
لا يستند الى حلول مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحر كدائمة ولا يمتنع هنا  
الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يعنى الحكماء موافق لنا في نفي تلك  
الواسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام ازام الخصم فقط بل  
تحصيل اليقين او لا يتم الا لزام فلا بد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وتستعرف  
(قوله لان مقتضى للقدرة هو الذات) لو جوب استناد صفاته تعالى الى  
ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان  
المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته  
في البعض ثبت الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعة على  
شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبني على ما ذهب  
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لامتناع فيه اصلا  
والانحصار وان المعدوم لامادة له ولا صورة خلافا للمتميزة في الاول وللحكمة  
في الثاني فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية  
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعاقب القدرة به وبناء على الثاني  
ان يقال يجوز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون  
نسبة الذات الى جميع مآتمه من الممكنات على السواء كبرودة النار واليجاد  
ماسوى الممتنع بالذات وقيل لا يتم الدليل بهذا القدر بل لابد ايضا من تجانس  
الاجسام لتركيبتها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها  
ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تضالقتها جاز ان يكون ذلك  
الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها كما يجاد البرودة في النار  
وليس بشئ لانه يندرج في استعداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصورة  
اعم من موضوع الاعراض الالهويولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه  
محمول على التمثيل فان ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن  
آخرو لو كان ذلك الممكن جوهر ا مجردا يمتنع تركيبه من الجواهر الفردة وبهذا  
البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان  
ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف  
في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتعيين المعدومات  
الممكنة ولما بطل عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى  
المشترك نعم يرد عليه ابحاث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضى القدرة  
بالمعنى الاخص فمنوع وكيف والثابت باقتناع الافعال العلم والقدرة بالمعنى

(الاعم)

وفي بعض النسخ ان اريد ان الذات تقتضى العلم بالمعنى الاعم فلم يغير فيه

وان اريد انما تقتضى بعض الارخص فمنه ليدان الثابت الخ

الاعم والجواب ان هذا الدليل مبني على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص  
بمحدوث العالم بناء على ان الحصر من واقعا في نفي الواسطة المذكورة فالقدرة  
التي اقتضتها الذات لا تكون الا بالمعنى الاخص واذا قال فان ثابت قدرته في البعض  
الح الثاني ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان  
ان يوجد بيجاد فاعل ما له سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا  
انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لا تقتضت  
القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى  
الاخص وان كان المقدورية الصحيحة بالامكان هي المقدورية بالمعنى الاعم الثالث  
انه لو كان الامكان الذاتي صححا للمقدورية لتلك كانت صفات الواجب تعالى ومقدورة  
ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ  
الواجب بمعنى الواجب بالغير واللازم بحال والجواب قد سبق من الشارح  
انه لا بأس في القول بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذ لا يكون  
الصفات من جملة الممكنات حيث بل عين الذات واما على القول بالزيادة فعمل  
المراد من الامكان الصحيح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى  
عدم القدم كما في قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث  
ويؤيد ان مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم وما قبل في دفعه ان المراد  
بالامكان الصحيح هو الامكان الخاص الوقوعي الخاص عن الوجود قطعا وهو  
في عدا الصفات لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولا ينافيه اطلاق الشارح  
الممكن على الصفات في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المناقاة الظاهرة  
فاسد في نفسه لانه مستلزم لبعض المقدورية بزمان الاستقبال كقدورية بقاء  
الممكن حال الحدوث ومقدورية بجماده الاكفى حال العدم اذا لم يكن الخاص  
الخاص عن مطلق الوجود مختص بالامكان الاستقبالي لان كلامنا من الوجود  
والعدم المحققين بالفعل واجبه بعلمته مع ان العدم الحاصل للمعدم الممكن مقدور  
حال العدم كما ان وجوده الاكفى مقدور حال العدم والوجود الحاصل للمحدث  
ان الحدوث مقدور في ذلك الا ان كان وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور في ذلك  
الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للممكن الباقي في كل ان من آيات بقاءه مقدور  
في ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه البيضاوي ولد احكامه وان المراد من الامكان  
الصحيح هو الامكان الذاتي فان قلت لا شبهة في ان إيجاد الممكن افادة الوجود  
يازلة العدم والاعدام الممكن عدم افادة الوجود في الزمان الثاني للوجود لا افادة

قوله بناء على ان الحصر  
الى آخره لا يتضح  
ان الحصر في اصل  
القدرة هو الحكمة  
واما الحصر في شمول  
القدرة هنا فرق عديدة  
من جملةها التصحون  
القائلون بان فاعل  
الحوادث في علمنا هذا  
هو الكواكب لا الواجب  
تعالى فافظا هو انهم  
ابنوا تلك الواسطة  
وهي الكواكب وان  
لم يثبت اياها النظام  
وابو القاسم واتبوعها  
والجباية من المعتزلة  
الا ان يقال التصحون  
قائلون بمحدوث العالم  
ولذا لم يجهلهم المصنف  
من المخالفين في اصل  
القدرة بل من المخالفين  
في شمولها وفيه انه  
جعل الفلاسفة منهم  
ايضا بناء على قولهم  
الواحد لا يصدر عنه  
الا الواحد فافظا هو  
ان الصحين كذلك  
كما لا يخفى

قوله الثاني اي وقت



الوجود للوجود ولا ازالة الوجود الحاصل في الزمان الاول لانهما محالان  
 فالصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستتباب لي قلت نعم لكنهم قصدوا  
 بقولهم ان الصحيح للمقدورية هو الامكان الذاتي ان تعلق القدرة بشرط الامكان  
 الاستتبابي متحقق في جميع مواد الامكان الذاتي مادامت ممكنات ذاتية لظهور  
 رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد  
 ان الامكان صحيح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة فان اراد انه صحيح  
 لمقدورية البعض فلا بد من التعرض باشتراك الامكان الصحيح بين الكل  
 وباستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا في هذا الدليل والجواب  
 ان لا يمكن الامكان محمول على العهد الخارجي اي الصحيح هو الامكان المذكور في ضمن  
 قوله قادر على جميع الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل مع انه يصرح  
 باشتراكه عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثاني بلا فصل ليكون وحده  
 دليلا للملازمة التي فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر في كلامه هنا بيجاز لطيف  
 واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فسهو من قلم الناصح لانها  
 توجب استدراك مقدمات بعده الحاسم ما قيل ان المقدورية بمعنى صحة  
 الصدور صفة اعتبارية لا تحتاج الى صحيح والجواب انه ظاهر الاندفاع  
 لان بعض الاعتبارات يترب على البعض الاخر كالمؤثرية والتأثرية المتضايفين  
 المترتبين على نفس التأثير الذي هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية  
 بمعنى صحة الصدور عن فاعل مالكونها متلازمة مع الامكان الذاتي مستغنية  
 عن الصحيح فلا شبهة في ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج  
 الى صحيح لان الفاعل المعين بقدر على شيء دون شيء آخر بقدر عليه فاعل  
 آخر دون الاول فصحيح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شيء آخر واما الصحيح  
 بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة الفصوى التي لا يتصور فوقها مرتبة اخرى  
 كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى لصول جميع الكمالات الممكنة  
 بالفعل بل بالضرورة فاتها هو الامكان الذاتي الشامل لماعد الوجوب والامتناع  
 الذاتيين اما مطلقا او مع قيد المدهث فلو قيل هذا الشيء مقدوره تعالى  
 لانه ممكن في ذاته كان دليلا ليا (قوله فاذا ثبت قدرته في البعض الى آخره) تقرير  
 الدليل انه كلما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل  
 من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلما ثبت  
 قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة  
 فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى اي تصور كونه قادرا

التأثير الفاعل للمؤثر  
 الفاعل والمفعول  
 المنقول



في وقت دون وقت و صحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك  
 بين جميع الممكنات الغير القديمة و اذا وجد المقضى و المصحح و ارتفع الموانع يلزم  
 ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل و فيما  
 لا يزال على ايجادها في الازل و فيما لا يزال لا امتناع استناد القديم الفاعل المختار بل  
 بمعنى انه تعالى قادر في الازل و فيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال سواء كان زمان  
 القدرة مقارنا لزمان الوجود كما في القدرة في حالتى الحدوث و البقاء او قدما عليه  
 بناء على ان الامكان الذاتي الازلي الابدى اعم من الامكان الاستقبالي او متأخرا عنه  
 ان امكن اعاده المردوم بعينه و الا فلا يكون من جملة الممكنات ولا يتجه على هذا  
 الدليل و امثاله انه قياس فقهي لا يفيد اليقين لما سلفنا من ان الحكم بحكم البعض  
 على البعض الاخر قطعي فيما كان اشتراك العلة قطعا كما قياس الفقهي بعلة  
 منصوصة ( قوله و لان الامكان مشترك لى آخره ) دليل آخر بان يقال لانك  
 ان الامكان الذاتي مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير  
 اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا  
 عليه و ان لم يوجد ابدأ و بايجاد ما وجده الواجب او جوب انتهائها سلسله الممكنات  
 اليه تعالى بناء على امتناع الدور و التسلسل و حينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه  
 ايضا لان الاقدار على ايجاد ما وجده موجب الاقدار عليه بالطريق الاول و ان لم  
 يوجد بل اوجده ذلك الغير اصدار عنه تعالى اذا المراد هنا اثبات شمول القدرة  
 لاثبات شمول الارادة و الايجاد بالفاعل و لا يتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا  
 على وجوده و لا يكون قادرا عليه لما منع مثل عدم الاستعداد و اختصاص بعض  
 المردومات بخصوصية مائة عن تعاقب القدرة ان كان الدليل الاول مبنى على  
 بطلان الاستعداد و تمايز المردومات فكذا هذا الدليل و لا يتجه عليه ايضا ما قيل  
 يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا في البعض و موجبا في البعض ان كان الدليل  
 الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة السابقة بان يكون  
 العالم بجميع اجزائه حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك لا يراد انما يتوجه على دليل  
 اصل القدرة كما عرفت لا على هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه  
 حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا في شئ منها اذا الصادر عن الفاعل  
 الموجب القديم لا يكون الا قديما و اما ما قيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت  
 انه فاعل بالاختيار الح اختباره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة و ان اريد اختباره  
 في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض و موجبا في البعض الاخر

ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم  
 فصدور البعض بالايجاب يتنافى حدوثه لان الصادر بالايجاب يكون قديما  
 لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم فقطعي  
 الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفات كان بالايجاب يلزم تسلسل  
 المدمات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة  
 وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحياة  
 والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عائل كون  
 الفاعل المختار صفة وانما يجوز كونه مجزوا او جسما قائما بذاته كما لا يخفى (قوله ولان  
 الحجز عن البعض الى آخره) ظاهره دليل تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت  
 قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى  
 بدون الواو لكن عرفت ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت  
 انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقيقة المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة  
 الى ما تركه من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات الى الكل ايس بشئ لان التطويل  
 ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتي  
 المشترك الصحيح اظهر من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون  
 ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلاشك اذ لا حاجة  
 اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلان وهذا دليل  
 ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو  
 لم يكن قادرا على الكل يلزم الحجز عن البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا  
 مبني على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث  
 الاستعداد وتميز المدومات نعم اورد القوم لهذا المطالب دليلا واحدا هو الاول  
 لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الالتماس على بطلان حديث الاستعداد  
 وتميز المدومات يمكن هنا دليلان آخر ان (قوله مع ان النصوص الى آخره)  
 يشعر بان النصوص تصلح هنا موقفة لادليل برأسه لما يأتي وما قيل للفرق بين  
 التأييد والاثبات في هذا الباب تحكيم مدفوع بان ايس معنى تأييد الدليل العقلي  
 بالسمعي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمعي والام يمكن العقلي  
 دليلا على هذا المطالب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة والدليل العقلي  
 بانفراده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعي يفيد مرتبة اخرى فوقها واتخاذ  
 الدليل السمعي هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت

غير انه لم يسمها  
 المعدل للنسب المسمى  
 له ولا يجامعه  
 الى تقول فلا سفة  
 النسبة الى العقول  
 لما تقول المحترز  
 نسبة الى العباد  
 وما يتخلصون افعالهم

المصادرة بما اعاده الدليل العقلي اذ غاية ما لزمن ان يتوقف العلم القطعي بمرتبته  
 عالية على العلم القطعي بمرتبة دونها ولا محذور فيه كما لا محذور في توقف اكتساب  
 كنه الشيء على العلم به برسمه فالدليل السمي يصلح مؤيدا لادبلا برأسه ولذا  
 صح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمية الظنية لانها مع تلك الادلة تقيد زيادة  
 اطمينان (قوله كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها  
 من الآيات والاحاديث هي بمعنى صحة الفعل والترك لا مذهب اليد الحكماء  
 من القدرة الجامعة للإيجاب والا فاما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا  
 المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد  
 حادث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم  
 بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة لمرمديفة  
 معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل  
 السنة وسائر المتكلمين فثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذ لا فاعل بافصل وايضا  
 كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى ثابت باجماع الامة بل باجماع الملبين  
 فلو فرضنا ان الشيء في الآية بمفهومه يعنى الصفات القديمة فهي مستناة عقلا  
 كذات الواجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل  
 لا يقدح في كون الدلالة على حكم السابق قطعية فمن قال انما يصح الاستدلال  
 بالآية المذكورة على هذا المطلب او كانت القدرة فيها بمعنى صحة الفعل والترك  
 وذلك ممنوع وكيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى  
 مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد فضل عن سواه السبيل ولم يدر ما يلزم على  
 تقدير حل القدرة على ما يجامع الايجاب واما من قال في دفعه قد سبق من  
 الشارح ان الامتناع بسبب القبول لا في الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات  
 بسبب ان الخلو عنها نقص لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى  
 المذكور فهو اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم  
 موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات  
 بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون  
 وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا  
 المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتيبها على المشية وعدم صدق الشرطية  
 الثنائية في حق تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع  
 الصفات على مذهب الاشاعرة وجهور المتكلمين ليس الا محض الايجاب

عن طه  
 م

عند اولى الباب وبهذا البيان يثبت العلم القطعى بطلان احتمال الواسطة  
 السابقة بالادلة السمية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة  
 من المجردات وانضح اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقادات واما ما يأتى  
 منه من اليراد بغير انزال الاوتاد (قوله قبل الاولى في هذا المطلب) معارضة لمعدنا  
 الضمنى المستفاد مما فعله ودليل المعارضة ما استفاد من كلام القائل هو ان هذا  
 المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمعى هو العمدة  
 فى اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السمعى انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق  
 والقائل هو العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فانه بعدما اشار الى ضعف ادلة  
 اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع  
 والنصوص بان مرجع الادلة السمية الى الكتاب والسنة ودلالة المجزآت وهل  
 يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارئ تعالى عالما قادرا فيه  
 تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعة استدلوا على شمول القدرة بان مقتضى القدرة  
 هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص  
 بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او عدم مانع عنه ومجرد وجود مقتضى والمصحح  
 لا يكفي بدون وجود شرط او عدم مانع (اجيب بانه لا يمكن للممكنات قبل الوجود  
 ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضيف على قياس  
 ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه  
 الآية وكذا قال فى اصل العلم وقد يتمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمية من  
 الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب  
 يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ور بما يجب يمنع التوقف فانه اذا  
 ثبت صدق الرسل بالمجزآت حصل العلم لكل ما خبر وابه وان لم يخطر بالبال  
 كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكاره نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على  
 ما صرح به الامام ثم قال فى شمول العلم امامهما فنزل قوله تعالى والله بكل شئ  
 عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال  
 واولوئيه بالادلة السمية فى شمول العلم والقدرة لافى اصلهما والشارح المحقق  
 لم يلتفت الى ما ورد على دليل شمول القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعة لان  
 اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد  
 وعدمه كما زعم الحكماء او بتغيير المعدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده العيني  
 بصفة حقيقية او باعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعة واعتراض

يعنى المنف  
 من اثبات المطلب بالدليل  
 العقلى

اعني الحد ضحان تقدم  
 لا يكفي بدون وجود شرط  
 او عدم مانع



عليه في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف  
على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فحينئذ يكون تعرضه بالدليل السمي  
فيما سبق في كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذي حكم العلامة التفاضلاني  
بكونه مكابرة (قوله اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يقدر على غيره  
اصلا كما يجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغيبيات  
البعض الآخر يكفي في صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة  
والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة  
في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم للجميع ما يصحح ان يعلم (قوله لكن  
اثبات الارسال الى آخره) يعني ان اثبات حكمه مطابق للواقع بالادلة السمعية  
موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال في الواقع  
واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينحج  
من قياس المساواة ان اثبات حكمه في الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات  
شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم  
الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة  
السمعية في الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لا يبدلان على  
ثبوت مدلولهما في الواقع مالم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى  
وهذه السنة سنة نبيه المبعوث اليها لاجل الهداية ولا طريق الى هذا الجزم  
سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جاتبه تعالى  
للهداية واثبات صدقه في ذلك الخبر بالمعجزات ثبت ان اثبات حكمه في الواقع  
بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما  
الكبرى فلان طريق اثبات الارسال بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن  
من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق فعلمه تعالى مقارنا لدعوى  
النسوة ومستمحما لسائر شرائط المعجزة كما ينظرها في الفصولات والحال اذا خاف  
الفاعل المختر عاده حين استدعاء النبي تصديقه بامر بمخالفه نل ذلك  
الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم  
حق فكذا التالي ولاشك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون  
ذلك الفعل الخارق فعلمه تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات  
كونه فعلمه تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق  
مستفاد من اضافة المصدر المقيد للمعوم اعني اضافة الضريق الذي هو عبارة

عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة عليها ( قوله  
 واذا خالف الفاعل المختار الى آخره ) يشير الى نشيئهم بان السلطان المنجب  
 عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعا، بامر  
 خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم  
 واستدعى عنه تصديفه في دعواه بامر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا لعادته  
 وشاهدوه فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولي بان يقول ارسلته  
 اليكم بذلك الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل  
 على تصديق السلطان ذلك الوزير فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل  
 لكن المعترضة جوزوا ان تكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما في شرح  
 المقاصد و يؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما اذا اشار السلطان الى خادم  
 يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر ان النبي في قوله حين استدعاه النبي لغوى  
 بمعنى المنجب ليشمل الوزير وان تحمل على الاصطلاحى و تستفيد الاشارة الى  
نشيئهم من مجرد عموم الفاعل المختار ( قوله وهذا يتوقف على اثبات كونه فعلا  
له تعالى ) فالو الدلالة المعجزة على صدق النبي سبعة شروط الاول كونها فعلا له  
 تعالى او تركه الثانى ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يهزم معارضته الرابع  
 ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال  
 معجزتى ان احبى مينا ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه السادس ان لا يكون  
 ما ظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق بكذبه لم يدل  
 على تصديقه بخلاف ما اذا احبى فعلا مختارا فكذبه بعد الاحياء السابع  
 ان يكون مقارنا للدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما عليها فان المتقدم لا يدل  
 على تصديقه وبسمى اركها صا ( قوله اذ لا دليل لنا ) اى لعشره اقلاما، المكلفين  
 ( على ان خصوصية المعجزة ) اى المعجزة الخاصة المشهورة ( فعل الله تعالى  
 ومقدوره ) اى صادر عنه بالاختيار لا بالاجب سوى شمول قدرته تعالى للجميع  
 الممكنات وعلمه للجميع المعلومات و ارادته للجميع الكائنات فثبت ان اثبات كونها  
 فعلا له تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظرى  
 يحتاج الى الاثبات فبكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات ثبوتها وقوله وان زعمه  
 المعترضة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل ممنوع كيف وقد ذهب  
 المعترضة الى وجوده وحاصل الدفع ان الحكم بوجود الدليل بحكم وزعم فاسد  
 ولما توجه عليه ان يقال لا يلزم من عدم علمك بوجود الدليل عدمه فى الواقع

ما يقول معجز عدم  
 الشس

اى النبوة

فالحكم بمدمه في الواقع ممنوع اشارة الى جوابه ايضا قوله واحتمال وجوده لا يجدي  
 وحاصل الجواب تحرير المراد بان مرادنا لا قطع وجود الدليل وهذا القدر  
 يكفي في اثبات التوقف على اثبات الشمول ومجرد احتمال وجوده لا يقيد  
 اقطع بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير منقطع به فثبت التوقف على  
 اثبات الشمول ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ما ذكره المصنف  
 في الموقف حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا اجراء  
 عادته تعالى بخالق العلم بالصدق عينا فان اظهار المعجزة على يد الكاذب  
 وان كان ممكنا عقلا معلوم الاثنا، عادة كسائر العاديات لان من قال ان النبي  
 ثم شق الجبل فوقفه على رؤسهم وقال ان كنت توفى وقع عليكم وان صدقتوني  
 انصرف عنكم فكلامهم وان تصدقوا بعد عنهم وكلامهم ان تصدقوا قرب منهم  
 علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بانتفاء ذلك من الكاذب مع  
 كونه ممكنا عنه امكانا عينا لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات والحق ان يقول  
 فيه بحث من وجوه اما اول فلان القول بتوقف العلم بكون المعجزة فعلا له تعالى  
 على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعة  
 صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة لاعتقالاتهم اذ عناية مرتبطة  
 بصدقها لدلولها عليها بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على دلولها لان خوارق  
 العادات كانتظار السموات وانقار الكواكب وتدكدك الجبل تقع مع انصرم  
 الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله تعالى عقيب  
 مشاهدتها العلم القطعي بصدق النبي بلسان على ان ايجاز الواجب ليس  
 مشروطا باعداد معد عندهم فمجرد مشاهدة المعجزة بخالق الله تعالى العلم  
 القطعي بذلك القياس المنتظم في ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره  
 للاسلام من غير توقف على شئ آخر عندهم وهذا هو مراد النبي الذي  
 حكم العلامة الفتازاني بكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله وان لم يخضر  
 يا بسال الى آخره نفي توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم  
 والقدرة كما يؤيد صيغة الماضي لا نبي الا حضور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة  
 ليكون مكابرة الثاني لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة  
 المعجزات على اثبات شمول القدرة وغيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء  
 عليهم السلام بتلك المعجزات الا الذين كانوا على مذهب الاشاعة في شمول  
 تلك الصفات او يجب عليهم الانتفاء اول اثبات شمول هذه الصفات  
 بالدلالة العقلية ثم اظهار المعجزات والكل قطعي القاطل بل الحق عدم توقف

صحة  
٢٤٤

وان لم يخضر بالمال

العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب  
 تعالى ولذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك  
 المعجزات ولو كان الدعوى منكرا للصانع فليس مراد المصنف مما نقلناه عن المواقف  
 كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل في الواقع فالاعتقاد الثاني له  
 ولامثاله كالاتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم الصانع لكونه  
 جهلا مر كبا غير ثابت ما لا كما قالوا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة الغير المألوفة  
 لأكسار الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد خلاف  
 ما اعتقده ولو مرجوحا فيطرق الامكان العقلي اى الاحتمال العقلي لخلاف  
 ما اعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب  
 الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فانظرا ان المعجزة تدل على ان  
 لهذا النبي ربا فعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا  
 نستدل بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن  
 الاستدلال بالعكس بان يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز  
 ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره نزم ان يتوقف دلالة المعجزات على  
 اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة  
 قبل ذلك الاثبات وذلك قطعي الفساد ايضا واما ثانيا فلوفرنا التوقف على  
 اثبات الشمول في الجملة فيكفيه شمولها للعنصرية التي تقع المعجزات فيها وشق  
 القمر بمعجزة خاصة يتم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات  
 على انه يكفي شمولها لعالم الاجسام من العلويات والسفليات ومن المعلومات  
 والمقدورات ما يستفيدها العقول كعالم المجرىات المستفيدة عن الخير وان لم توجد  
 ابدوا كعالم التي اثبتها المتألهون والصوفية كالعالم الواردة في الاثر لاسيما في  
 النشأة الآخرة التي ما في هذه النشأة كسقطه موهومة في جنبها كيفما وكابل لانبية  
 بينهما اصلا واما ثالثا فلوفرنا التوقف على اثبات شمولها للكل فانما يتوقف على  
 اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها  
 فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالاجاب ولذا ذهب الحكماء الى  
 وجوب البعث والارسال ويجاد المعجزات بالاجاب واما رابعا فلوفرنا التوقف  
 على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فعناية الامر لزوم الدور والمصادرة  
 في اثبات ذلك الشمول بالادلة السمية عند الذين شاهدوا المعجزات لا في اثباته  
 بهاء عند غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر



اهتداء انهم يتبن بمشاهدة المعجزات باى طريق كان والكلام فى الثانى لاقى  
 الاول نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة السمعية عند غير المشاهدين الذين  
 لم يثبت عندهم الارسل بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام  
 حفظ عقائد المسلمين ببيان ما خفى منها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الضلالة  
 لا اثبات تلك العقائد عند الكفرة المنكرين للبعث والارسل وبالجملة لا محذور  
 فى اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين ثبت عندهم  
 البعث والارسل بطريق التواتر لاسيما على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض  
 من علم الكلام هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مطابقا بتدليل ان قول المص  
 فهو عالم لرد بعض الحكماء المخالف لنا فى اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة  
 نبينا عليه السلام بطريق التواتر ليثبت بانقران وهو المتبادر من قول الشارح  
 لادليل لنا اى لمعشر غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك  
 اليه اثبات اصل العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لا يذهب  
 اليه احد منهم على ان قوله وان زعمه المعتزلة يأتى بحل مراده على ذلك لان  
 المعتزلة انما يزعمون ان فى المعجزة المقرونة بقراءة الاحوال دليلان شاهدهما مع تلك  
 الاحوال لان فيها دليلان لم يشاهدها وهو ظاهر واما خامسا فلذلك قد عرفت  
 ان المعتزلة جوزوا كون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلان  
 على انها فعل الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على  
 انها فعل الواجب تعالى او فعل غير باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل  
 وقد عرفت ان انكار الدليل انما صح على مذهب الاشاعرة فى ان خلفه تعالى  
 العلم القطعى بشئ مثلا لا يتوقف على شرط واعداد معدود الا فلهم ان يستدوا  
 على وجود الدليل بلزوم المفاصد التى ذكرناها على تقدير عدمه كما لا يخفى وبما  
 ذكرنا اوضح ان المراد من الجواب الذى حكى عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن  
 اصله فافهم (قال المصنف مر يد لجمع الكائنات) اى الحدوث اذ لا صارف لاسم  
 الفاعل ههنا كما وضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات بمعنى  
 صحبة الصدور عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلى وان لم يكن  
 صارف ايضا فى المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم  
 مقدوراته تعالى غير متناهية بمعنى لا تنف عند حد فاندفع ابراهه فيما يأتى نعم هنا  
 صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه فى الماضى والحال  
 ويجازى فى المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء

اذ المراد هنا الحدوثات في احد الازمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحدوث العالم مع نفي الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وما شاع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء ( قوله الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة ) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريدا وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد له ولكن كثر الخلاف في ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا يعمل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند البحار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى اقول الاشاعة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والبحار بناء على ان القديمين قسم الموجودات الخارجى كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاحكام الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في اليجاد بل لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ما عدا الارادة بمغاير العلم والقدرة كالجوية والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد الخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجى اذ قد تخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شئ من المعدوم والعدم وجودا خارجيا وتخصيص المقدورين بالضدين

قوله والمريد ينظر الى الطرف الخ اي سواء لاحظ الطرف الاخر كما في ارادة الفاعل المختار او لم يلاحظ كما في ارادة الفاعل الموجب اذ لو لا هذا التعيين لم ينطبق اطلاق المريد على تجسيم المذاهب كما لا يخفى

قوله رد للفلاسفة ولك ان تردهم بقيد الصفة اذ المراد الصفة الحقيقية

كما حصل الرد بطريقه

لا يراضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعا ( قوله قالوا  
نسبة الضدين الى القدرة الخ ) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة  
المعبرة للعالم والندرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل  
سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص  
امرا منفصلا عن الفاعل كماستعداد الفاعل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل  
وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب  
الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص  
صفة قائمة بذات الفاعل و ليست تلك الصفة صفة الحيوة الغير المتعلقة بشئ  
من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنبية الذات فلا تصلح  
لان تكون مخصصة للفاعل بشئ دون شئ بل لابد ان تكون تلك الصفة  
بما يتعلق بالممكنات و ليست صفة القدرة لانها وان كانت صف ذات تتعلق لانها  
تتعلق بالضدين والاقوات معالان ما يفيد تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه  
تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون  
الجسم المئين ايض في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في  
ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل  
وقت من الاوقات الاخر فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض  
اوقات دون بعض ايضا بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد  
الضدين دون الاخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح  
تعلقها بالضدين في وقت واحد والاتحقق الضدان او يتخلف احد المرادين  
عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه بحجز الواجب تعالى  
مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور  
وبالجملة لابد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختارا لاموجبا ولا بد  
بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ لولا  
الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن  
الترجيح بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا  
مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفي الاحتياج  
الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم ههنا ان القدرة  
والارادة كالعالم والحيوة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة اتنى  
التأثر والالزم الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كما على الشارح  
ان يتدبر بدليل منسأرتها للعالم ايضا لا يقال تفهم تلك المعبرة

ما ذكره لان تعلق العلم اشتمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا  
 فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين  
 اما اولها فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المخصص  
 بجانب الواقع لان تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل  
 في حقه تعالى فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كما ذهب اليه الحكماء  
 واذا احتاج الاشارة هنا الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا  
 ليس المخصص هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون  
 الوقوع تابعا له والازم الدور كذا في المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان  
 الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم  
 التصوري لالعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة التابعة للعلم  
 التصوري فلا دور او غايته توقف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به  
 وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة في التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد  
 عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم في العلم الانفعالي  
 لاقى الفعلي وعلم الواجب فعلى الانفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البدهة في  
 التبعية كما اشار اليه المصنف اقول لاحاجة الى دعوى البدهية في محل النزاع  
 لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اوردوه مدفوع اما اولها فانه  
 تعالى موجب في علمه قطعاً لا يختار فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير  
 الواقع وعلمه التصديقي مخصص بالواقع فلا بد في الموجب من مخصص بمخصص  
 تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا  
 الوقوع في نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع  
 المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم  
 التصديقي بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما في علمه  
 بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجمم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء  
 ذات الممتنع بالذات وقوع العدم كما في العلم التصديقي بعدم الممتنع بالذات  
 ولو ازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصوري بوقوع احدهما  
 اما ازلا وابد كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي لا وجود له ازلا وابد  
 او في اخذ الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث في بعض الاوقات  
 وعدمهما في بعض الآخر وليس وقوع الوجود والعدم للمكنسات  
 باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا  
 مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي الواسطة السابطة



واما الثاني فلانه فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما على الوقوع وسبب له  
 سواء كان العالم متفعلا بقبول الصورة كما في تصورنا السرير قبل بناءه او لم يكن  
 متفعلا بقبولها كما في علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالي بما يكون متأخرا  
 عن الوقوع سببا عنه كما في حدوث علمنا بالسرير بالشاهدة بعد بناءه فتحتمل  
 في علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية انفعالية  
 بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما زعم 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 الآخر بالوقوع واذا ذهب محققوا المعتزلة كابن الحسين والنظام والمجاهد  
 والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي صاحب الكشاف وتبهم  
 الطوسي الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى  
 ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله  
 تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا ينسب في الاختيار بل يحققه  
 ونحن نقول لا يصح ان يكون العلم بترتيب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل  
 المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعاقب علمه بجميع المعلومات  
 فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما  
 لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضروري للفاعل  
 وهو ينافي الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلا يكون الواجب تعالى مختارا  
 بهذا المعنى بل يؤل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار الجماع لليجاب  
 وان لم يلزمهم انقول بقدم العالم بناء على جواز امتناع قدم العالم عندهم  
 فلا يتعلق العلم الابتناعي بالحادث بخلاف ما اذا كان المخصص تابع الارادة الازلية  
 فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليادامًا لا يمكن تعاقبها  
 بالاضد الآخر بدل الضد الواقع وما اورد الشريف من ان التعاقب الازلي  
 ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعاقب الارادة بالاضد الآخر  
 بدل تعاقبها بالاضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز تفكك  
 الارادة وتجددها وهو محال مدفوع بان اللازم على الثاني جواز تجدد التعلق  
 وحدوثه لجواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعاقبة والمخدور في الثاني لافي الاول  
 لجواز حدوث التعلق بلا تخصص ذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار  
 فلا دور ولا تسلسل وان زعم الشارح فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر  
 انه قائل بلزوم التعلق الازلي لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى

الجماع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغابرتها للعالم لان كونه تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغاير للعالم كما قررنا في هنا كلامه يذبح ابراده هو ان الخفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات بوجوب العلم والعلم بوجوب تعلق الارادة وتعلق الارادة بوجوب الفعل ولا مخلص الابان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة ممنوع عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الترجيح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا وايلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجعا بذلك المرجح مدفوع بوجهين الاول انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم الترجيح من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والافا الفرق بين الفاعل الموجب والمختار الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد التمتاويين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الترجيح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح الالاقية بالاقوات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة الالاقية بذلك الوقت على وجوده وفيه بعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح الالاقية بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطبنا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام (قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ) فيه بحث اما اول فلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدورا لا يلزم منه كونه ارادته لجزا ان يكون علما او احدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلاثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الابداع وليس شيء منها مما يتوقف عليه الابداع ولذا ذهب الاشعري الى صحة الابداع مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود السمعات والبصرات لان المدوم غير مرتئي ولا سمع مع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون

قوله فبطلان! اللازم في الفاعل المختار الخ للفاصل ان يقول ترجيح المرجوح مستحيل في حق الواجب الحكيم وان جاز في حق غيره من افراد الفاعل بالاختيار فالتعويل على الجواب الثاني

على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الابداع لانا نقول صدر الايات المشتمة  
 على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة وذا قال  
 المتر بدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاعرة انه عبارة  
 عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعاقب مسبوق بتعلق الارادة واما ثانيا  
 فلما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاقوات سواء كالقدرة  
 اذ كما يمكن ان تعلق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تعلق بالضد الاخر  
 فيبدل الاول وان تعلق بكل منهما في الوقت الآخر فان كان ذلك التعلق  
 ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حاذيا فيحتاج الى تخصص آخر  
 ونقل الكلام الى ذلك التخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في التخصصات  
 الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث  
 واما يلزم لو كان تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطلق  
 وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يمكن تعلقها الا بوجود الحادث وقد اختاره  
 الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الاخر كون ذلك التعلق حاذيا وقت  
 حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم  
 التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذا انها بمعنى انها تعلق بجانب  
 معين من الفعل والترك بلا تخصص ومراجع لذلك الجانب وتخصسه بهذا  
 التعلق بالوقوع كما في قدسى عطشان وطريقى هارب من الاسد لا بمعنى  
 ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص يلزم امتناع تعلقها بالضد الاخر  
 او في الوقت الاخر وينفى الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى واما يلزم التسلسل  
 لامتزاج الفسائين بامتناع تعلق الارادة الحادثة بدون المراجع والمخصص  
 وقد يجاب باختيار الثانى ومنع استحالة التسلسل في التعلقات التى هي امور اعتبارية  
 وقد سبق ضعفه في بحث الحدوث بناء على انها ليست انتزاعيات بحضة  
 كما لازمة بين الشئيين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجرب فيها كل من  
 برهاني التضاد والتطبيق واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون التخصص  
 هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع  
 اهل السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لافى الابداع  
 ولا فى الاعداد ( قوله وهو قديمة ) هذا من جهة ما قالوا وقصدوا به رد الجبائية  
 وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا يعمل  
 والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى

الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بظاهر البطلان لعدم تجوزهم  
 قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون  
 الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعقلها حادثا لا بمخصص او ازليا  
 غير مستلزم لقدم المراد كما هتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة (قوله اذا لو كانت  
 حادثة الى آخره) يعني لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا  
 عن ذاته بل لابد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم  
 قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيحى من المصنف في قوله ولا يقوم  
 بذاته تعالى حادث و ايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة  
 قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والمحتاج الى الارادة  
 لعدم كفاية الذات في اليجاد فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى تتعلقها ولو من  
 غير مخصص يصح بها اليجاد تلك الارادة الحادثة ونقل الكلام الى تلك الارادة  
 الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة  
 مجتمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الالوهام (قوله وهي شاملة للجميع الى  
 آخره) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجود لكل ما يوجد  
 في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك  
 وكونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار  
 لا بالاجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا العطف  
 فأنه ان احد بهما كونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث لدفع توهم  
 انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا والاخرى ان القدرة الشاملة  
 بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه كما كان الواجب  
 تعالى موجود الكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادة تعالى شاملة  
 بحسب التعاقب لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلانه تعالى  
 قادر على جميع الممكنات و موجود به بعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجودا  
 لبواقي ايضا بالاختيار لوجود المقضى والمصحح وارتفاع الموانع حيث يد الارى  
 ان المعتزلة انما لم يجهلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزمعهم بانها غير  
 مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان تكون من جملة المرادات وفاقابن الكل  
 واما الملازمة فلان اليجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان  
 اندفع امر ان الاول ما قبل الصواب ان يقال موجود لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق  
 من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا للجميع

اي حال العباد



الكائنات لان الاجهاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار  
على الكل مع ايجاد البعض لا يستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق  
من قول المصنف لا خاتق سواء مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا  
ما جعله صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة السمية فيجبه  
عليه حينئذ ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمية موقوف على اثبات  
الارسال بالمجزة ولادليل لنا على ان خصوصية المجزة فعل له تعالى سوى شمول  
الارادة والاجهاد الثاني ما قبل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار  
هو الارادة مع ملاحظة الطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل  
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد فان اراد كونه فاعلا بالاختيار  
بالنسبة الى جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اراد كونه فاعلا بالاختيار  
في الجملة فهو غير مفيد ههنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثاني ومفيد ههنا  
ومن المجانب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار ههنا بمعنى القدرة مع انه  
اورد على الشارح بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للطوب بل المستلزم  
هو كونه تعالى خالفا لكل كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق  
بين الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار  
كما اشار اليه شارح المقاصد فبعد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار  
يتوجه ذلك فما ظنك فيما اذا حمل على معنى القدرة التي لا تستلزم الاجهاد بالفعل  
(قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشرايعم من الاخيرين  
ولذا اقتصر عليهما في الدليل الثالث للمعرفة فالعقاب القاسم غير الكفر والاخلاق  
الردية مندرجة في المعصية كافعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة  
عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عن  
من شأنه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك واعياها  
وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اعم من الفعل  
والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان  
الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم  
خلقهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل (قوله خلافا  
للمترلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل  
لعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر  
والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى

العلم فانه لا يثبت الا بالقدرة

جمل القول الادارة  
موقوف على نفسه بل لم  
الادارة

سواء لاحظ الطريق الى  
ام لا يتجسس الى الجواب  
عند عدم المدح  
عنه قوله وما قبله

احد  
خير عدم

يريد ايجاد ايمانهم وطاعتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان  
 والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب  
 وقوع الفعل المراد وقالوا وانما خافوا في ان ارادته تعالى فعل غيره بوجوب وقوع  
 المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم  
 ان الكفر والمعاصي اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضا فمضاعفة فيلزم  
 ان لا يقع مما اراد الله تعالى من عبادة الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه  
 لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض  
 وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا ادارته رغبة  
 واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلو بية فيه لا يدفعه اذ لا شبهة في الشناعة  
 في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم المدخول من اكثرهم  
 لمصالح اخر (قوله اذا ارادة مدلول الامر) كما ذهب اليه الكعبي من ان ارادة  
 الواجب لفعل غيره الامر به او لازمة له اى لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على  
 ما نقلناه ولام الارادة للاستغراق اى كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهى مدلول  
 الامر اما صراحة او التراما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها  
 والابطال تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه  
 بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة او التراما ففى تحقق الامر في مادة  
 تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عند هم  
 وينعكس الشريطة الثانية بعكس التقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر  
 في مادة لم يتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول  
 مرادهم او لازمة له وجود او عدما وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على  
 ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء ارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حمل اللام  
 على الاستغراق او حمل اللزوم على اللزوم وجودا وعدما فلا يرد ما اوردوا  
 من ان الصواب نسخة او ملزومة لانسخة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء  
 الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازمالها دون العكس وقد يصحح نسخة  
 او لازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن  
 الحاجب حيث قال وام التصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه  
 شارحه وانما حكمه وان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة للمدلول مع ان انتفاء  
 الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر  
 مستلزم للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيته الى قسمين مشيئة قدسية الخالصة

توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفكاكه عنها ومثية تفويضية لا توجب  
 وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد  
 والقسم الثاني بافعال العباد ومن البين ان المشية التفويضية لا تكون الا بالامر فانجه  
 عليهم ان انشاء الامر انما يستلزم انشاء قسم من المشية لان انشاء مطلق المشية يجوز  
 ان يتعلق بافعال العباد المشية التي سميت حرمها مشية سر والجد و يؤل اليه ما سيذكره  
 الشارح من تقسيم الامر الى امر تكوييني وامر اشريعي تدويني فخرج هذا النزاع  
 الى النزاع في مسئلة خلق الاعمال (قوله لان الرضا بما ير بد الله اه) الظاهر ان  
 كلمة ما صدرية اي باادة الله تعالى ويحمل المرصوفة بحذف العائد على ان تكون  
 عبارة عن الخلق والابجاد او عن الخلق الموجود في العدول ففي الكتب من  
 قولهم لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الانشاء  
 عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريفي في شرح المواقف حيث قال اعلم  
 ان القضاء عند الانشاء هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه  
 فيما لا يزال وقدره تعالى ابجاده ايها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها  
 واحوالها واما عند الفلاسة فاقضاء عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي ان يكون  
 عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى  
 عندهم بالاعتناء التي هي مبدأ الفيضان للوجودات من حيث جعلتها على احسن  
 الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه  
 الذي تقرر في القضاء والمتمثلة بتكرور القضاء والقدر في الافعال الاختيارية  
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستدون وجودها  
 الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة الى  
 ما ذكره الثقلاني في شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل  
 والابجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة او عن تعلق  
 التكوين عند مشيئته وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا  
 المقضى من حيث الابجاد كما يأتي في المحصول الاتي لكن الملازم لظاهر جوابهم  
 الاتي احد الاولين (قوله والرضا بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان  
 التالي وتقرير الدليل لو كانت مرادة اوجب على الكفرة والعصاة رضائهم  
 بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والطيبين رضائهم بكفرهم  
 وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة  
 كانت بقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان  
 اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مضافا وبكفر غيره

مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون  
 الاستحسان فليس بكفر ولم يترض بان الرضاء بالمعصية معصية لان الذهن  
 يتساق اليه فيكون الحدف اجمازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان  
 اللازم ولم يعمس لانه اقوى في الابطال ( قوله و الرضاء هو الارادة ) لا يخفى  
 ان الرضاء ترك الاعتراض و الارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع و الميل التابع له  
 كما في شرح المقاصد فلا يكونان مهذين و علمهم قصدوا بدعوى الاتحاد  
 الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ما ذكره في الدليل الاول دالة  
 بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل  
 على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لاعن المعاصي ايضا  
 و مطابو بهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة  
 لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا بد من الجواب عنه  
 ( قوله و الجواب عن الاول ان الامر قد ينفك الى آخره ) قد تحيروا في انطباق  
 هذا الجواب و تحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلبين احد هما  
 ان ايمان الكافر و طاعات العاصي مرادة له تعالى و اتيهما ان كفر الكافر و معصية  
 العاصي ليست مرادة له تعالى و استدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود  
 الارادة لان الامر بدون الارادة سفسه يستحيل في شأنه تعالى و استدلوا على  
 الثاني بان الارادة تستلزم الامر فاذا اتى الامر اتى الارادة كما ذكره الشارح  
 و اجاب القوم عن كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد  
 الاختيار بانه هل يطيعه اولا و لاسفه اذ قد حصل له فائدة الاختيار اطاع اولا  
 و قد يأمر بخلاف ما اراده الاعتذار عند السلطان المتوعدة بالقتل فقد وقع بين  
 الامر و الارادة انفكاك من الجانبين اذا قد وجد الامر بدون الارادة في الفعل  
 في كلتا صورتين و الارادة بدون الامر في العصيان في الصورة الثانية فوجود  
 الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول و عكسه جواب عن الدليل الثاني  
 ولم يترض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوا بان ايمان الكافر و طاعات  
 العاصي ليست من جملة الكائنات و الكلام فيها اذا تقر هذا فنقول في صورة  
 الاعتذار فعل العبد ما مور به غير مراد و عصيانه مراد غير ما مور به فهناك امران  
 احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل و الآخر امر معدوم مع  
 وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة في هذا  
 الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين  
 احدهما ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه و لا يوجد معه



المنفك كأنفكك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد  
 اللازم لا العكس وإذا كان انفكك اللازم محالاً لا انفكك الملزوم الاخص  
 فمضى قولهم ان الامر قد انفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد  
 معها الامر وهي ارادة العصيان فن قال انه في هذا المعنى تكلف انقدح بسياق  
 كلام الشارح الثاني ان وجود الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون  
 جواباً عن دليلهم الاول لاعتق الثاني فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم  
 بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا اتفق الامر اتفق الارادة  
 كما عرفت فلا بد في الجواب عنه من القدح فيما بينه وبين وجود الامر بدون الارادة  
 لا بقدح فيه الا يرى ان اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حدوث  
 وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان انفكك اللازم  
 اعم يجب اتفاه الملزوم قطعاً فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح  
 في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام  
 الامر للارادة فحاصل هذا الجواب اننا لانسلم انها اذا لم تكن مأموراً بها لم تكن  
 مرادة كيف وقد اتفق الامر بالعصيان ولم يتفق ارادته ولما كان الملازمة  
 المذكورة مدللة رجع المنع الى دليلها بان يقال لانسلم ان كل ارادة هي مدلول  
 الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لاصراحة والتزام  
 فقد ظهر امر ان احدهما ان ظاهر الجواب بمباراة انفكك الامر عن الارادة  
 انما يلابس نسخة او ملزومة لانسخة اولازمة كآبوهما وبناء على نواهم ان الظاهر  
 من انفكك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى  
 فسادها وناتيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريد  
 بدل قوله فانه يأمر بالعباد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا  
 القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما  
 عدل عن اظهار اللبائء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام  
 الشارح وانما الاشكال في كلام الناظرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين  
 في ان الامر والنهي يريد بكلامه دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرة  
 هي مدار التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا  
 وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراه الظاهر بين مخالفين  
 لهما اولاً فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح عدم ارادة الايمان والطاعات  
 من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله وفيه الصلوة وآتوا الزكوة

صيح عموم استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صيح النواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان في التكليف طلبا والطلب اعم من الارادة (قوله كما مر المختبر لعلامه) هل يطبعه اولافاته قديا مره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا في المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا في سائر الاوقات وان لم يوجد الاختيار في صورة الاعتذار بناء على ان المعتبر في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختيار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختيار والامتحان ان يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالفاظ منعكس على الحاكم (قوله فانه يأمر العبد ولا يبريد الى آخره) قيل الموجود هنا صورة الامر لاحقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذ علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كافي شرح المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول المأمور به وانما المدخل لصدور رصيعة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقي اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعاً لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعتزلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثل مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج لما ذكرتم لانقول لا بد لعاقل من ارتكاب اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محقة واطاعة العبد مر جوحة عنده يلزمه الامر والاختيار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لاحقيقي فاسد لانه انما يكون صورياً اذا نصب الامر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به ليس بمرادله اذ عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة السيد مما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة في امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقياً فالحق مع اهل السنة (قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء) حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فاللازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة

كانت مقضية بقضاء، فاللازمة -سأه- لكن بطلان اللزم ممنوع اذا الواجب  
 هو الرضا، بالقضاء، لا بالقضى وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى  
 ولا معنى للرضا بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى  
 بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وليس بشئ اذا القضاء  
 ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن آتيتها ومن الين ان للرضا، بتعلق الارادة  
 او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب  
 لوقوع التعلق فالرضا بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضا بالقضى اذا معنى  
 للرضا، بكسر الزجاج دون انكساره دفعه بقوله ومحصوله الى آخره ومحصول  
 المحصول اننا لانسلم ان الرضا، بالقضاء، بهذا المعنى يستلزم لرضا، بالمقتضى المنكر  
 لان الرضا، بتعلق باجماده او بالمقتضى من حيث ايجاده، والانكار وعدم الرضا،  
 بتعلق بالانصاف به او بالمقتضى من حيث الانصاف به ولا يلزم من الرضا، بالأول  
 الرضا، بالثاني الا يرى ان الانصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذ قد  
 يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخالفا في المذاب لمصالح  
 التبرع مما لا يستحسنه فلا يبادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس  
 حسن الاشياء، وفحهما ما ثبت بالهتل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع  
 بفتح الانصاف بهادون ايجادها حكما بفتح الانصاف لا بفتح الاجساد بل  
 بحسنه لتضمنه المصالح والمفائل ان يقول مال الانصاف الى المحبة والقبالية  
 ولا معنى لانكار الشارح واعتراضه على القابل وان صدر امثاله عن الجاهل بل  
 انما توجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالحق ما ذهب اليه الماريدية من ان  
 المنكر كسب العبد والرضى ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم  
 ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن الثالث  
 بان اطاعة الى آخره) قال الامدى ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من  
 آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولاشعور للفاعل بارادته فانه  
 لا يعدمه طاعته كيف والارادة كائنه والامر ظاهر واهذا يقال في العرف فلان  
 مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس  
 مراد المعتزلة ان الطاعة بمحصل المراد مطاقتا باى ارادة كانت بل بمحصل  
 ما علم فيه ارادة الأمر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالعقل بناء على القول بالحسن  
 والقبح العقليين والالم بفتح من السلاطين العقاب على امتثال او امره بل يقول  
 كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالوجه الاقتصار على

العرف الدال بظاهره على خلاف ذلك ( قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره )  
 ليس نصرة للجواب عن الثالث كما هو اذ ياباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره  
 ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انشكاك الامر عن  
 الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة  
 ما امر عصبانا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة  
 الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن  
 العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعاً وان كان عاصيا في سائر  
 الصور واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان في العبد في وقت  
 واحد فالواو في قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشترنا والواو في قوله  
 ولو خالفه ولم يأت الى آخره المحال اوله عطف وعلى التدبير ان يكون ذلك القول  
 دليلا بطلان اللازم وكلمة اوله محتمل ان يكون اشارة الى هذه الصورة لان المهملة  
 في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكن المخالفة للامر عصبانا  
 في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشار الى دفعها بقوله  
 ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند  
 السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند  
 السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من  
 علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل  
 لم يتم ذلك الاعتذار قطعاً لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب  
 على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاني بما يوجب عقابك لكنه اتى بما  
 يرضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة  
 للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولى لانه انما يتوجه لو كان حقيقة  
 الحال عبارة عن مجرد ان رضاه السيد في المخالفة وايس كذلك بل عبارة عن علم  
 الغلام بذلك وقصد تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام  
 مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاه السيد في مخالفة هذا ويمكن الجواب عن  
 ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو في المخالفة  
 عاص قطعاً وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار  
 تحصيل ما امر به السيد بما رضى اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره  
 عنده محل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريح ومطيع  
 باعتبار موافقته للامر الضمني فيلزم اجتماع اطاعة والعصيان ايضا لا نقول



على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر ومطيعا في الباطن  
 واذن الاعتذار او نقول الامر الحقيقي هو الذي لم يعلم المأمور ان مراد الامر  
 بخلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاه في مخالفة كان الامر  
 الضمني امر احق قيا في الواقع والامر الصريح امر اصوري في الواقع والاطاعة  
 والعصيان في الواقع في موافقة الامر الحقيقي ومخالفته لاني موافقة الامر الصوري  
 ومخالفته فالعبد العالم مطيع في الواقع لاعاس فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه  
 العصيان عند السلطان ولا يتوقف على العصيان في الواقع فلا اشكال ( قوله  
 ويمكن ان يقال الامر امر ان الى آخره ) جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم  
 ما اورده بقوله قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امر ان امر تكويني  
 يحصل به التكوين والابجد يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور  
 وهو الامر المذكور في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول كن فيكون الآية  
 فالأمر هو الشيء الممكن والمأمور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكنات بما هو  
 مختار في وجود نفسه واذ لم يكن مدار الثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لا يخص  
 بأفعال العباد بل يعم سائر الكائنات وامر نشر يعنى بوضع به الشرع والتكاليف  
 وتدوينه بدون احكامه في كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفي  
 لا يلزم منه وقوع المأمور به وعليه مدار الثواب والافقه والعقاب لمن خالفه يعنى  
 لا على الامر الاول للمعرفة فتقديم الخبر للمصرو بين الامرين عموم من وجه  
 بحسب التحق لثبوتها معا في ايمان المؤمن وطاعة المطيع وتفرد الاول بدون  
 الثاني في كفر الكافر ومهصبة العاصي وسائر الكائنات من غير افعال العباد  
 وبالعكس في ايمان الكافر وطاعة العاصي ( فاطاعة الاختيارية التي يترتب  
 عليها اثواب هو الايمان بما وافق الامر الثاني التشريعي والرضا ) اي رضا  
 الأمر تركه الاعتراض ( يترتب عليه ) اي على هذا الايمان ترتب العلة الغائية  
 على الفعل الممثل وايس الضمير عائدا الى الامر الثاني كما زعم لوجه الاول لا يعنى  
 لترتب الرضا بالفعل على الامر الثاني الثاني على هذا لوجه تأخير هذا الكلام  
 الى حيز التفرع الثالث انه يوجب استدراك قوله اذا خاف الثاني لان الرضا يترتب  
 على الامر الثاني في كل حال سواء خافه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذارجع  
 الضمير الى الايمان فان المراد ان الطاعة هو الايمان الاختياري بما وافق  
 الامر الثاني و يترتب على ذلك الايمان رضا الامر الواجب تعالى فيما اذا توافق  
 الامر ان كما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع لافيا خاف الامر الاول لثاني كما

اي المخرجة ان اهل السنة

٢ بقوا عليه مدار

في كفر الكافر ومعصية العاصي فان الاتيان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة ليس باتيان اختياري يترتب عليه الرضا، لاجل امتثال له بل ذلك الامتثال اضطراري بالنسبة الى الامر الاول فلا يكون العبد مختاراً في الامتثال بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثاني والامتثال له ففوله دون الامر الاول اذا خاف الثاني بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضا فيما خالف الامر الثاني اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اورده على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شيء انما هي في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لانتهاء اختيار المأمور بالامر الاول في الامتثال وان امكن ذلك في ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد في بطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد مختاراً في امتثال الامر الاول واللازم باطل لما عرفت وايضاً المأمور بالامر الاول نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثاني هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختياري المترسخ عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتثال الاختياري للامر الاول فانه ان تعاقب بوجود فقد عرفت ان لاشئ من الممكنات بمختار في وجوده وان تعاقب بفعله فلأنما هو ذلك الفعل للعبد بخلاف الامتثال للامر الثاني وما كونه جواباً عن ادلتهم فلانه على هذا لا يتم دليلهم الاول اذا انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الأمر ولادليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعاً لتحصيل ما اراده ولادليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي انتفاء كونها مأموراً بها بالامر الثاني لانتهاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضاً بل يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة في ضمنه ولذا لم يذكر جواباً على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضاً فقيه نظر اللهم الا ان يتكلف ويهمم الرضا في كلامه من رضاء الامر والمأمور ومن الرضاء الجازم والواجب فيقال لانسل منها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها مرادة في ضمن الامر الاول لا يستلزم كونها مأموراً بها بالامر الثاني ليجب الرضاء بها ولا يخفى ما فيه بقي في كلامه بحثان الاول ان الامر التكويني ليس على حقيقة بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكويني الا ان يقال كونه جواباً آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكويني على

يكون فيه اختيار

لذلك المحنة انه لم يتم ان يقول  
مرادنا بالامر الامر الثاني  
فقد يتم منكم

حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بوجودات الكلمات المرادات مع ان  
من جلتها اعدام المدومات المكنية كالكفر ووزك الطاعات والمعاصي الا ان يقال  
تلك الاعدام حاصله بتزك الامر التكويني وكان نفس الامر التكويني نابع  
للارادة كذلك تزك فيكون جميع الكلمات مرادة له تعالى فيا مل في هذا المقام  
فانه تجاوز الافهام ( قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام ) قبل ذكر الكلام  
عقيب الارادة تنبيهها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخبره عن العلم والقدرة  
فان الذي ينشأ عن الارادة لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية  
بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم  
نعم الكلام اللفظي الحادث متعلق القدرة لكن المراد هنا كلامه القديم القائم  
بذاته وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال  
في الحي فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة  
تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص  
بخلاف اجماع الانبياء عليهم الصلات والسلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له سوى من  
قام به الكلام كالتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام في الغير  
كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه الصلات والسلام بمعنى ايجاد كلام  
في شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها  
عن طواهرها كصرف المعتزلة ولا دور في اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع  
الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل ثبت بالمعجزات  
بل لا دور في اجهته بخصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم هو  
يثبت بمجرد الكلام اللفظي المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور  
ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الاتصاف وسيجيء تفصيل البحث  
( قوله حي لان الحياة عندنا الخ ) اي متصف بصفة زائدة هي الحياة لان الحياة  
عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من السارح في الحقيقة  
دليل كبير دليل الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون في كونه تعالى حيا  
واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شأنه كذلك فهو حي  
لكن اختلفوا في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري  
من المعتزلة الى ان حيوته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور  
من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى  
الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة  
لتلك الصحة سواء في الواجب تعالى او في غيره وتلك الصفة الموجبة

في غيره تعالى اعتدال المزاج النوعي بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحى  
 او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما احتاره ابن سينا  
 وفي الواجب تعالى صفة قديمة هي مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة  
 في العلم والقدرة فلا بد لكل حى من صحيح للعلم او القدرة المخصوصين به فالحيوة  
 في الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحى وهو ما قاله  
 الشارح وان وقع الارادة في كلامه يدل القدرة ولما توجه على تلك الكمية ان يقال  
 لانسلم ان الحيوة في الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حيوة  
 الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدوا عليها بانه لولا تلك الصفة  
 الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا  
 من غير مخصوص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض  
 اما اجالا فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به  
 تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يتنجح  
 بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المخصص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة  
 الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف  
 في الموافق بعد ايراد هذا النقص فن اراد اثبات زيادة الحيوة فعليه بالدليل  
 واما نصيبا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك  
 العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل  
 عليها رهان في شئ من الصفات عنده ثم في قوله وعند الفلاسفة هو الإدراك  
 الفعال تسامح بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص  
 كلامه بحيوة الواجب تعالى في الموضوعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة  
 الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراءته  
 تعالى عن ان يكون بعض كالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه  
 تأخير الحيوة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوفة على ثبوت هذه  
 الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحيوة لكن على  
 هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوتها اما باتقان الافعال الاختيارية  
 او بنفس القدرة واذا اقره عنها في الموافق وقد سبق مناقوبه من ان تقديم  
 العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان شارح المقاصد  
 استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان  
 بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية في كونه تعالى متكلما سميعا



بصير اولم يتعرض في كونه تعالى حيا واعله لما سبق منه من ان اثبات الارسال  
 موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على  
 ثبوت الحيوة وليس بشئ اوجهين احدهما ما قدمناه وناتيهما ان المدعى ههنا  
 كونه تعالى متصفا بمجرة زائدة و يكتفي في اثبات الارسال بثبوت كونه تعالى حيا عام  
 من ان يكون حيوته تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لهما  
 ( قوله وهما صفتان زائدتان ) اى على الذات لاعلى العلم كما وهم لقوله كسائر  
 الصفات لاسمحالة زيادة العلم على نفسه وز يادتهما على العلم مستفادة من التشبيه  
 ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستفتين زائدتين على الذات كالعلم مثلا  
 وهو الذى دل عليه ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم  
 صحة تشبيه الشئ بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقوله وليس ارجعين الى  
 آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يقال ما سبق  
 منه من القول بزيادة الصفات على الذات مفن عن زيادتهما على الذات فيكون  
 تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق اصلا لانا نقول ايس ذلك القول  
 صريحا في زيادتهما اذا اشعري مع ارجاعهما الى العلم بقول ان صفاته تعالى  
 زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على  
 الكل بحكم الاكثر مجازا في التصريح دفع التوهم ( قوله وليس ارجعين  
 الى العلم الى آخره ) اعلم ان الفلاسفة والكعبي و ابو الحسين البصرى من المعتزلة  
 ارجعها الى العلم بالسموع والبصريات بدليلين احدهما انها تأثر الحاسة  
 عن السموع والبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وناتيهما  
 ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا سموع وببصر فيه خروج عن المعقول  
 وخالفهم الجمهور ومن اوم من المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهم اغير العلم واجابوا  
 عن دليلهم الاول بان كونها مع التأثر لا يوجب كونها عين التأثر او مشروطين  
 به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد  
 مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل  
 لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعناو بصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا  
 على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا  
 دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآتين المعروفتين قال شارح المقاصد  
 المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان  
 ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن في الاحساس من انه علم باللمحوس  
 على ما سبق ذكره بلوز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما

بالمسموعات والبصر علمًا بالبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة  
 الاولى في قولهم بتوقف السمع والابصار على الاتين المعروفين ويخالف كلا  
 الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل  
 لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا  
 ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب  
 اليه الاشعري فلا وجه لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري  
 من ان جعل الاحساس علمًا يخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجوز منهم  
 بتجوز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لاشبهه في انه  
 اذا علمنا شيئًا علمًا تامًا قبل الابصار مثل اننا شاهدناه بالبصر مثلًا فلا شك ان  
 هناك ادراكًا آخر اوضح واجلي من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه  
 الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك  
 الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى  
 او لا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعري وثانيهما ان ذلك الادراك  
 الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعري او من افراد العلم  
 كما ذهب اليه الاشعري فللعلم عنده تعلقان ازلي وحادث عند حدوث المسموعات  
 والبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الاتعلق واحد ازلي ابدي وان  
 اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى ابدي  
 حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة الثانية او لا كما ذهب اليه الفرقة الاولى  
 فاذا ذكره الخيالي حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشعري واولهما غيرهم  
 بالعلم بالمسموعات والبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببًا لا انكشاف  
 التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والبصرات  
 فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع  
 بخلاف السمع فلا يحدان ومن تمسك به اى بانبات الصفتين المغايرتين للعالم  
 يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا يخصص الصفات في السمع  
 ففيه نظر من وجوه اما اولها فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعالم انما يتطبق على  
 مذهب الاشعري فقط لاعلى مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا  
 فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لما نبه عليه الشرقي  
 المحقق في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد  
 على المصنف حيث جوز المصنف كونها نوعين او شخصين واورد عليه انه

حدوثه عند الاشعري

( على )

اي العلم والاحساس

للعلم نوعين

تقدير كونهما نوعين يكون الخراع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع  
والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين مجرد الاستظهار  
واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن  
الفرقة الثانية بان الظاهر ان الكلام السمع والبصر اعني الادراك الحاصل بهما  
مسبب عام للآتين فر بما يحصل بدون الآلة وضربهما من الاحساسات ادراكات  
بشروط الحواس فيكون كل منهما ميبا مساويا ووقوفا على المسئلة لا يعني ان  
ايحاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على المسئلة فانه خلاف المذهب  
بل يعني ان واضع لغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائفة  
بشروط ترتبه عليها فبشبهيل توصيفه تعالى بهما بخلاف السمع والبصر فانهما  
انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالاسماعه والباصرة لكن لا بشرط حصرهما  
بهما وهذا الجواب اولي مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف  
بالذوق واللس والشم لعدم ورود الشرع بهما ( قوله كما يقوله الفلاسفة )  
قال المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه  
تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشيء لان وصفه تعالى بهما  
مشهور في الاديان السابقة ايضا وامما قيل لاحاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر  
الى العلم بالسموعات والبصرات بعد ما حقهوا ان معنى عينية الصفات هي الصفات  
وترتب آثارها على نفس الذات فن خرافات الاوهام فان غرضهم من ارجاع  
انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى  
العلم بالاشياء الا يرى ان المعترضة مع تفهيم الصفات الحقيقية الزائفة قالوا بذلك  
الترتب على الذات واما الجواب عنه بان المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون  
مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فربك جدا ( قوله قيل الاولى الى  
آخرة ) وجه الاولوية ما يستفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين شبيهتين  
بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشيء اذلا اشكل في ترتيب  
الاجلاء التام بعد حدوث السموعات والبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى  
وعدم ترتبه قبل حدوثهما لا متنازع اعانهما بالمدومات لا يوجب نقصا في حقه  
تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكره في المتشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع  
والبصر من جملة المتشابهات ايضا واعله اهذا مرضه ( قال المصنف وهو ممتز  
عن جميع صفات النفس الى آخرة ) الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرر  
المسبق وانما اعيد لبيان ان الصفات السالبة كنفى الشبه والمثل والشريك

قوله بان الظاهر الى  
آخره وذلك لان  
الظاهر في جميع  
الاحساسات ان يكون  
مشروطة بالحواس  
على بيان اهل اللغات  
واذ قد ورد في الشرع  
السمع والبصر في حقه  
تعالى جوز بان يكونا  
مبينين عامين وبق  
البيان على ظاهرها  
اذ صرف فيها  
بلا دليل بخلافها  
فانهم

والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزّه عن جميع سمات النقص  
وان حل سمات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية كعدم  
شمول العلم والقدرة لم يكن نكرا لان المراد هنا في صفات موجبة لا نقص كوجود  
الشبه والمثل في النقص في الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شيء في الصفات  
الى آخره) انما قيد بقوله في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة  
في الصفة وايضا لو عم المشابهة في الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا  
ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك في جنس الشبه في شيء من  
الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحيث لم يتم استدلاله  
الاتي بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يقال عن تقدير تعميم  
الشبه المنفي من الواجب يكون قوله ولا ندم مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك  
في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي  
في القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحيث يكون النفي راجعا الى  
المشابهة ولذا قال اي لا يشبهه شيء مع ان ظاهر كلام المصنف في وجود  
المشابهة لان في مشابهة شيء موجود قوله قديم وكامل وذاتي فالقديم في مقابلة كل  
من العرض والمحدث و اشار به الى ان العرض عند الاشاعة ما يقوم بالممكن لا يتم  
ما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست معرض عنهم وان كان  
القيام بمعنى اختصاص الناعت بالتنوع في التحقيق شاملا للكل فان شموله لا ينافي  
تخصيص الغير بالممكن في قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول  
بالحدث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا  
بقاء الاعراض بتعدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وابدا غير محددة  
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكمال في مقابلة القاصر والذاتي في مقابلة  
المستفاد من الغير (قوله اي الخالف في القوة) اي الواجب الخالف له تعالى  
في القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب وان افضة عنها والمثل  
هو الواجب المساوي في القوة وانما خصصناهما بالواجب لان الممكن الناقص  
في القوة موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوي فيها او الزائد فيها متفان بقوله  
ولاشبه اما المساوي فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية  
مع زيادة ولعل هذا التفسير مبني على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى  
مشاركة للممكنات في الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل في زعمهم بالمشارك  
في الحقيقة و يصح تجوز التفاوت في القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت



القوي والقدر في افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبني على الاشتباه بين مفهوم  
 الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق عليه المسمى بذات الموضوع  
 والاشترك في العنوان لا يوجب الاشتراك في الذات والاشكال الانسان والفرس  
 مشاركين في الذات والحقيقة لاشتركا كما في مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف  
 في المواقف ( قوله وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة ) هذا التفسير هو المختار  
 عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المتفق هناك به  
 والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالعنى لاشارك له تعالى  
 في الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون منضمنا لرد قديما المتكلمين  
 في زعمهم السابق كما ردهم في المواقف وحينئذ يكون الرد بمعنى المساوي الغير  
 المشارك في الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا في الحقيقة الجنسية او لم يشاركه  
 في الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا في القوة او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان  
 واجبا او ممكنا والمراد بالناو المعادى والخاصم وهو المراد مما ذكره الشريف  
 في تفسير التذحيث هو المثل المناوئ فيكون نفي التذ والمثل متضمنان لنفي تعدد  
 الواجب مطلقا ولرد على قديما المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود  
 الواجب وتعيينه الى آخره ( قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه ) اي ما به  
 يمتاز عن جميع ماعداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية  
 وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت او جنسية لما قالوا ان كان تعيين  
 الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها  
 كانت كلية فان كان لازمالها كانت كلية مخصصة في فرد وان لم يكن  
 لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم  
 من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل كلي اذا كان تعيينه بذاته  
 او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل يكون نوعه مخصصا  
 في فرد بل يتمتع له فرد آخر فان ما ذكره قائم على نقيض الملازمة لاعلى نفسها  
 ثم ان هذا الكلام بظهوره دليل على نفي المشارك في الحقيقة واجبا كان  
 او ممكنا وبباطنه دليل على نفي تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفي التذ  
 ايضا اذ لا وجه لتزك دليله هنا واذا اتى المعادى من الواجب فالتفاوت من الممكن  
 باطر يق الاول اما كونه دليلا على نفي المشارك في الحقيقة فبان يقال لو كان له  
 تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما  
 فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والام يكن وجوده  
 وتعيينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان

ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعيين ضرورة التأييد وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يتأني الوجوب الذاتي انتهى لانه مبني على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعيين والشخص جزءا من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجود والتعيين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ ثبتت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشاركة في الحقيقة لم يكن تعيين واحده منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما الامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب فالعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعيينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المصنف وتساءر المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ما ذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المصنف في بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الانفس الماهية الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية فان كان معللا به لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان معللا بغيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى علة مغايرة لماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا اي امر وجوديا لا يكون الانفس الماهية الواجبة واما الثاني فلانه على تقدير كون الوجوب نفس الماهية لو كان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعيين على الذات على مذاق الشارح ولتركيب الهويتين على مذاق المصنف ثم قال المصنف في المواقف ههنا ما الحكماء فقد قالوا بمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين احدهما لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمامها بالتعيين لامتناع الاثنية بدون الامتياز فيلزم تركيبهما اي تركيب كل منهما من الماهية المشتركة والتعيين المميز وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك

ثم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس المساهية  
 لما تقدم في اباحت الواجب لذاته وانما التردد في صحة كون الوجوب وجوديا  
 لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان  
 الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المتفق لما حقق ان لاشبهه ان هذه  
 المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية انتزاعية  
 وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه  
 المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات  
 عين الذات جزم هنا بان لاشبهه في كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين  
 الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذي اشار اليه  
 الشيخ في التعليقات حيث قال وجوب الوجود لا يتسم بالمثل على كثيرين  
 مختلفين بالعدد والاكلان معا ولا وارتضاه المحقق الطوسي في التجريد حيث قال  
 وجوب الوجود ينفي التمريل وكذا العلامة الفنازاني قرر ذلك البرهان في شرح  
 المقاصد من غير تكبر واقائل ان بقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات  
 ان لا يتصف الماهية الواجبة بمحصنة من الوجوب المطلق زائدة على الذات  
 فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الضوء مضي لان قبيل الشمس  
 مضيئه فبعدم تسليم ان الوجوب وجودي وعين الذات نجح على هؤلاء الاعلام  
 ان هذا منقوض اما جلالا فلاه جاز في الوجود الذي هو عين ذات الواجب  
 فلو صح لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك  
 بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا  
 ان الواجب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعي وعارض  
 ذهني من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فـ  
 لكن حينئذ لا يتم التفریب اذ غاية ما ذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون  
 مشتركا بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا بل جواز ان يكون هناك  
 واجبات بالذات وجود كل منهما وتعيينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار  
 اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كثرنة حيث قال في بعض تصانيفه  
 البراهين التي ذكرها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية  
 واما اذا اختلفا في الماهية فلا بد له من برهان آخر ولم اضفر به الى الان انتهى  
 لا يقال لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركا بينهما سواء  
 كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا في الكتابة عارض زيد وعمرو بواسطة  
 الماهية الانسانية والمرسكة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان

والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك  
ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكهما في شيء من الذات والذاتيات  
كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرهما  
(قوله وقد يستدل عليه) اي على نفي المثل المشارك في الحقيقة وكذا قد التقابلية  
في امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم  
كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امر ان احدهما انه يبنى على كون الشخص  
جزأ من الشخص ليلزم تركيب الهوية وثانيهما انه مبني على زعم ان مراد المصنف  
من المثل النفي هو الممكن المشارك في الحقيقة ليكون متمحضا في رد قدماء المتكلمين  
ولاحاجة الى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا  
المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدماء المتكلمين في زعمهم  
ان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك يمكن له تعالى  
في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية  
زائدة على تلك الحقيقة فحيث لا يتخلوا اما ان يكون كل من الواجب والامكان  
لازم الماهية المشتركة او يكون الواجب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان  
لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين  
واجبا وما كنا معا وهو اجتماع التقيضين والثاني محال مستلزم لتركب هوية الواجب  
من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود  
الواجب وتعيينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب  
بتلك الخصوصية والوجود المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك  
الخصوصية مقتضاها والكل يتنا في الواجب الذاتي لكن الدليل المذكور على  
ما ارتضينا لا يبنى احتمال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك  
الخصوصية فصلا يقتضى الوجود والتعين والوجود بخلاف الاولين لان تركيب  
الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان في كل حال وبهذا البيان  
المدفع الاوهام (قوله لقوله تعالى لا اله الا هو) قال العلامة في شرح المقاصد  
حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها ولا نزاع لاهل  
الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم  
بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى  
عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالهية ووجوب الوجود وواقفه الشر يف  
المحقق في القول بان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات

بمعهم ان ذلك مشاركة  
لجميع الممكنات



لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالدالة السمية فهذه الآية  
 دليل قطعي في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد  
 المسحق للعبادة فأنجم على الشارح امور الاول انه لاوجه لتخصيص هذه  
 الآية بنفي الشرك في الخلق والابحاد الثاني انه لاوجه لتخصيص دليل  
 حصر وجوب الوجود بمامر من دليله المختل مع دليل ينقله عن الغير الثالث  
 بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية المجزأة فعل له تعالى سوى انه  
 لاحاق - سواء الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الآية مبني على مذهب من جوز  
 و ايس بمجاز عنده واذ لم يثبت اليه في دليل التوحيد الاول وقد عرفت ما فيه  
 ( قوله وتعالى اوكل فيهما آلهة الا الله لفسدنا ) الفناء المذكور في هذه  
 الآية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقا الانواع  
 وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما في الاصل كما قالوا ثم ان كل  
 من مخاطب بهما يعرف ان منشا الفساد هو تعدد الاله فهي بمبارتها حتى آهة  
 متعددة غير الواجب تعالى وبدلالتها نفي تعدد الاله ( قوله والاول قد مر الاشارة )  
 اى الاشارة في ضمن دليل نفي المثل المشارك في الحقيقة كما عرفت تفصيله وما فيه  
 من الخلل وما قبل مبنى الاستدلال على نفي تعدد الواجب على ان يكون للواجب  
 ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوى في القوة فلا بد انه  
 لا ينفى وجوده واجبين تميز كل منهما عين ذاته او لازم ذاته ففسد من وجوه  
 اما اول فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية بنا في صريح الكلام الشارح فيما مر  
 اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تعيينه ووجوده زائدا على تلك  
 الماهية قطعا وان كان لازما لها واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية  
 كلية مفسد للتوحيد الاول واما ثالثا فلان قيد المساوى في القوة مما لا يدخل  
 ههنا بل في برهان آتية نفع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة  
 على ان ذلك القيد مبني على العقلية عماد عليه كلام الشارح مما اشار اليه  
 المولى الخبلى من ان البرهان المشار اليه في الآية الثانية انما يبنى تعدد الواجب  
 القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجب القادر ان  
 يتخالفين في القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لا قادرين على الكمال بحيث  
 يتساوىان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل مطلقا ايس من شانه الخلق  
 او موجبا اما على تقدير كون احدهما مطلقا او ناقص القدرة فظاهر لعدم امكان  
 التمعن واشترك الضعيف مع القوى في التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

لا تتوقف على الوحدانية

دليل قطعي

قوله الا ان يقال الخ  
 واوجمل هذه الآية  
 مؤيد لما ثبت بالدلائل  
 العقلية لم يتوجه عليه  
 شئ كما سبق نظير مستغنى

اولوا الامر من راسهم

وتعددهم - الرحمن

ان تعددهم حصر الاحكام

اي من الدليل العطل  
المشتم

فلا نه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب  
 كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط  
 معدة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار  
 الواجب المختار فلا يمكن التمايز بينهما كما قيل واذ لم يدل الدليل المشار اليه  
 على نفي تعدد مطلق الواجب فلا يثبت لثبته من دليل آخر هو ما مر هذا مراده  
 ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه  
 يقتضى خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كل متواطئ  
 لا تصور في افراجه تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلى مراتب  
 الكمالات الممكنة فكلها ثبت وجوب الوجود لذات بلزومه الانصاف بجمع تلك  
 الكمالات التي هي خواص الالهية وكلما نفي واحده منها يلزمه ان لا يكون واجب  
 الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى  
 التعطيل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكلما  
 نحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة  
 فيلزم امكان التمايز المستلزم للفساد فالدليل المشار اليه في الاية نفي تعدد مطلق  
 الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح العقائد لا كما حسبه الشارح  
 كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد  
 به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل (قوله  
 وقد يستدل عليه) اي على نفي تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد  
 الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم  
 محال ضرورة اذ لو كان له علة مؤثرة فهي اما نفس المجموع وهو محال  
 لامتناع تأثير الشيء في نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون  
 الواجب الاخر معلولا للواجب العلة لان علية لذلك المجموع اما باعتبار  
 تأثيره في كل جزء منهما او في احدهما او في انضمام احدهما الى الاخر او في  
 الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونيهما  
 من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتباري  
 معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو  
 معروض تلك الهيئة فلا يكون شي علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره  
 في كل جزء او في احدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه  
 علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما  
 ثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض

قوله بخلاف الموجب  
 لصفاته فانه لا يؤدي  
 الى التعطيل في  
 المصنوعات فزال  
 الاشكال بين ايجاب  
 الصفات و ايجاب  
 المصنوعات كما استشكل  
 به الشريف المحقق  
 والمولى الخيالي سيد

للهية لا يكون علته الا باعتبار تأثيره في الواجب الاخر فليزم كون احد الواجبين  
 معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين او غيرهما  
 وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين واحدهما معلولا لتاثيره والحاصل  
 او وجد لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشيء علة لنفسه  
 او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لانهم ان هناك موجودا آخر  
 سوي كل من الواجبين فقد سبق التنبية على بطلانه كيف وهناك موجود معروض  
 الهية الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد هو كل منهما  
 وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج  
 الاثنين الى الواحد ولا يحتاج شيء من الواجبين الى شيء واما ما قيل التزديد  
 الذي ذكره غير حاصرا ذلك شق رابع مختاره وهو جواز ان يكون المجموع  
 بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى واثار اليه الشارح  
 في رسالة اثبات الواجب مدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلامه مستقلا  
 فان كان كل من الواجبين فاعلامه مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل  
 وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلامه مستقلا فذلك عليه الشيء  
 نفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فليزم معلولية احد الواجبين لاحتياج  
 وتحتيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة آحاد يحصل بمجرد ايجاد  
 العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة  
 فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر محتاج الى جعل  
 آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي اثبتته الشارح فيما سبق بداهة  
 ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجري التطبيق  
 والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود  
 ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح  
 هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه  
 بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بدهييا ولا محتاجا اليه فكيف يحكم بداهته  
 وما الحاجة الى اثباته فالنور في المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر  
 في جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات او في بعض اجزائه كتأثيره تعالى  
 في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن  
 مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يتدفع ان يقال  
 يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ما جوزه

في البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل  
 بإيجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان  
 كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والايلازم الرجوع  
 من غير مرجح لان كلام الواجبين موجب فيه لا يختار ولا يجدى القول بتغاير  
 المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلا بد من تغاير المعلولين  
 بالذات ايضا بقي ههنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال كل اثنين  
 فالواحد منهما متقدم طبعاً عليه اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاخرين  
 ولا يتصور وجود الاثنين الا بالواحد موجود فيه وهذه مقدمة كلية اذا اضيف  
 اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله شيء اية قبلية كانت اتج منهما انه  
 لا يتصور موجودان متصفان بوجود الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين  
 واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على  
 قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجد واجبان فاما  
 ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكننا ضرورة  
 احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون فيلزم ان يوجد  
 الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام  
 واما وجه التمريض بقوله وقد يستدل الى آخره فاعلمه لما اشرنا من الاولى  
 وللإشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب  
 لكان مجموعهما ممكننا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه  
 او لغيره ( قوله والثاني قد اشير اليه في الاية الى آخره ) وانما قال اشير  
 لما اشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الاية بالنسبة الى  
 العامة وهو الاقناعي والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولي  
 الاياب وهو البرهاني المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لان  
 الاول تقلي والثاني عقلي كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالاية على نفي  
 تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق  
 القياس الاستثنائي غاية ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل  
 التقلي هنا ليس الا الاية الاولى اعني قوله تعالى ( لاله الا هو ) وقيل انما قال  
 اشير لان الالهوية غير صريحة في الحاقية فانها محتمل الواجبية  
 والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطاق التعدد لان نفيه  
 لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثاني فلما قد منا

قوله يشتركون  
 بمجموعهما الى آخره  
 فيرد لما قبل ما ذكره  
 الشارح هو بعينه ما  
 ذكره الشيخ فافهم

قوله ليس لاجل كونها  
 الى آخره والا كان  
 دليلا قطعيا لان  
 ذلاتها على انتفاء  
 الالهة بحسب دلالة  
 الالفاظ قطعية بناء  
 على ان كلمة لودالة  
 قطعاً على انتفاء  
 طرفي الشرطية متحد



من دلالة الآية على ان تعدد مضاق الاله واما الاول فلان الاله صريح  
 في وجوب الوجود والقدم الذاتي مع الخواص ومن جملتها الحاقية والمبودية  
 ور بما يتلقى الظرف به باعتبار تضمنه احدهما كما قالوا في قوله تعالى (وهو الله  
 في السموات والارض) ان تعالى اظرف لتضمنه معنى المبود وترب الفساد  
 فربنة على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الحاق المؤثر (قوله وقد قيل  
 انها دليل اقناعي الى آخره) معارضه لقوله والثاني قد اشير اليه الى آخره  
 او نقض للدليل المشار اليه بان يقال المطاب هنا برهاني والمشار اليه في الآية  
 اقناعي لا يقيد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطاب وذلك  
 لما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد حيث قال واعلم ان قوله تعالى (لو كان  
 فيهما آلهة الا الله لفسدتا) حجة قناعية والملازمة عناية على ماهو اللابيق  
 بالخطايات فان العادة جارية بوجود التمايع والتعاليب عند تعدد الحاكم على  
 ما اشير اليه بقوله تعالى (ولعل بعضهم على بعض) الآية والافان اريد بالفساد  
 بالقول اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد بمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز  
 الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل  
 النص ص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقبل  
 الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان  
 لا يمكن بينهما تمايع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فله يوجد مصنوع لاناقول  
 امكان التمايع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه  
 يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان  
 انتهى وحاصل مراده ان امكان التمايع لا يستلزم وقوعه بالفعل وان اريد انه كلما يمكن  
 التمايع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك مم لجواز ان يتفعا على الابد بالاشتراك  
 في كل مصنوع او بالتوزيع ان يوجد احدهما بعض الكائنات والآخر البعض الاخر  
 اما في كل وقت او بالتوبة في مدة قصيرة او متطاوأة وان يتفعا على ايجاد احدهما  
 دون الاخر ابداع القدرة وامكان التمايع بينهما وان اريد انه يلزم حينئذ ان لا يوجد  
 مصنوع بالامكان فليس لكن بطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم ان امكان التمايع  
 يستلزم التمايع بالفعل فلا نسلم انه كلما نعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان  
 واما يلزم ذلك لو كان التمايع بالفعل مستلزما لبعضهما وعدم كونهما صانعين بالفعل  
 وهو ممنوع لجواز ايجاد احدهما دون الاخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع  
 بايجاد فراده وقبل العلاوة هو الثاني وما بعد هاهو الاول وتلخيص مراده ان الآية

التصريح بانه على  
 دلالة الآية

انما هو ان  
 لا يمكن

انما هو ان  
 لا يمكن

قوله بطريق ارادة كل منهما الى آخره فان في تلك الارادة تماثرا ايضا وانما قال ذلك ليصح تفرع تقرير الآية على برهان التماثع وفيه نظر لانه قرر اولا الدليل الذي اشار اليه في تقرير الآية وجعل دليلا رابعا و برهان التماثع دليلا خامسا فيجوز ان يكون تقرير الآية متفرعا على الدليل الرابع وان يكون الآية مع ذلك مشبهة الى برهان التماثع كما كانت مشبهة اليه على تقدير كونها حجة اقتناعية فالوجه ان تعرض المولى الخيالي بالتماثع المذكور ليس ليصحح التفرع بل للاشارة الى ان ذلك التفرع يصح باعتبار كل من الدليين

لا يكون برهانا سواء حل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر برهان التماثع قال وهذا البرهان يسمى برهان التماثع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان لولا كان فيهما الهة الاية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكو منهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخير ان فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتمييز صنع كل منهما عن الآخر بحكمه اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الاتيمام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام الذي فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك قدح بان يقال تعدد الاله لا يستلزم التماثع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر بل امكان ذلك التماثع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التماثع بل يتفقان على ايجادهما بالاشتراك او بقوض احدهما الى الاخر كما اشار اليه المولى الخيالي ثم اورده عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقتناعية لكن انظروا في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع والتوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التماثع بينهما المستلزم للحتم لان امكان التماثع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التماثع المستلزم للحتم انتهى فاقبل على الاول يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فيطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين

قوله بطريق ارادة كل منهما الى آخره فان في تلك الارادة تماثرا ايضا وانما قال ذلك ليصح تفرع تقرير الآية على برهان التماثع وفيه نظر لانه قرر اولا الدليل الذي اشار اليه في تقرير الآية وجعل دليلا رابعا و برهان التماثع دليلا خامسا فيجوز ان يكون تقرير الآية متفرعا على الدليل الرابع وان يكون الآية مع ذلك مشبهة الى برهان التماثع كما كانت مشبهة اليه على تقدير كونها حجة اقتناعية فالوجه ان تعرض المولى الخيالي بالتماثع المذكور ليس ليصحح التفرع بل للاشارة الى ان ذلك التفرع يصح باعتبار كل من الدليين

سنة

وهو على ان الصانع لا

لا يمكن ان يكون

مؤثر بن فيهما وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك الغفل وانما توجه ذلك اذا عم الآله من الصانع المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم رد عليه ابحاث الاول بتوجه عليه ما ذكره بعد العلاوة ايضا من ان امكان التامع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يقع ابدأ فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان بني على تسليم العلامة اولالم يكن محققا الثاني لو سلم ان التامع واقع فابقع في بعض المصنوعات لاني كلها فعبئذ لانسلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التامع يلزم ان لا يوجد هذا العالم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر في السماء من غير تمامع والآخر مؤثر في الارض من غير تمامع فتمامع في تلك العاشرة والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا لتلك العاشرة والمؤثر في الارض صانعا للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعا ان مؤثر ان بالفعل فيهما الثالث لو سلم ان امكان التامع في كل مصنوع يستلزمه التامع بالفعل فاية ما يستلزمه التامع هو المحالين لما اجتمع الضدين المرادين او اجتماع التقيضين اعني عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم هو الاول دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولي باللزوم ولو سلم فليس عدم كون احدهما او كليهما صانعا لازما واحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع التقيضين فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قبل مراده او يوجد صانعا ان مؤثر ان فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التامع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التامع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التامة بوجوب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتهاء عتبه التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو استحالة التامع لامكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزام امكان التامع عدم كون احدهما صانعا فانما لا يكون الملازمة قطعية اذا عم الآله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا خص به على انه بمجرد استثناء تقيض التالي اعني قوله لكن امكان التامع محال ثبت اصل المطلوب اعني نفي تعدد الآله القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة فجعله بعد الاثبات دليلا لملازمة دلبه فاستلزم للمصدر على المطلوب الرابع ان امكان التامع ان لم يستلزم التامع بالفعل في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره

قوله مستلزم للمصدره  
الله ان يقال اللازم  
من الاستثناء المذكور  
بطلان تعدد مطلق  
الاله والمطلوب نفي  
تعدد الاله المؤثر فيهما  
فلا بأس في جعل الاول  
دليلا لملازمة دليل  
الثاني فأنزل

بطلان

المطلوب

المؤثر

من التحقيق وان استلزم فتم ما ذكره العلامة في التقرير الاول ايضا بان يقال  
لو وجد الهان فادران على الكمال لا يمكن التمتع بينهما في كل صنوع وكذا يمكن لزوم  
التمتع بالفعل بطريق ارادة اليجاد بالاستقلال وكذا لزم التمتع لم يوجد مصنوع  
اصلا فانه لو وجد على تقدير التمتع المذكور اللازم للتعدد فاما مجموع القدرتين  
فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير  
مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة  
وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد  
الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والا لا يمكن بينهما تمتاع  
بارادة كل منهما بالاستقلال في اليجاد لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان  
التمتع محال كما قررنا الخامس ان التوحيد في حصر مطلق الخالق لا مخالفة  
السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفى تعدد مطلق الاله وما  
ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما محتمل لان المراد تمكن الآلهة التي اتخذوها  
من الارض كما دل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ( ام اتخذوا آلهة من  
الارض هم يشركون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ) ولا يلزم منه تمكنه تعالى  
فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله تعالى الا الله استثناء متصل **واو** جيب ذلك  
اشار اليه البيضاوي حيث قال وصف بالالما عذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما  
بعدها ودلالته على ملازمة انفساد كون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمة  
لكونها مطلقا او معه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثاني لقطعية الملازمة  
صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام ( قوله و يمكن ان يقال ان التعدد يستلزم  
الى آخره ) يعني انه كما يستلزم عادة خروجيهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم  
عقلا استلزاما قطعيا امكان التمتع والتخالف وان اتفاقا وتلك الآية باعتبار كل  
استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل  
الاقناعي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى  
عندهم ببرهان التمتع فهذا الجواب جواب بحرير المراد بان ليس المراد من  
الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعي المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان  
المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولى الالباب فاندفع بعض الابهام  
وذلك البرهان على رفق كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان بالحقبة  
بشرائط الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تمتاع بان  
يربدا احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ابيض او في هذا المكان

قوله جواب اي عن  
المعارضة او التنص



والآخر كونه فيه اسود اوفى مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال  
على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التمتع المذكور محال لان نفس التمتع محال  
وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان  
نفس التمتع محال اذ او فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر  
فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون الها قادرا على الكمال  
وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع التقيضين او يحصل مراد كل  
منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود اوفى مكانين  
مختلفين مما اول يحصل مراد شئ منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض  
ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمتع فيهما  
وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تعدد مطلق الاله القادر على الكمال  
لان من شأن لزوم امكان التمتع قدرتها على الكمال سواء كانا خاتمين مؤثرين  
بالفعل اولم يكونا والشارح لما قصد جملة دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل  
لم يكتف بلزوم العجز المتنافي لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله  
فلا يكون خافا وقد فرض كونه خافا هف وامله التفت الى ما قيل غاية لزوم  
العجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير ببق اليجاد عليه  
والتنافي للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لاق اليجاد فلا يقوم هذا  
البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا  
اقيم على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم  
لاجتماع التقيضين في الشق الاول والثالث في كونها خاتمين وغير خاتمين واجب  
عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود اوفى اليجاد اوفى شئ  
آخر مناف للوجوب الذاتي بالاجتماع القطعي وما قيل انما يتم الجواب على مذهب  
من يقول بحجية الاجماع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين  
على حكم فرعي لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمي وهو المختلف في حججته  
بل المراد اجماع جمع العقلاء على ان واجب الوجود منزله عن جميع سمات النقص  
وقد مر منه الاشارة والاشبهة في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم بغير علماء  
قطعا الا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي  
بحيث لا تنفق عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه معدن كل كمال  
ممكن بحيث لم يبق في القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الضدين في دليلهم الى  
التقيضين لان استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع التقيضين

سؤالنا عن حقائق

ولان ارتفاع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين  
واقول لما اخرج البرهان عن مجراه الطبيعي اخل به من وجوه اما اولاً فلان  
التعرض بقيد الخلق مما لا دخل له في لزوم امكان التمتع لما اشرنا من ان منشأ  
اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان كما ينبغي  
تعدد الاله الخالق ينفي تعدد مطلق الواجب والا فلا ينفي تعدد الخالق ايضا  
لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة لم يتماثعا لعدم امكان التمتع  
بين القوى والضعيف واما ثانياً فلانهما اذا تماثعا في وجود ممكن وعدمه ولم  
يحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون خالقا بارادة اخرى  
متعلقة بممكن آخر لان الخالق لا يكون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولا يلزم  
من العجز في احدي الارادتين العجز في الارادة الاخرى اذ بعد ما لم يكن نفس  
العجز فسادا نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تماثعا في وجود  
ما اوجده كل منهما فلم يحصل في كل من التماثعين مراد من اراد العدم وحصل  
مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التماثع الممكن هو ان يريد  
احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر تقبضه اعني عدم وجود شيء من الممكنات  
ابداً فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح  
له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في الجملة وان حصل مراد من اراد العدم  
فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح له مع هذه الارادة ارادة  
وجود شيء لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود  
على ان نقول اما ان نصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون  
خالقا باعتبار الارادة الثانية اولا تصح فلانسلم انه لو وجد صانعان في  
الجملة يلزم امكان ذلك التماثع ولا يختص الابان بحمل التماثع على هذا والخالق  
في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت  
او عدمات كعدم الايمان من الكافر وبوئه ماسياً في من المصنف من ان  
الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم  
يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه واما ثالثاً فلانا لا نسلم  
انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزاً وانما يلزم ذلك  
لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك بمنوع كيف وقد ذهب  
كثير من الحكماء الى ان العدم اولي بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد  
من اراد الوجود لرحمان جانب العدم لالتصور في القدرة حتى لو تعلقت الارادتان

انقول

( بالعكس )

بالعكس انعكس الامر في حصول المراد وان بنى على بطلان الاولوية  
الذاتية الممكن باحد الجانبين فنتجه عليه ان ادلة بطلانها منظور فيها كما سبق  
اليه الاشارة والتغليص البرهن عن هذه الورطة جعلوا التامع الممكن بين الضدين  
الوجوديين لا بين التفضين وان غفل عنه الشارح ( قوله فان منع استلزامه امكان  
التخالف الى اخره ) بان يقال لانتم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التامع  
بلوازم ان يجب اتفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ما غلب فيه الخير  
واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطله  
اما الاولان فلا نعمهما يستلزمان عدم اقتدار شئ منهما على بعض الممكنات  
وهو الذي تساوى فيه الخير والشر والخير فيه مغلوب ولا خير فيه وايضا نفرض  
التامع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما امينيان على كون ارادة الواجب  
تابعة للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الشكل اشار شارح المقاصد  
وان زعم المانع جواز امتناع ما عدا ما منحصر فيه الخير او غلب فنقول لزوم الشر  
لاحد جانبي الفعل عقلا متخالف للذهب فان ترتب الخير والشر للاعباد بايجاد  
الواجب عاذه والفساد على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والترك  
من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع تابعة للجانب الذي  
يختاره واما الثالث فلاه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين بحج الآخر عما هو  
ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الاخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان ارادته ممكن  
ذاتي فسلم لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون متمعا بالغير وهو ارادة احدهما  
الطرف الاول وليس عدم تعلق القدرة بالمتنع بالغير بحج او الالكل الاله الواحد  
ايضا عاجزا اذ لا يتقيا قادرا على ايجاد ما يوجد لامتناع تحصيل الحاصل وكذا  
لا يتعلق قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته من الصفات ولا باعدامها وان اراد انه  
ممكن وقوعي لامتناع فيه لا بالذات ولا بالغير فيمنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما  
ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الاخر لانقول  
نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم تعلق احد منهما على تعلق الاخرى  
فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم التجز  
عن هذا الممكن الصرف فلا يكون لها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق  
القدرة بعد ما كان متمعا بالغير باقتضاء علته التسامية او باقتضاء ذات الواجب  
فان الصادر عن الذات بالاجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار  
و بهذا الجواب دفعوا التفض المتوجه على برهان التامع بحج يانه في عدم الوهية

٣ يعني ما ان يكون التامع  
فيه امر متصفا  
٤ يعني لو سلم ان ارادة  
الله تعالى لا تتعلق بالشرور  
بالسنة الى الاله الواحد  
وهذا الاشياء المتصفا الى الاله  
طرا غير

الواحد بان يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من الصفات  
فاما ان يحصل كل من مقتضى انذات والارادة وانه محال اولا يحصل شيئا منهما  
وهو ارتفاع التقيضين اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول  
عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود  
علته التامة او بايجاد الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق  
الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل  
وقت يكون تقدم تعلق احدي الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا  
من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض المعية وهو  
المراد مما ذكره الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة العين حيث قال  
لاخفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يتخلو اما ان يكون  
للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع  
عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم  
امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين اما اجتماع المتنافيين  
او العجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه ينتهي ما ذكره  
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد  
اذا اوجد المتدور فانه لا يبقى قادر عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم  
ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ايس عجزا بل كالا  
للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز  
بتعجز الغير اياه انتهى يعني عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظرف قبل يلزم  
على هذا ان يكون الواجب قادر على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز  
وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهه  
( قوله فالجواب انه لا يتخلو الى آخره ) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار  
اليه المنوع الى الدليل المصرح به في الآية لكن بحمل الفساد على عدم التكون  
بان يقال او وجد الهان قادر ان على الكمال صانعا للعالم بالفعل لم يوجد  
مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شي على تقدير التعدد فاملة التامة لوجوده  
اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم تواردهما على المستقلتين على معلول واحد  
شخصي وهو محال كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الاخر  
خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق واليجاد  
كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الاخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع



للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احدهما  
 او مجموعتهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز  
 الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لوجاز  
 اتفاق الصائغين على إيجاد موجود لزم احد المفاصل لان العلة التامة لوجود  
 ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احدهما او مجموعتهما والكل محال  
 كما قيل وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة  
 الاتفاق وهي لا تستلزم المنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون  
 التخالف محالا ايضا فاسد لانه اذا التحال كل من الاتفاق والتخالف يمكن شيئا منهما  
 قادرا على شيء من جانبي الفعل والترك كالجنادات التي ليس من شأنها الاتفاق  
 ولا الاختلاف في فعل اختياري اعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في القائل  
 المختار قطعي الفساد نعم يتوجه على الشارح على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب  
 انما يبنى جواز اتفاقهما واشتركا في إيجاد مخلوق واحد لا في إيجاد مطابق  
 المخوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة الزاعمون بمخلاق العباد فاعالهم  
 وخلق الواجب تعالى ماعدا هو كما زعمه النورية والنجوس بان خالق الخير النور  
 او يزدان وخالق الشر الظلمة او اهر من اذ لقائل ان يختار الشق الثالث ويقال  
 على تقدير اتفاقهما على إيجاد المصنوعات بالاشترك التوزيعي يكون قدرة كل  
 منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما وجد ولا يكون وجوده بكل من القدرتين  
 ولا بمجموعتهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجد ولا يكون واحدا منهما خاتما  
 لما ارجده الاخر فان اراد ان عدم كون الاخر خالقا خلافا المفروض لانه فرض  
 خاتما لكل موجود فذلك خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خاتما  
 لبعض المخوقات وان اراد ان عدم كون الاخر خالقا لشيء من المخوقات خلافاً  
 المفروض فليس كذلك بل يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه خاتما فيما اتحدتاه  
 الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالقا ولو لبعض المخوقات نقص  
 لا يلبق بشأن الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فاصواب ههنا ايضا  
 ما فعله القوم وهو ان يبين اولاً لزوم امكان التمتع بالتعدد بابطال وجوب الاتفاق  
 المذكور باسناد المنع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق  
 الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا بالفعل او بالابهرتين اللذين ذكر وهما  
 قال المصنف في الموافقات واما المتكلمون فقسوا او امتنع وجود الهين جامعين  
 لشرا ثم الاول هذين الوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكل

نسبة المقدورات اليهما سواء اذا لمقتضى للقدرة ذاتهما وصحح المقدور به  
هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدر المعين اما بهما وانه  
محال لما ينسأ من امتناع مقدرين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا  
مرجح قال الشريفة فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد  
المحالين اما وقوع مقدرين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان  
التمانع الذي مرتقبره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدرين بهما وقوعه بكل  
من القدرتين وهو المتع المقدرين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما  
لان التمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدر والآخر  
عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان التمانع كما سبق تقريره وثانيهما  
ارادة كل منهما ايجاد الاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر فيه وهو التمانع  
الذي اعتبروه في امتناع مقدرين قادرين وهذا البرهان مبني عليه ووقوعه  
بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه بوجوب معجزهما لتخلف  
مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير  
كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكرهما وحاصل  
هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن بينهما تمناع بالمعنى  
الثاني ايضا واللازم باطل اذ لو تمنعا و اراد كل منهما ايجاد الاستقلال يلزم  
اذا ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحدهما والكل باطل  
فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزوم امكان احد هذين المحالين  
اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار  
اشار العلامة الفتازاني والشريفة المحقق الى ان الملازمة في الاية يمكن ان تكون  
قطعية بناء على هذا البرهان مع حل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية  
بناء على برهان التمانع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحتمق  
هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يا بابه  
قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخره ويا بابه تقييد الاله بالخالق مع  
انك ستعرف اختلال ما يذكره في تمام البرهان (قوله لا يقال انما يلزم المعجز اذا  
انتفى القدرة آه) يعني لا نسلم انه على الثاني اى على تقدير عدم كفاية شيء  
من القدرتين مع الارادة يلزم معجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة  
لكون تلك الارادة ارادة الابدان بالاشتراك لا ارادة الابدان بالاستقلال ليلزم  
المعجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل

بوجود العالم فيما لا يزال فلا تؤثر القدرة الا في وجوده الا لا يزال فكذلك اذا تعاقبت  
 بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك في تصور في تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة  
 ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتفويض التابع لارادة الاشتراك وهو لا يتناقض  
 الاقتدار على اليجاد بالاستقلال بل يلزم عجزها ولم يورد المنع على لزوم المحذور  
 في الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما  
 ايجابيا لا يتصور الابان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية  
 نعم لو اسند الكفاية في الشق الاول الى مجرد القدرة لا يمكن اراد المنع هنا على الملازمة  
 الاولى او على كل من الملازمين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التسامين على  
 معاول واحد ان اراد كل منهما اليجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يرد كل منهما  
 اليجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو اتفق القدرة على اليجاد بالاستقلال  
 الى آخره لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسنادها الى مجموع  
 القدرة و الارادة و اما تعرضه في الجواب للملازمة الاولى فهو وللتبني على ان الملازمة  
 الثانية كالاولى في البدهة و عدم قبول المنع لالاجل انه اورد في السؤال المنع  
 على كل من الملازمين فلا اضطر اب في كلامه كما توهموا (قوله لانا نقول تعاقب  
 ارادة كل الى آخره) ترك القدرة ههنا لانها تامة للارادة في التأثير و اراد  
 بالارادة ارادة اليجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة المنوعة بتحرير المراد  
 بان يقال المراد بالارادة في جميع الشقوق الثلاثة ارادة اليجاد بالاستقلال فعلى  
 هذا ان كان ارادة كل منهما كافي في وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل  
 من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التسامين و ان لم يكن شي من  
 الارادتين كافي فيه بل الكافي بمجموعهما يلزم عجزهما التخلف مراد كل  
 منهما عن ارادته و هاتان الملازمتان ينتان لا تقبلان المنع و لما توجه عليه  
 ان يقال على هذا التحرير بتدفع المنع عن تلك الملازمة لكون يتوجه على  
 الدليل ان التردد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذ بقي هناك احتمال رابع  
 جوزه المانع وهو احتمال ارادتهما اليجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق  
 ارادتهما اجاب عنه بقوله و ما اوردتم في سند المنع الخ فكأنه قال و اما احتمال  
 ارادتهما اليجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حمل الخشية  
 من الحاملين لا يمكن الزيادة والنقصان في تأثير قدرتيهما ولما لم تصور الزيادة  
 والنقصان في تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالجسمات و الجسمات  
 القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب باليجاد بالاشتراك و الا لزم  
 تخلف المراد عن الارادة فما ذكرتم في سند المنع اي في تنويره اذ اسند

بمعنى ما يذكر لتفويده المنع شامل للتدوير لا يفيد تجوز العقل ذلك الاشتراك  
 في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق ايبين وحاصل كلامه لوجاز منهما  
 ارادة الابداع بالاشتراك لزم الزيادة والتقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم  
 ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر  
 لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم  
 ان يكون مقدور للواجب وما ذهب الاستاد الى ان افعال العباد واقعة بمجموع  
 القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع  
 فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب الجليل فا ذكره من الوجه التين  
 ضيف جدا ( قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الى آخره )  
 الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولايل  
 في الحركة العرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في  
 الجالس واشاره به الى ان حركة الخشبية من موضع الى آخر عرضية  
 بسبب الحركة الارادية للحاملين التسابعة لميلهما ولكل منهما ميل في القوة  
 لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحمل لكثما قسما ذلك لميل بينهما الى قسمين  
 فاخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والاخر القسم الاخر  
 فكان تنقص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرجه الاخر من القوة الى  
 الفعل والزيادة والتقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعان لتسديد الاعصاب  
 واضعا فها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها  
 يستقل في الحمل قدر ما تتمها ما صدر عن الاخر ( قوله وليس واحد منهما  
 بهذا القدر من الميل فاعلام مستقلا الى آخره ) لعله اراد ان نفس مجردها  
 اللازم للشق الثاني ليس بمحدور بل المحذور ما يستلزمه ذلك المحذور  
 من عدم كونها خالقيين مستقلين وهو خلاف المفروض الذي هو كونها  
 خالقيين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخالق بالاستقلال  
 لا تعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال  
 ارادتهما الابداع بالاشتراك الاجتماعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال  
 تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي ايضا الا ان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك  
 التوزيعي لم يبطل بهذا الجواب ايضا فالوجه ما فعله انقوم كما عرفت فاقن  
 هذا المقام والحمد على المفضل المتسام ( قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة  
 والارادة ) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتر بدي  
 الى صفة التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى



على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون العطف قبل الربط ولا يلزم  
من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على  
جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة في تأثير القدرة  
المؤثرة في المنذور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الابداد والمراد  
ههنا تأثير العلة التامة التي هي مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الابداب  
وان تقول الواو بمعنى مع اي القدرة لمقر ونفلا ارادة فلا يلزم اسناد التأثير الى الارادة  
فقط (قوله وكلهم دعوا المكلفين اولاه) اي قبل سائر التكليف او قبل التكليف  
باتو حيد بن الاولين وهذا نظير ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف اولا  
بالاقرار والانقياد لا بالايان والكل ليس اشئ بل التكليف اولا بالايان واوتقليدا  
او اشكاف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواء فالله في كلني الشهادة المكاف  
بأقر ايمان معنى واجب الوجود السميع لشرائط الالهية لا بمعنى المعبود بالمق  
فقط (قوله قال آله لي اعبدون ما تحتون الآية) الهزيمة لانكار الواقع لانكار  
الوقوف اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لاقئة ثم ان ما سبق منه من الاقتباس  
من قوله تعالى ولا يشرك بعبادته ربه احدا دال على ما هو المطلوب من عدم  
صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك  
الاصنام التي تحتوا وعلموها بئد بهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد  
الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم  
صحة الاشرع لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا ليعبدوه لجل نفع او دفع  
ضرر ولا شئ يصلح لذلك سوى الله تعالى لار ما سواه مخلوق له تعالى فان كان  
عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهي مخلوق له تعالى وان كانت  
لاجل الصورة الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المخصوصة الحاصلة  
لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان  
كلمة رافي قوله تعالى وما تعملون سواء حلت على المصدر يذ كما هو الظاهر والمعنى  
والله خلقكم وعملكم او على الوصول والمعنى والله خلقكم وللشيء الذين يعملونه  
فلا يقدرة على ان افعال العباد مخلوقه تعالى اذ الفعل بمعنى التأثير امر اعتباري  
ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخرق هو المراد الموجود الحاصل بذلك  
التأثير وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفعل او المنفعل وذوات  
الاخشاب ليست ما يعملونه بل ما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب  
من نحتهم و اذا كانت الهيئة الحاصلة للمفعل لمخلوقه تعالى كانت

الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا فاعل بالفصل  
 بينهما (قال المصنف ولا يظهر له) اي لا معين فيما يحتاج اليه في اصل الفعل هذا  
 ان حل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له في الخلق والابجاد كما حمله الشارح  
 وان حل على معنى لا شريك في الاوهية كما قلنا فالمراد ههنا لا معين بان يكون شريكا  
 في الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا  
 في الابداد وتعلق الارادة لم يتصور ان يكون له معين لافي الابداد ولا في تعلق الارادة  
 وايضا ذلك العين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن  
 لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما قبل الاعانة انما تكون  
 للعاجز ففيه نظر فقد العجز في الاعانة في محل الخشبة فليس أمل (قوله لا بطر يق  
 حلول الشيء في المكان الى آخره) حل الحلول في كلام المصنف على المعنى  
 القوي الاعم من حلوله في المكان ومن الحلول الموجع للحال الى المحل كحلول  
 الصفة مع ان قوله فيما سبأى ولا في جهة وحيز معن عنه بناء على ان الحيز  
 لكونه شاملا لحيز الجوهر الفردة ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم  
 يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد  
 التصاري كما يفهم من الموافق وعلى تقدير حل الحلول على الاصطلاحى  
 الموجع لا يتم ردهم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات في بدن المسيح او في  
 نفسه بطر يق الحلول في المكان وان دل كلام المصنف في الموافق على ان  
 مراد التصارى هو الحلول الاصطلاحى فان حلول القديم في الحادث محل  
 نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطر يق الحلول  
 في المكان كما سنقله مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل  
 بل بحسب التحقق فكل منهما معنى مغاير لمعنى الاخر ولا بأس بسلب  
 المفهومات المتقابلة المستلزمة بعضها لبعض في مقام التنزيه الكامل والحلول  
 الموجع عند التكلمين منحصر في حلول الصفة في الموصوف اذ لم يثبت عندهم  
 حلول الصورة في الهيولى (قوله لتنزهه عن المكان والحيز) الظاهر انه استعمل  
 الحيز في معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في نفي الاخص ولثابتوهم  
 ان سلب الاخص لشئ الاعم نعم قد يستعمل مراد فاللمكان لكن يا باه ضمير  
 التنبيه في قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فراده من الجسمانيات  
 اعم من العوارض والجوهر الفرد وما تاف منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح  
 الجوهر بين واما تعرض بالعوارض لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان

المعنى الذى نرى  
 الابدان لا يمكن  
 حيز الابدان

الاجمع للمعنى  
 او لا يستعمل  
 الوجود للمعنى  
 وهو الوجود الحاص  
 الجسم  
 الذى هو  
 المختلف نظما  
 الحقايق

يكون حلولا بالذات كما في حلول الاجسام او بالمتع كما في حلول الاعراض وبالجملة  
 لو كان الواجب تعالى حالاً في المكان يلزم ان يكون تعالى جسماً او جسمانياً سواء كان  
 المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم او الوجود الذي يشغله الجسم او عن  
 السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى المتمكن فيه  
 للتلازم بين الممكن والجسمية وذلك محال كما سيأتي ( قول واما الثاني فلاستلزامه  
 الاحتياج الى اخره ) لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول  
 على سبيل التبعية وانه ينفي الوجود الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحلول  
 الصفة تخلصها في ان يكون الحال صفة بل المراد هو المحلول على وجه يحتاج  
 الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة او لا لان المحلول بذلك  
 المعنى مناف للوجود الذاتي باى طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجاً الى  
 ذلك المحل فذلك المحلول حلول في المكان لا غير وما قبل اما المحلول بطريق حلول  
 مجرد في مجرد آخر مقوم لذلك الاخر كما يجوز الامام فلايجرى في نفيه شئ مما ذكر  
 ههنا فدفوع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجاً في وجوده الى المجرد الاخر  
 المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ايسر حاد لا بالمعنى الاصطلاحي ولا حاول في المكان  
 بل هو اتحاد بمعنى انضمام شئ الى شئ وسيطله ثم انه لم يجعل المحلول في المكان  
 منافياً للوجود الذاتي مع ان الحال في المكان يحتاج اليه لانه احتياج في الممكن  
 لاحتياج في الوجود والثاني للوجود هو الثاني لا الاول كما اشار اليه السارح  
 الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج منافله بالاجماع القطعي كما عرفت ولذا قال  
 شارح المقاصد ان الحال في الشئ يقتدر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم  
 في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف  
 كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجود فان قيل قد يكون حلول  
 امتزاج كلاء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد  
 الى حلول الجسم في المكان انتهى وانما قال في الجملة لان الممكن لا يحتاج الى مكان  
 معين بل الى مكان مختلف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين ( قوله  
 والنصاري ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام ) كذا في الشرح الجديد للنجريد  
 والظاهر انه حمل قول المصنف ولايجل في غيره على معنى انه تعالى لايجل ذاتا  
 ولا صفة في غيره بقربة ماسبقه عن المواقف فلا يتوجه عليه ما قيل ان هذا  
 الكلام لا ينطبق الاعلى الاحتمال الاوالم من الاحتمالات الستة المتقولة عن  
 المواقف اي حلول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم

الى السارح

بحلولة في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات  
 الاربعة اعني حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان الاخيران  
 فل مجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد  
 نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول بل اما الحلول  
 او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سياتى لكن يبقى  
 اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول  
 بل قال وضبط مذهبهم انهم امان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول  
 ذاته فيه او حلول صفة وكل ذلك اما بدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشئ من  
 ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق واليجاد اولولكن  
 خصه بالمجرات وسماه ابنا تشريفا وكراما كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية  
 احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويتجه على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى  
 وهو اتحاد الصفة بالبدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ايس كما ينبغي ولذا  
 قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها وهام المخالفين في هذا الاصل  
 ثمانية حلول ذات الواجب او صفة في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد  
 والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا  
 الى اثة تعالى جوهر واحد ثلاثة اقسام هي الوجود والعلم والحياة لمعبر عنها عندهم  
 بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجرهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة  
 وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة  
 وهى اقنوم العلم اتحدت بمجد المسيح وتدرعت بنا سوتينه بطريق الامتراج  
 كالخمر بالماء عند الملكاية و بطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة على  
 بلور عند النسطورية و بطريق الانقلاب دما ولما بحيث صار الاله هو المسيح عند  
 اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر  
 وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل  
 الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفرقه فيجمله الآلام والافات الى غير  
 ذلك من الهذيان انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول  
 في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغاب واكثر من قولهم بالحلول فلو نقل  
 الشارح ما في المواقف هنا لوجد قول المصنف ولاتحد بغيره وجعل رد النصارى  
 بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم يتنجح الى ترك  
 الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك ولم يكن منافيا للنقول



عن الانجبل حيث اقتصر فيه على الحمول ولا يختص الابان بحمل الحمول  
 في كلامه هنا واور فيما نقله عن الموافف على ما يعم الانحداد (قوله كانه باطله) اما  
 حلول الذات فلما عرفت واما حاول الصفة فلانها ان تعصت عن الذات يلزم  
 انتقال الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم  
 من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها  
 فبعد الانفصال بزول تشخصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك  
 الصفة بعينها بل صفة اخرى وائس بذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل  
 وحدوث صفة اخرى في محل آخر وايضا الصفة الذي لا ولا واجب اعمال مقتضى  
 الذات فلا يمكن انفصالها عنه وانما تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة  
 بالتحض فائمة بمعين متباينين وذلك قطعي البطلان فقد بطان الاحتمالات  
 الاربعة الاولى واما الخامس المتبادر في الاتحاد بخواص الاوهية بطريق الاشراق  
 كما هو مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا  
 ولا موجبا للحمول فلانه لا يؤثر في الاجسام كاطير الذي نفع عليه السلام فيه ما نفع  
 الابان لله تعالى عند الملبين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال  
 العباد واما السادس فليس يبطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب  
 وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهي عنه (قوله وما نقل  
 عن الانجبل الى آخره) معارضة بان يقال او لم يكن حالا في عيسى عليه السلام  
 لم يقع في الانجبل ماهو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجبل  
 بمنزلة الجواز ان يكون من الممرقات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله ابي استمارة  
 تشبیهة تشبیهة الحلال به معه بحال الاب مع الابن في كل الاختصاص بقرينة  
 القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث  
 اصطلموا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى الربى واولم فليكن من قبيل  
 التشبهات فاما ان يترك على حاله كانه اليه المتقدمون او يؤول بأويل يدل على  
 صحة الدليل مثل كل الاختصاص كانه اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل  
 على الحمول الحقبي (قوله وذهب غلاة الشيعة الى آخره) يعني ان المصنف  
 قصد بنى الحمول ردهم ايضا كما صرح في الموافف ولبس بمتوجه عليهم اذ  
 ليس في مذهبهم ما يوجب الحمول اذ الظهور غير الحمول فان جبرائيل لم يحمل  
 في بدن دحية الكلبى بل ظهر بصورته فهم على تقدير اثبات الحمول لم يردوا  
 معناه الحقيقي الموجب لكون الحمال جسماء او جماء فلا يرد عليهم ولا على

المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ<sup>١</sup> وللإشارة إليه لم يتعرض  
 برد المتصوفة مع ان المصنف صرح<sup>٢</sup> في المواقف بان المخالف في عدم الحلول  
 والاتحاد ثلث طوائف الاولى النصارى الثانية النصرانية والاسحقية من غلاة  
 الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط  
 ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر  
 بالمغايرة ونحن لانقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد فبحا من ذلك انتهى في  
 كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام  
 بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي لكن  
 لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم كلقائلين بان السالك اذا امن في السلوك  
 وخاض لجة الوصول فر بما يحل الله فيه كالنار في البحر بحيث لا تمانر او يتحده  
 بحيث لا اثنية ولا تقابرو ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحيث يرتفع الامر والنهي  
 ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في  
 كلام غلاة الشيعة حيث لم يخاشوا عن اطلاق الالهة على اسمهم كما في المواقف  
 فراءدهم بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ظهوره في الصورة الجسمانية  
 الظاهرة على كل احد كما لم يرض الله تعالى عنه واولاده لاقى الصورة الجسمانية  
 التي يريها بعض حضار المجاس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها جبرائيل  
 عليه الصلاة والسلام كالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين فتوهم كقول  
 بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الاحلول والاتحاد  
 وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمانية الخارجية كثيفة كانت كصورة اسمهم او لطيفة  
 كالصورة التي ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين  
 من كون الملاك والجن والشياطين اجساما لطيفة والافالجردات كالان تظهر بالصورة  
 الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى  
 ان الصور التي ظهر بها المجرى صور خيالية لا صور خارجية فتظهيرهم بظهور  
 جبرائيل في صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب  
 الفرقين بما رتبته من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات  
 فمع انه غير مرضي عند المصنف والعلامة التفتازاني وغيرهما من المحققين غير  
 صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الالهة على الموجودات ولا يقتصرون الظهور  
 في بعض الاعيان او في بعض الاوقات (قال المصنف ولا يقوم بذاته حادث) ذكر  
 في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم وما لا وجود له لا يقال له حادث

وان تجدد بل يقال له تجديد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجديدها  
في ذاته تعالى الابوالحسين من المعتزلة فانه قال تجدد العالمية بتجدد المعلومات  
الثاني الاضافات ويجوز تجديدها انفاقا من العقلاء الثالث الدلوع فان نسب الى  
ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجديده كسلب الجسمية والجوهرية والرضية  
والاجاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت  
هذا فقد اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدها  
فنعده الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم واثبتة الجوس في كل حادث هو  
صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الاجراد من الارادة وقوله تعالى كن انتهى  
ما لا فلوصل فيما قيل لان ما يقوم بذاته لا بد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن  
الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى  
خاليا في الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب الذاتي الموجب  
لتخرج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل في الازل واوردها على بقوله وهذا لما يتم الخ  
وحاصله انا لانسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة  
كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها اقول  
هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصر واعلى الاراد  
الآتي (قوله واورده على هذا الدليل الى آخره) حاصله اناسنا ان كل صفة حقيقية  
قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم انحلو  
عنها في الازل ولكن لانسلم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا  
لو امكن حصولها في الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات  
متعاقبة يقتضيه ذات ارجب بشروط معدن بان يكون كل سابق منها شرطا  
معدن اللاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة  
حاضرة كالا يمكنها في وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لاعدم  
حصول الكمال المتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلو الذات عنه في الازل  
يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمالات في بعض الاحوال وهو باطل نقص  
في حقه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب  
الانصاف في جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال  
متوقع اذ لا يسلم الخصم فلا بد من ابطاله باداة بطلان مضائق التسلسل كما يطله  
نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار  
لا يمكن وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار في السند الى انه مبنى

على استنادها اليه تعالى بالواجب كما حررنا ( قوله واجب بانه اذا كان كل فرد  
 حادثا الى آخره ) قبل سند المورد لانه لا يخصص في ذلك اي في حدوث كل فرد بل شامل له  
 ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد وغير باق فيثبت  
 لاشك في قدم النوع واما ما قيل ان ما ثبت قدمه يمنع عدمه فليس مسلم كما سبق  
 منه انتهى اقول فعلى هذا لا يتم جوابه الا في ايضا من الابطال بجهان برهان  
 التضايق والتطبيق اذ لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حيث بل واحدة  
 او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند عدم اقول ذلك مدفوع لان الفرد  
 القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي امتنع زواله وان كان مقتضى  
 الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزة الشارح فيما سبق فذلك الممكن  
 لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالواجب والا كان قديما ومستندا  
 اليه بشرط عدمه غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم  
 ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض  
 لا يمكن ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذ كان تعالى مختارا في بقاءه  
 لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر  
 مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار  
 فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض  
 فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن  
 مسلما في قدم الجوهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذي ذكره المورد لوجاز  
 فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالواجب وكل سابق شرطا  
 معدا للاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلا شك في صحة جوابه الا في

( قوله المراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية الى آخره ) جواب سؤال مقدر  
 اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازي حيث قالوا كون الواجب محلا  
 للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه بالاسان اما الاشاعرة  
 فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده ساعما  
 لصورته مبصر الصورة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث  
 المرادية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والبصيرية للاصوات  
 والالوان عند حدوثها وكذا تجدد العالمات بتجدد المعلومات عند ابي  
 الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني  
 بالقبلية والعيبة ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما توجه ذلك لو كان المراد



من الحادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد  
 الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او لم تكن  
 كالحياة فان الحادث حقيقة في الوجود بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق  
 التجدد وهو منشأ السؤال المذكور قال في المواضع الصفات على ثلاثة اقسام  
 حقيقية محضة كالحياة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة  
 واطراف محضة كالعامة والقبلية وكا اصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب  
 في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز  
 التغير في نفسه ويجوز في تعاقده انتهى ثم يحل النزاع بهذا الوجه جملة  
 المصنف في المواضع في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فلانناستدلاله للشارح ان  
 يحمله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الاضافية والسلبية  
 منشأ للنقض الآتي (قوله واما الصفات الاضافية والسلبية الى آخره) اراد  
 بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كاقبالية والمعية  
 او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه  
 اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله في الجملة  
 لان من جملة الاضافات ما لا يجوز تجدها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا  
 من جملة السلوب كسلب النظر والاتحاد والحلول وسائر القايص (قوله وذلك لان  
 التبدل فيها الى آخره) يعني انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير  
 احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف  
 بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان البصر مثلا يوجد بتغير  
 ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكذلك تجد تعلق صفة البصر  
 بتغير ذات المضاف اليه البصر لا بتغير ذات البصر ولا بتحديث ذاته ولا بتجدد  
 صفة البصر كما قد يكون مثله في الخلق والذات الكلام في تعلق السمع وغيره  
 فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية  
 كحركة الشيء المتقلب من اليمين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اي غير متغير  
 الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتيسار انما يتبدل بتغير  
 ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما يتبدلان  
 بتحولك الى الجهة التي خلعتك بالحركة الوضعية في مكائك بل مراده ما ذكرنا  
 من انها تتبدل بتغير كل من الجانبين فيكون في جانب المضاف اليه فيما يتبع ذلك  
 التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الحال قال ما قال نعم توجه على

الشيء معلوم

والصحة ان يمتنع

يقول المصنف

لا يمتنع

تغيره

بغيره

الشارح ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف  
 اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتعلق  
 القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازلين فمع انه يستلزم تخلف  
 المعول عن علته التامة في ازمته مقدرة غير متناهية وتحتق احد المتضامين اعنى  
 الخلقية بدون الآخر اعنى الخلقية في تلك الازمنة او قدم الحادث بآياه تمثله  
 للاضافات المتغيرة بالحقبة زيد وعدم خالفته ولا يجدى ايضا حل المحصر على  
 الاضا في بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبديل بسبب تغير ذات  
 شئ آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اى الممكنات التى يتنوع من تغيرها الزمان  
 لما سبق منه ان الارادة لما تعلق في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر  
 القدرة فيه الا في ذلك الوقت لانا نقول لا ينقسم الاشكال بتأثير القدرة في اول  
 الممكنات اذ لا شئ متغير الذات قبله ولا ملخص الابان يقال الباء في قوله انما هو  
 بتغير المضاف اليه للصاحبة للسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون  
 مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا  
 لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما في تعلق القدرة او مسببا عنه كما  
 في تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والتأثر ومتأخرة  
 عن الطرفين ولذا قالوا لايجاد انما يتعلق بالوجود لا بالعدم فتأمل ( قوله  
 والصفات الحقيقية الى آخره ) دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم تغير  
 الصفات الحقيقية ذات الاضافة ( قوله لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات  
 والسلوب الى آخره ) قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم  
 الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص  
 الموصول في قول المستدل ان ما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك  
 المقدمة هذيانا فمحة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه  
 كان الجواب الآتى من الشارح يمنع تلك المقدمة مضر المستدل بل ذلك الدليل  
 ما شرتنا من انه لو كان شئ من الحوادث الموجودة فائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات  
 عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص  
 مسحيل في ذاته تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان  
 يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالوجود القائم بذاته تعالى لا ينافي جريانه  
 المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات  
 كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر التفاضل بل نقول هو اشارة بما سبق

منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات والسلب الى ان هذا النقص باجراه  
خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن  
كالحاقية زيد ومن زوال الازلي كعدم حاقية الازلي الزائل بخلافه ولما كان مدار  
الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت مساواه  
في الازل او فيما لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة  
كآل ولا شيء من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت مساواه في الازل او فيما  
لا يزال فلا يدخل اقيدي في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقض  
في جميع الاضافات والسلب ايضا بان يقال كل اضافة قائم بذاته تعالى كالحاقية  
زيد وايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم حاقية  
زيد صفة كآل ولا شيء من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ما فلو صح  
الدليل المذكور لزم ان يكون الحاقية ازيدة لاحادثة متجددة وعدم الحاقية  
ابدية لامتغيرة زائلة بالحق والكل باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازيدة  
الحاقية تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر  
الحادث عند حدوث السموع والبصر وعدم تعلقهما السابق الازلي الزائل بحدوث  
التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند فائهما وفي تعلق العلم والارادة  
وعدم تعلقها عند من اثبت لهما تعلقا حادثا ( قوله لانا نقول الى آخره ) حاصل  
الجواب اما لان سلم انه جار في جميع الاضافات والسلب اذ لا يجري في مثل ايجاد  
العالم وحاقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة  
القائلة بان كلامها صفة كآل من دليل الجريان متنوعة وكذا المقدمة القائلة  
بان عدمها صفة كآل متنوعة بل توجه المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد قائما  
بوجود في الابد واللاحق الحادثين لاقى عدمهما ازلا وابداهما ليعرض عنهما  
والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى في بعضهما كتعلق العلم والسلب  
الجسمية وسائر النقايص لكن تخالف الحكم فيما جرى ممنوع لان تلك الاضافات  
والسلب لا يخلو الذات عن شيء منهما في وقت لاقى الازل ولا فيما لا يزال فلنخص  
كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات والسلب ممنوع وفي البعض  
الآخر مسلم لكن تخالف حكم المدعى هناك ممنوع ففي كلامه صنعة احتياك  
من الحسنة البدئية وهي حذف منع التخالف في جانب الاضافات ومنع الجريان  
في جانب السلب كل بقرينة الاخر فلا ينجح عليه ان يقال لوجه التخصيص  
تسليم الجريان ومنع التخالف بالسلب ولا تخصيص منع الجريان بالاضافات

لجرىان كل منهما فالناسب ان يقال اما مثل خلق العالم و عدم خلقه فلايجرى  
 الدليل فيهما اذ لا كمال في شئ منهما و اما مثل تعلق العلم و سلب الجسمية  
 فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى و هو عدم خلو الذات في وقت غير  
 متخالف فيهما كما لا يتجه عليه ان يقال الجواب عن النقص يمنع تلك  
 المقدمة مضر لاصل الدليل و ذلك لان موضوع تلك المقدمة في اصل  
 الدليل مخصوص بالوجود القائم بذاته تعالى اعني الصفات الحقيقية و في دليل  
 النقص مخصوص بالاضافات و السلوب القائمة بذاته تعالى و من البين انه لايلزم  
 من منع كون الاضافة و السلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال  
 ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها في الدالين شيئا واحدا لكان منعها مضر ا  
 يعني كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لاشبهة في كون التعلق  
 الحادث للسمع و البصر كما لا خصوصا على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما  
 ذهب اليه الاشعري و يفهم من العلاوة الآتية ما يدفعه و مع ذلك فالاولى في الجواب  
 ان يقال لا نسلم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات و السلوب ما ليس  
 بكمال كالخالقية و عدم الخالقية و كذا عدم تعلق السمع و البصر بالمدوم فلايجرى  
 الدليل فيهما و منها ما هو كمال كتعلق السمع و البصر و تعلق العلم و سلب  
 الجسمية و لايجرى في الاولين اذا امتنع حصولهما في الازل لم يكن خلو الذات  
 عنهما في الازل نقصا و يجرى في الآخرين و لا يتخلق حكم المدعى فيهما  
 (قوله فان ايجاد العالم و خالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره) و ما قبل  
 لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيعارضه ان يقال  
 لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لافي الازل فقط بل  
 و في كل زمان سابق على زمان ايجادهما لا قطع بما كان ايجاد العالم و خلق زيد  
 قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير النهاية في جانب  
 الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك  
 الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقضا بالاتفاق  
 و قد خلا عنه قبل حدوثه و ان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به  
 للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى  
 فالاتفاق في الصفة الحقيقية الموجودة فافهم و يمكن ان يحمل الدليل المذكور  
 هنا عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل بحذف المضاف ليشمل  
 نفس الازل و الاوقات التي في جانبه لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيما بعد



كما يظهر (قوله بل مُدعى ان لهما عنهما) اي عن الحاقية في الازل (كالم يظهر  
 باستثناه) اي تفرد تعالى بالقدم الزماني يقال استأثر بالشيء خصه بنفسه لكن  
 التخصيص هنا بالاجاب لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم  
 المسبوقية بالغير وكما ان وجود النظر في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده  
 في القدم الزماني فيكون التفرد في كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم  
 قدمه او ازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتي فاندفع بعض الاوهام  
 لا يقال لو كان عدم الحاقية في الازل كما لا زال عن الذات بالحاقية فيما لا يزال  
 لانا نقول الزائل بالحاقية عدم الحاقية لعدم الحاقية في الازل بل هو تعالى بعد  
 خلق العالم متصف بعدم الحاقية في الازل اذ لما كان سلب المطاق اخص  
 من سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الحاقية زوال عدم الحاقية في الازل و اشار  
 بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستيثار بالقدم الذاتي كما لا ظاهر بخلاف  
 الاستيثار بالقدم الزماني فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترق  
 من تجوز عدم كون الحاقية كالا الى القطع به بان يقال لو كان الحاقية فيما لا يزال  
 كادام يكن الخلو عنها في الازل كما لا بل نقصا بنا على امكان وجود العالم في الازل  
 وامكان الاتصاف بالحاقية فيهِ واللازم باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امر ان  
 الاول فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة  
 فلا نسلم انه منها مطاقا لجواز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان الخلو عنه  
 في الازل كما فكيف يكون الوجود ايضا كالا الثاني اندفع ما قيل اذا وجد  
 حاقية زيد في هذا اليوم مثلا وانصف بها الواجب تعالى في اليوم لزم النقص  
 في الالمس لعدم اتصافه به في الالمس وهكذا في اي يوم فرض الاتصاف لزم  
 النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون  
 الحاقية فيما لا يزال كما لا يكرهه القائل الاول كما لا يخفى نعم يتجه مثله على العلاوة  
 الآتية (قوله على انه يمكن ان يقال الى آخره) الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد  
 العالم فيما لا يزال كمال فبجر بان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة  
 القاثة بان الخلو عن صفة الكمال في الازل نقص في اصل الدليل ان ذلك  
 الخلو نقص مع امكان الاتصاف به في الازل فتلك المقدمة من دليل الجريان  
 موعة اذ لما امتنع وجود العالم في الازل لم يمكن الاتصاف بايجاد في الازل  
 ويتجه عليه امر ان الاول ما اشرنا من قبل اثنى ان هذا المنع المتى على تسليم  
 كون الوجود كمال هادم لاصل الدليل اذ على هذا النقص ان يقول الصفات

الكفالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها في الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود العالم في الازل فان قيدتم تلك المقدمة بإمكان الاتصاف في الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعت فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الاجساد كالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها في الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس ينقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم متمتع الوجود الازلي فلا يمكن الاتصاف بايجاده في الازل فعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مبني على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة متمتعة الوجود في الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه ومتمتع الوجود في الازل لكن ذلك اليراد واردة غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعه اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لا بد وان يكون صفة كمال وللإشارة الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للإشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم متمتعا في الازل لا يتنافى كون ايجاده تعالى اياه اذ ليس بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم فقيه نظره اما اول فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم اذ ليس كيف وتحتق الخالقية في الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون المعلوم واحدا المتضايفين بدون الاخر في الازل ولا يجوزهما عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده الازلي الى متمم العلة وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كائنا لامة التسامة والافالتم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة في الازل من غير لزوم تسلسل وبهذه القدرة ينهدم دليل الحكماء فاي حاجة في هدمه الى قول ظاهر البطلان فحينئذ لا يكون الخالقية اذلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بان تأثير بل حادثة مجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة اذليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما اورده عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح

لتعلق الارادة يلزم الحكم في تخصيص التأثير بوقت دون وقت اذ ليس قبل العالم زمان متميز الاجزاء لخصصه الارادة بجزء معين منه جاءت بل الارادة متعلق بعدم كون العالم قديما فهو تعالى مختار بعده في التأثير في كل وقت مفروض فيوجد العالم ويكون زمان ايجاده اول وقت العالم وهذا مثل ان يقال تريد ان لا تفعل شيئا في الحال ونحن بعد ذلك مختار في فعله في اي وقت نفضه من الاوقات المستقبلية او كون الاوقات المستقبلية محققة او مفروضة لا قدح في الاختيار بل الحكم الباطل انما يلزم على تقدير كون تأثير القدرة ايضا اذليا كتعلق الارادة كما لا يخفى على ذوي الاذهان الوقادة فاعلم ذاك سيد

صرح هنا بكون الحاقبة وعدم الحاقبة متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده  
 هنا ذلك فليس كلامه هنا مبني على ذلك ولا على تجويزه والام يقتصر على  
 منع الجريان في الحاقبة بل منع التخالف فيها فافهم ( قوله وما يقال من ان ازلية  
 الامكان الى آخره ) اثبات لكون الخلو عن الوجود في الازل نفسا بان يقال امكان كل  
 ماهية ممكنة لازما لها بحيث لا يتحول انفكاكه عنها ازلا وابدا والازم انقلاب الممكن  
 الى شئ من الواجب والمنتجع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العالم ازل وازلية  
 الامكان يستلزم امكان الازلية اى امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن  
 ان يكون العالم ازليا كان الخلو عن وجود العالم في الازل خلو امكان الاتصاف به  
 في الازل فيكون ذلك الخلو نقصا وقوله ايس بشئ جواب عنه يمنع ذلك الاستلزام  
 مستد اجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود الازلي لا بالنسبة الى الوجود  
 الازلي فيكون الممكن ممكن الحدوث ومنتجع القدم وهذا مبني على انه في اختلافه  
 في ان ازلية الامكان يستلزم امكان لازلية او لا فذهب القوم الى الثاني والشريف  
 المحقق بعد ما نقل دليل عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو  
 ان امكان الممكن اذا كان مستترا ازلام يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود  
 في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستترا في جميع تلك الاجزاء فاذا  
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها لاجاز اتصافه به  
 في كل منها لا بدلا فقط بل ومعها ايضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان  
 اتصافه باوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان  
 مستلزما لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي لامكان  
 الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الطرف  
 في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها  
 ان كان طرفا عدم المنع فهو عين ازلية الامكان لامكان الازلية وان كان طرفا  
 للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم وسلم ان وجوده  
 في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا  
 انتهى وان قيل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان  
 الطرف طرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بلهاته ولا خفيا اذ لا شبهة في ان  
 وجوده في كل حده من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن  
 واما الثاني فلانه اذا لم يكن للوجود الممكن حدودا ممكن له الوجود في جميع تلك  
 الحدود الغير المنتهية مما لا بد لا فقد امكان الازلية ولدفع ما ذكره تعرض

بالعبية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود  
والعدم فكذا لا يقتضى كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا بقوله الوجود  
بالاختيار او بالاجباب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل الوجود انما  
محصله لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالاجباب بلا شرط كان  
الممكن ازليا قديما كما صفت الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط  
او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتأثير فيه فهو  
قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية  
امكانا ذاتيا وان امتنعت بالغير كما امتنع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم  
النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة  
بالمتمتع بالغير كعدم الصفات واليجاد الوجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن  
اليجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذى هو القدرة  
اذلا كان الكمال في القدرة لاني الاجباب وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان  
وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن اليجاد في الازل بطريق الاختيار  
لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلى هذا في تقرير البرهان  
نقول لاشي من الصفات الكمالية الحقيقية بمحدث والازم خلو الذات عنها في الازل  
وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات  
بطريق الاجباب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جار  
في بعض الاضافات كاليجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات  
لانا نقول هذه كالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن  
الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجرى فيها الدليل وان الجريان  
في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم  
والارادة والقدرة بالتصحیح لابلتأثير كلها في الازل وكسلب الجسمية وغيرها من  
القياس مسلم لكن تخلف الحكم فيهما ممنوع فلا اشكال ويقرب مما ذكرنا ما ذكره  
المولى الجهمي من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كما ابن كمالا ذاتيا  
مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من الصفات  
الذاتية وكالاسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها  
انتهى وبهذا البيان اندفع ما ورده الشارح الجديد للبحر يدرج في حديث قال تمت الادلة  
المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي سواء  
كانت حقيقة محضة او ذات اضافية او اضافية او سلبا وتخصيص الدعوى

قوله وتحقيق كلامه  
الى آخره ويؤيده ان  
تقسيم الشئ الى  
الاقسام الثلاثة اي الى  
الواجب والممكن  
والمتمتع انما هو بالقياس  
الى الوجود المطلق  
لا المقيد بكونه ازليا  
ولا زاليا كما لا يخفى  
فتدبر (منه)



مع عموم الأدلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من إيراد النقص المذكور والجواب عنه دفع ما أورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لأن كون الجماد منافع العباد تفضلا ورحمة كما صرح به المصنف وكذا كون تعاقب السمع والبصر صفة كمال مما لا يقبل النسخ بخلاف ما ذكرنا فأمل في هذا المقام فإنه من مزايا الأقدام (قال المصنف ولا يتحد بغيره إلى آخره) لا يخفى أن الأولى أن لا يفضل بينه وبين أي الحارل لانهما متقاربان ويحصل رد التصاري وغلاة الشبهة بجموعهما كما قوله في المواقف (قوله الأول أن يصير الشيء) أي الموجود بعينه أي بعينه وتنخصه الخاص به (شيئا آخر) أي موجودا (من غير أن يزول) عنه شيء من ذاته أو صفته وأسماعنا الشيء من الصفة مع أن الزائل عن الشيء متبادر في الجزء فإن هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث فإنه إذا صار الأبيض أسود فقد زال عن الأبيض صفة البياض وقاض على الجسم بدله صفة السواد كما هو أن الماء إذا صار هواة فقد زال عن الماء جزؤه الذي هو الصورة النوعية المائية وقاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرية كما ذهب إليها الحكماء المشائية أو عرضيات يتألف الجسم من الجوهر والمرض كما ذهب إليه الأشراقية والمكلمون كان قوله أو ينضم إليه شيء لاخراج الاتحاد بالمعنى الثاني فإن كون الخراب طينيا باضممام الماء إليه وصرح الشر يف المحقق في شرح المواقف بان إطلاق الاتحاد على المعنيين الأخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر هو هذا المعنى الأول وهو يتصور على وجهين أحدهما أن يكون هناك شيان كزبد وعروق فيتحدان بان يصير زبد عمرا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعده شيء واحد كان حاصله قبله وتأييدهما أن يكون هناك شيء واحد كان زبد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كعمرو فتعبد يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخرام يكن حاصله قبله بل بعده انتهى وما قبله هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو أن يكون هناك شيان فيتحدان بان يصير شيئا واحدا من غير أن يكون أحدهما الآخر ولا أن يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام الشر يف في المتصور لأن الشيء الحاصل بعد الاتحاد إما أن يكون موجودا قبل الاتحاد أو لا يكون والثاني هو الوجه الثاني وعلى الأول فالماز يوجد منه قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الأول أو لا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشيء بنفسه في هاشي هو أن الظاهر أن يقول من غير أن يزول منهما شيء إلا أن يرجع ضمير عنه إلى كل من الشيتين

قوله فأمل إشارة إلى سؤال وجواب أما السؤال فإن يسأل لما يمكن وجود العالم في الأزل فقد أمكن تعاقب السمع والبصر في الأزل بان يصدف العالم عن الذات بالإيجاب فيكون الخلو عنهما في الأزل خلوا مع إمكان الانصاف بهما في الأزل فيكون نقصا وأما الجواب فإن يقال فعلى هذا يلزم الإيجاب في فعله تعالى وهو يناق في القدرة فالكمال الممكن في الأفعال مع القدرة لا يمكن إلا بان يكون حادثا بخلاف الكمال في الصفات الحقيقية كما لا يخفى

سبح

قوله ومن ههنا علم الى  
 آخره اى من قوله لكنه  
 اتحاد بزوال وصف  
 بالوجود الى آخره لان  
 في صفة الوجود والعدم  
 وصفان ذهنيان  
 لا يعزضان الا  
 في الذهن لكونهما  
 من المعقولات الثانية  
 في التحقيق عند  
 قوله ان عدم الهو يتان  
 الى آخره لا يقال  
 تخصيص التنبيه  
 بالهويتين يتان في تميم  
 المدعى عن الماهيتين  
 والمختلفين لانا نقول  
 النفاة ممنوعة لان  
 الماهية الكلية الموجودة  
 في الذهن شخص  
 في الذهن اذ لا وجود  
 بدون الشخص فلها  
 هوية وكتبتها باعتبار  
 تجريدها عن  
 الشخصات الذهنية  
 كما صرحوا عند

لا الى الشيء الاول فقط فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء في الواجب الى  
 آخره) اى سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول  
 مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد  
 الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى  
 ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله  
 لان المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد في الوجود (فهما اتان) اى معروض الانبئية  
 لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين (وان فنيا) عند الاتحاد (فهما) بعد  
 الاتحاد (معدوما فلا اتحاد) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جازا اتحادهما  
 في العدم وان فنى احدهما وبقي الاخر (فلا اتحاد) بين الموجودين (ايضا بل هو بقاء  
 واحد وفناء آخر) وهو ليس من اتحاد الموجودين في شيء وايضا لا يمكن اتحاد  
 الموجود بالعدم ولا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجود او معدوم ما معا نعم  
 قديصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود والعدم  
 وهو اتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين  
 الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او في الذهن ومن ان يكون  
 احدهما موجودا في الخارج والاخر موجودا في الذهن ولذا قال المصنف  
 في المواقف وشارحه هذا الحكم اى عدم اتحاد الاثنين (بديهى فان الاختلاف)  
 والتغاير (بين الماهيتين او الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف بالذات  
 فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضا يقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله  
 عنهما كما سألوا ازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه (ر بما زاد تو ضيحه  
 فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد بينهما بل هما  
 قد عدما (وحدث امر ثالث وان عدم احدهما) فقط (فلا اتحاد ايضا اذ لا يوجد  
 المعدوم بالموجود بديهى وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما  
 اتان كما كانا قبله والغرض هو التنبيه على الضرورة ببحر يد الطرفين وتصور  
 المراد فظن بعض الناس انه جار لو ابذل الكلام الاستدلال فيمتنع امتناع الاتحاد  
 على تقدير بقاءهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) انتهى كلامه واورد  
 عليه العلامة التفتازانى في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممنوع لوجهين  
 الاول ان الاثنين سواءا كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف  
 بينهما ذاتى لا يعقل زواله اى لكل شيء ما خصوصية هو بها هو متى زالت تلك  
 الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان كان استدلالا لنفس المتنازع فيه

وان كان تبيينها قانس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون  
الاختلاف ذاتيا متمتع الزوال دون اتحاد الاثني الثاني ان الاثني بعد الاتحاد  
ان كان باقين فهما اثنان لا واحد والافان بقى احدهما فقط كان هذا فناه  
لاحدهما وبقاء لآخر وان لم يبق شي منهما كان فنا. لهما وحدث ثالث واما  
كان فلا اتحاد واعترض عليه بالانتماء لهما لو بقيا كالثاني لا واحدا وانما يلزم  
ذلك او لم يهدا فمدل الى تقرير آخر وهوانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا  
اثني لا محالة والافا ما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي منهما  
موجودا آه فاعترض عليه باننا لانتم انهما لو كانا موجودين كانا اثني لا واحدا وانما  
يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجب عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا  
موجودين فاما بوجودين فيكونان اثني لا واحدا واما بوجود واحد فذلك  
الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فنا لاحدهما وبقاء للآخر وغيرهما  
فيكون فنا لهما وحدث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد  
هو نفس الوجودين الاولين صاروا واحدا ايضا فلم يكن التفصي عن هذا المنع  
الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثني ضروري والمذكور في معرض الاستدلال  
تبيينه زيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع  
وامتناع اتحاد الوجودين ايس باوضح من امتناع اتحاد الاثني مطلقا انتهى  
ونحن نقول يمكن التفصي عن هذا المنع الاخير بتهديد هو ان امتياز احدى  
الهويتين عن الاخرى امباداتها كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة  
اخرى او عن هوية مركبة كما امتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما مجردتها  
كما في امتياز هويتين من نوعين مركبين كزبد وهذا الفرس فانهما متميزان  
بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين او عرضيين  
او كالتضادتين في امتناع اجتماعهما في محل واحد عند من خصص التضاد  
بالاعراض ولا شك في ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا في هذين القسمين لامتناع  
بقاء الشيء بدون ذاته او جزئه بدبته واما ما يخرج كما في امتياز هويتين من نوع  
واحد كزبد وعرو وذلك الامر الخارج هو الامر المسمى بالتشخص الذي هو  
العوارض المشخصة في الظاهر والوجود الخاص المستتبع لتلك العوارض في  
التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات الخاصة متباينة  
متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات متباينة  
لان تباين الاثار يدل على تباين مبادئها فقط. افلو فرضنا ان كان لتلك العوارض

قوله وبامتناع  
اتحاد الوجودين الى  
آخره هذا صريح  
في ان المراد من  
الموجودين المصدين  
اعم من الوجودين في  
الذهن كما لا يخفى عند

عند من خصص التضاد  
بالعوارض ويعبر عنه  
بقول متباينين



والآثار التابعة لوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان امتناع  
الوجود الخاص لما يترتب عليه عادي لا عقلي عند الاشاعة فلا شك في امتناع  
انفكاك الشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هي الماهية المأخوذة مع الشخص  
فتي زال الشخص زال الشخص بدهة وذلك الشخص هو الكون في الاعيان  
بحيث يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك  
الكون بل نقول لما كان الاتحاد الذي نحن بصدده ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول  
عنهما شيء من الذات والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين  
بشروط اوصافهما المتضادة المتباينة فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف  
عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب المأخوذ بشروط الكتابة  
وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فلا اتحاد بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات  
المتباينة والمتضادة اذ انقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود  
من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا  
واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها الكون  
في الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان  
بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او عادة ويحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه  
هذا ولا ذلك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحجرة  
والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين  
الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط  
اذ لا يجوز ان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احد الاولين  
لا عين احدهما ولا عين كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث  
كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص  
والآثار بديهة عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض  
بمجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف  
وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصيح ان يكون تبيينها  
فاندفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاء وهما  
في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مقابرا للدليل المعدول اليه  
ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعني ان التباين بين كل اثنين فرضا  
مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على  
ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا

من ينكر هذا  
الاشياء كالوسطية

اعني الملك

عنه



عند الاشاعة لكن لا يمكن ان ينفك عنها الوجود الخاص عقلا اعنى الكون  
 في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء، وعادة عند الاشاعة وكذا  
 الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه  
 المحصم المعتاد كالسوفسطائية كيف ولو جازمته لما حصل لنا الجزم بعدم  
 اتحاد آياتنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلا بحارير  
 وذلك مكابرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للبحر يد بعد ما يجز  
 عن دفع المنع الاخير المستند بمجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل  
 الى تقرير آخر بان غير الوجود الى الشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس  
 ما مر في الوجود انها بعد الاتحاد مشخصان بشخص واحد هو نفس  
 الشخصين الاولين لان كلامنا الشخصين الاولين كان قد امتاز به احد  
 الاثنين عن الآخر وهذا الشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون  
 هو نفسهما وانت خبير بان الشخص اما عين الوجود الخاص او ملازمه  
 فمن جوز اتحاد الوجودين الخاصين بمجوز اتحاد الشخصين قطعا واذا  
 اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر  
 كان لازما لا تذبذبة الشخص لاذاته فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة  
 بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لعدمدهما  
 وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ثهما بصفة الوحدة وتلخيص اراده عليه انه  
 يجوز اتحاد الشخصين ايضا كالوجودين بان يكون الشخص المعين مما يعرض  
 له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح  
 البحر يد على ما ذكرنا في دفع ما اوردته عنه ثم قال الشارح هناك يمكن تلخيص  
 الدليل بوجه يدفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحادهما مع بقاء الاثنية  
 لزم اجتماع التقيضين فان ارتفع الاثنية فاما بارتفاع كليهما  
 او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنية  
 وطريقتان الوحدة على قابلها وذلك ما لا تذكره بل تذبذبه في بعض الاشياء وليس  
 هذا هو الاتحاد الذي نحمله انتهى وانت خبير بان ما له ان الاثنين بشرط  
 الاثنية لا يتحدان وهذا حكم بديهى لا ينبغي ان يورد وبينه بالدليل او التبيه  
 في علم الكلام كما قيل ولا يجدى في المقام شيئا اذ لما منع ان يقول يجوز اتحاد  
 الواجب بغيره لا بشرط الاثنية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى  
 لا يتحد بغيره لامن غير ان يزول عنه شيء من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء  
 ولا بان يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه شيء اما الاول فلا تمنع الاتحاد

عند الاشاعة  
 التفريق عند الحكماء  
 القوتين  
 لا يمكن ان يقال على قياس  
 ما مر في الوجود انها بعد الاتحاد  
 مشخصان بشخص واحد هو نفس  
 الشخصين الاولين لان كلامنا  
 الشخصين الاولين كان قد امتاز به احد  
 الاثنين عن الآخر وهذا الشخص  
 لا يمتاز به احدهما عن الآخر  
 فلا يكون هو نفسهما وانت  
 خبير بان الشخص اما عين  
 الوجود الخاص او ملازمه  
 فمن جوز اتحاد الوجودين  
 الخاصين بمجوز اتحاد  
 الشخصين قطعا واذا اورد  
 عليه الشارح هناك بان  
 للمانع ان يقول تميز احد  
 الاثنين عن الآخر كان لازما  
 لا تذبذبة الشخص لاذاته  
 فاذا زالت زالت مع بقاء  
 ذاته متصفة بالوحدة  
 كما ان امتياز كل من  
 الوجودين باثر خاص كان  
 لازما لعدمدهما وقد زال  
 بزوال التعدد مع بقاء  
 ثهما بصفة الوحدة  
 وتلخيص اراده عليه انه  
 يجوز اتحاد الشخصين  
 ايضا كالوجودين بان  
 يكون الشخص المعين  
 مما يعرض له الكثرة  
 تارة والوحدة اخرى  
 كالوجود اللهم الا ان  
 يحمل مراد شارح البحر  
 يد على ما ذكرنا في دفع  
 ما اوردته عنه ثم قال  
 الشارح هناك يمكن  
 تلخيص الدليل بوجه  
 يدفع عنه الشكوك وهو  
 ان يقال ان اتحادهما  
 مع بقاء الاثنية لزم  
 اجتماع التقيضين فان  
 ارتفع الاثنية فاما  
 بارتفاع كليهما او  
 بارتفاع احدهما  
 وكلاهما خلاف  
 المفروض او  
 بارتفاع وصف  
 الاثنية وطريقتان  
 الوحدة على قابلها  
 وذلك ما لا تذكره  
 بل تذبذبه في بعض  
 الاشياء وليس هذا  
 هو الاتحاد الذي  
 نحمله انتهى وانت  
 خبير بان ما له ان  
 الاثنين بشرط  
 الاثنية لا يتحدان  
 وهذا حكم بديهى  
 لا ينبغي ان يورد  
 وبينه بالدليل  
 او التبيه في علم  
 الكلام كما قيل  
 ولا يجدى في المقام  
 شيئا اذ لما منع  
 ان يقول يجوز  
 اتحاد الواجب  
 بغيره لا بشرط  
 الاثنية بل النافع  
 في المقام ان يقال  
 الواجب تعالى لا  
 يتحد بغيره لامن  
 غير ان يزول عنه  
 شيء من ذاته او  
 صفاته او ينضم  
 اليه شيء ولا بان  
 يزول عنه شيء  
 من ذلك ولا بان  
 ينضم اليه شيء  
 اما الاول فلا  
 تمنع الاتحاد

بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على ما لا يخفى  
واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون  
الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بغير يده عن  
المشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك ( قوله والثاني ان ينضم اليه شيء  
فيحصل منهما حقيقة واحدة ) المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة  
التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما في كون  
التراب بانضمام باقى العناصر انسانا او شجرا او معدنا معينا ومن الاعتبارية  
التي لم يفض على المجموع تلك الصورة كما في صيرورة التراب بانضمام الماء  
اليه طينا فان الاتحاد المجازي محتق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب  
طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الواحدة الحقيقية على قول من ذهب الى  
حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل التراب والسكجيين كما ذكره شارح  
المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية  
كالمسبر قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنان بان يكون هناك شيان  
فبصيراشيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المان في انا واحد  
او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح البحر بدوقد قالوا  
الواحد بالاتحاد وحدثه قد تكون بحسب الطبيعية كأشجر الواحد وقد يكون  
بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى ( قوله بطريق الاستحالة )  
هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالتها الاولى لاصطلاحية  
بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشارح في شرح  
المواقف الى تفسيرها بان يقول اعنى التغير والانتقال دفعا كانا وتدر يجبا  
وقد قالوا صيرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة النوعية  
الهوائية والكون والفساد دفعا بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق الحركة  
تدر يجبة ولذا عم الانتقال من الدفعي والتدر يجبي ولما كان تبدل الصورة النوعية  
للشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح  
في جوهره او عرضه والاولى في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى  
وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى استحالاته في الواجب تعالى ( قوله والكل  
في حقه تعالى محال ) الظاهر انه جل الاتحاد المنفي في كلام المصنف على  
ما يع المعاني الثلاثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما عمه  
منها مع ان المصنف والتفاضل في حله في الواقف والمقاصد على المعنى الاول  
الحقيق لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنى الحلول والاتحاد بهذا المعنى

الثاني المذكور  
في الشرح

رد جميع طوائف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد  
ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه في نفي الحمول لان قول بعضهم ان اقنوم  
العلم اتحد بمحمد المصحح بطريق الانقلاب لما وما ظاهر في الاتحاد بطريق  
الاستحالة وقول بعضهم تركب اللاهوت باننا صوت كالنفس مع البدن ظاهر  
في الاتحاد بطريق الانضمام ففيه نعت لهما كما ان العلامة التفاضل اعرض  
المصنف في نفي الحمول حيث خصه المصنف بالمول الا اصطلاحى وعمه  
العلامة من الحمول في المكان ليم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا  
ان حمل الغير في كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا  
للمدعى بالنسبة الى نفي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده  
تعالى بما يبين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشئ من صفاته وان حمل  
على المعنى اللغوى ليشمل صفاته تعالى فنفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة  
لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج  
على مذهب المتكلمين ولا يختص الابان بحمل الغير على المصطلح وبحمل نفي اتحاده  
تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقابلة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر  
اختلاف كلامه فيما بعد كما تعرفه (قوله اما الاول فالمراد) وايضا يلزم ان يكون  
الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تمدد الواجب على ما في شرح المقاصد (قوله  
اما الثاني فلان احدهما الى آخره) حاصله لو كان تعالى بانضمام شئ آخر اليه  
متحدا بالجموع الحاصل فلما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المنضم حلول  
اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت او لا يكون فعلى الثاني لا يكون مجوعا  
حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع  
بجانبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فلما ان يكون الواجب حالوا هو محال  
مناف للوجوب الذاتى او محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال  
عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هبولى والحال صورة والا  
فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع  
والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب  
وان حصل هناك حقيقة واحدة الاعتبارية كالسكر الواحد واقتل ان يقول  
ان اراد بالحمول ما يع اصطلاحى والحمول في المكان لا بطريق احتياج المحل  
فهو لا ينفى الوجوب الذاتى وان اراد بالحمول الاصطلاحى كما هو صريح كلامه  
فان اراد بالحقيقة الواحدة واحدة حقيقة فلا يتم التفريق لان المدعى

بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد

الغير في كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نفي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده تعالى بما يبين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشئ من صفاته وان حمل على المعنى اللغوى ليشمل صفاته تعالى فنفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج على مذهب المتكلمين ولا يختص الابان بحمل الغير على المصطلح وبحمل نفي اتحاده تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقابلة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر اختلاف كلامه فيما بعد كما تعرفه (قوله اما الاول فالمراد) وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تمدد الواجب على ما في شرح المقاصد (قوله اما الثاني فلان احدهما الى آخره) حاصله لو كان تعالى بانضمام شئ آخر اليه متحدا بالجموع الحاصل فلما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المنضم حلول اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت او لا يكون فعلى الثاني لا يكون مجوعا حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجانبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فلما ان يكون الواجب حالوا هو محال مناف للوجوب الذاتى او محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هبولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة الاعتبارية كالسكر الواحد واقتل ان يقول ان اراد بالحمول ما يع اصطلاحى والحمول في المكان لا بطريق احتياج المحل فهو لا ينفى الوجوب الذاتى وان اراد بالحمول الاصطلاحى كما هو صريح كلامه فان اراد بالحقيقة الواحدة واحدة حقيقة فلا يتم التفريق لان المدعى

وليل عدم الاتحاد عام  
سائل للعدو لما بين لذاته  
وصفاته وغيره  
لصفاة تعالى مع ذاته

بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد

قوله وحاصل الجواب  
 الى آخره ولا يخفى ان  
 من يمنع هذه الكلية  
 يمنع المحصر فيما قيل  
 في الجواب عنه حيث  
 قال اقول لا يخفى  
 ان المركب من الاجزاء  
 اما من قبيل تركيب  
 المواليدين من الهول  
 او الجسم من الهول  
 والصورة او الاجزاء  
 التي لا تجزى او الاجسام  
 الصغار والمعاجين  
 من اجزائها او المجموع  
 المركب من الاحاد كما  
 اثبتته الشارح في مواضع  
 ولا كلام في افعال  
 الاجزاء فيما عدا الاخير  
 واما بصدد ابطاله  
 كيف وجود المجموع  
 المركب من الواجب  
 والعالم ضروري  
 انتهى اقول وايضا  
 لم يحد الواجب تعالى  
 بذلك المجموع عند  
 احد الحقيقة ولا يجازا  
 وفيه ما فيه سجد

في مطلق الاتحاد بالعمى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالا نضمام حقيقة  
 كالشجر او اعتبارية كاطين وبيت وان خصص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية  
 فلا يصح رد الملائكية من التصاريحي حيث زعموا الاتحاد بالجسد اطرق بقى الامتزاج  
 كالخمر بالماء كما سبق (قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة)  
 اقول الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم  
 باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المبين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار  
 الحمول جوهر او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهر ايلزم انقلاب  
 الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع  
 الى موضوع آخر والكل قطعي البطلان وهذا هو الاختلال الذي ذكرناه  
 وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحمول شامل لصفات الواجب (قوله  
 واورد عليه بانه الى آخره) ايراد على الشق الاول باننا لانسل انه اذا لم يكن  
 احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحصل  
 فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر المتزوجة مع عدم حلول  
 شيء منها في الآخر حل في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل  
 هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني او النباتي او المعدني وهي المواليدين  
 الثمثة (قوله ودعوى الاحتياج والانفعال الخ) جواب عن الجواب عن الابراد  
 المذكور باطال السند بان يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية يتلزم احتياج  
 الواجب الى الشيء المنضم وانفصاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها  
 تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر ويتفعل كل منها عن الآخر الا يرى  
 ان صور المواليدين انما فاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين  
 كيفيةاتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان يفعل كل منها في الآخر  
 باعتبار صورته ويتفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها سورة  
 الآخر في كيفيةه ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة  
 الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب  
 ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة في افعال الاجزاء المادية للمواليدين  
 بل الاحتياج غير مسلم في شيء من المواد اذ المحتاج هو الصورة الحاملة في الاجزاء  
 لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرود مع  
 مجرد آخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شان المجرودات على ما نص  
 عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص  
 المساديات ثم مرد على الشق الاول ان تركيب النفس المجرودة مع البدن



انحداد بالانضمام و ليس بينهما حلول لا يطريق حاول الصفة في الموصوف  
 ولا يطريق حاول الشيء في المكان و ليست النفس محلا للصورة النوعية الخالصة  
 في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض التصاريق انما يتركب الواجب تعالى  
 مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان يقال ان مجرد  
 المتعلق بالبدن يتعلق التدبير و التصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات بتعلق  
 الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كلالته الى الفعل وهو يتا في وجوب الوجود  
 و اما مجرد الذي جميع كلالته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن لتعلق التدبير  
 و التصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير و الابدان ( قوله لكن لان ما لا يحصل  
 الى آخره ) منع لللازمة القائلة بان الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منها  
 حقيقة واحدة و قد عرفت انه منع لفدوة غير ملازمة ههنا وان التزمها المستدل  
 ( قوله و ادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية ) اي الصورة الجسمية  
 الممتدة في الجهات الثلاث و الاعراض القائمة بها اي المختصة بنوع ذلك الجسم  
 فان النوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لامتزجة  
 بين الانواع و انما خصه بالاشرافية مع ان المتكلمين مشاركون في هذا الادعاء  
 لانه اراد بالصورة الامتدادية الجوهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة  
 الحقيقية موقوف على الاتصال و المتكلمون يتفون الاتصال و ينكرون المقدار  
 بل مطلق الكم فليس لشي من الاجسام وحدة حقيقة عندهم ( قوله اما الثالث  
 فلان التبرير الجوهرى بزوال جزء من ذاته ) اذ لا جزء له تعالى و العرض  
 بزوال صفة و حصول صفة اخرى من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم  
 تبدل الصفات الحقيقية و لاجل ان في الانحداد بالمعنى الثالث موقوف على  
 عدم قيام الحوادث بذاته تعالى و سطره المصنف بين الحول و الانحداد فان دفع  
 عنه ما سلفنا و منه بظهر وجه آخر لتعميم السارح الانحداد من المعنى الحقيقي  
 ( قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المعجز الى آخره )  
 كلمة اول تقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول و بعضهم  
 بالمعنى الثاني الا ان اعادة المعرف باباه فالوجه انها للشك في ان حقيقته عندهم  
 احد المعنيين قطعا فلا يكون جوهرها و الا لا يمكن الواجب ممكنا او معجزا  
 و الكل محال و اما كونه تعالى جوهرها بالمعنى الاخر المتبينة عند الحكماء  
 كما موجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى  
 لكن لم رد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى في المشرع هو و هو لا كان و المعجز

و فسر المصنف التعبير  
 بالذات في المواقف  
 بانشار اليه بالذات  
 اشارة حسية بانه هنا  
 او هناك فلو حل  
 الجوهر هنا على التعبير  
 بالذات لكان قوله  
 الاتي ولا يشار اليه  
 بهنا او هناك تكرارا  
 كما لا يخفى

تتمد ما استر و لا يخفى  
 بالذات

لكثرة استعماله فيهما ( قوله لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره )  
 كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع  
 ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل ما اعلى المحل المعين  
 فان النزاع بين الفريقين في الثاني لاقى الاول لان احتياج العرض في وجوده  
 الى محل ماقطعي فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض  
 حادث فلتناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حل على ان مراده  
 انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغي مثله  
 في الجوهر اللهم الا ان يقال انه حل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة  
 حادثه كانت او قديمة ( قوله شاب اجرد ) اي لالحية ولاشاربها  
 جمدة فطط الجمودة كون الشعر كالخلفة وقطط شدة الجمودة والحاصل  
 جموده تعالى شابا امرد في احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة  
 مما يشتهي لم يرتضيهما البعض الآخر بل جعله تعالى في صورة تناسب  
 العز والوفار وهي اوائل الشجوخة فلذا قالوا هو اشتمط الرأس والحية  
 والشمط بالفتحين بياض شعر الرأس بخالط بسواده والرجل اشتمط وقوم  
 شمطان مثل اسود وسود ان كذا في الصحاح في قول اشتمط بضم الهيمزة والميم  
 غاطط واطبط العرش صوته والرجل ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل  
 السرج وغيره اذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو بصوت  
 والبلكفة منخوته من بلا كيف كاليسلمة والحمدلة ( قوله وهو لاء لا يكفرون ) ولذا  
 قال صاحب الامالي \* ورب العرش فوق العرش لكن \* بلا وصف التمكن واتصال \*  
 فافهم ( قوله ورأيت في بعض تصانيف ) فهو لم يجوز مجرد القائم بذاته بل انقاد  
 الى وهمه حيث حكمه بان كل موجود فهو في مكان وجهة وهو من الاحكام  
 الوهمية الكاذبة قطعاً ولذا قال القائلون بجرد النفوس الناطقة المراد من  
 حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك ( قوله لكن بعض اصحاب الحديث  
 من المتأخرين ) اي متأخرى الجبهة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لاجهة  
 الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء  
 هي قبلة الصلوة فهو محل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على  
 حقيقة ولم يجعله من المتشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما  
 في جوفه ( قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان آه ) اي بعد ذكر مقام البرهان عليه  
 من الحكمين السابقين لاحاجة الى سبب الجهل بعدهما لان الجهل ببعض المعلومات

او كلاهما اما من عدم العلم به في الاصل وقد بطل ذلك باثبات شمول العلم واما بالنسبان فيلزم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حاوت فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يقم عليهما برهانا في هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يتلزم الاول بل واولا ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدأ فاحتمال النسيان باق بعدهما ) قوله واما الكذب فقد قيل ان من جوز الحلف في الوعيد الى آخره ) وامله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون مباحا بل واجبا فيما توقف عليه الدفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما اذا تضمن مضرة لا غير لما تضمن منفعة كما في حلف الوعيد كما ان من اوصد زبذبه يقتله غدا ظلما فلا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسيجيئ تحديق الكلام ) قوله ومن ثم كذب الله المنافقين اى في قولهم ( ان اخرجتم لخرجن معكم ولا تطيع فيكم احدا ابدا وان فونتم لتضمرنكم ) اذا الظاهر من قوله تعالى ( والله يشهد انهم لكانون ) في قولهم هذا مع ان الخروج وعدم اطاعة والنصرة استتبا لية بالنسبة الى زمان نكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية الاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضي والحال لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من لصدق والكذب ههنا ما هو صفة المتكلم اعنى الاخبار والاعلام عن الشيء على ما هو به في الواقع او الاعلى ما هو به لاصفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقته له والصدقان متلازمان كالكاذبين والذات دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء ) قوله والوجه في دفعه اى الوجه الصحيح في دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشرى وط اى مخصوص بقبول مستفادة من الآيات الاخر كقوله تعالى ( ولم يصروا على ما فعلوا الآية ) وقوله تعالى ( ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) وقوله عليه السلام ( التائب من الذنب كمن لا ذنب له ) فيكون مثل قوله تعالى ( ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ) بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يقب او ان لم يشأ لله تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور هذا هو الجواب المرضى عند المحققين ولادليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفار ولا ينجح على ذلك الجواب المرضى ان صيغة العموم المجردة عن دلائل الخصوص تدل على ارادة كل

فردية اوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه الخاص فأخراج البعض بدليل  
 متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة  
 على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول  
 تخصيص العام بيان لانه نحو ابدليل متصل او متراخ فان قيل فعلى هذا يكون  
 حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل المخصوص وليس كذلك فلنا لا بل  
 يجري على عومه في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما  
 فصل في اصول الفقه (قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره)  
 لا يخفى ان جعل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كقصد  
 فائدة الخبر ولازمها جميعا كما في مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك  
 لثبوت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا  
 يمنع المجاز فيما يمكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قواهم بمعنى سلب الامكان  
 في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ في مقام  
 السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز  
 ولذا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية والمجازية (قوله لاحقيقة الاخبار)  
 لا يقال لمثل قولنا الصبي يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية او لا تطابقه  
 فيكون خبر احقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع  
 وفي قصد المتكلم جميعا وماله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج في الواقع ويقصد  
 المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اولست بمطابقة له وانما قصد  
 المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر  
 موضوعا لعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له  
 في نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل ههنا من ان مراده ان يكون له خارج تقصد  
 مطابقته او لا مطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع  
 فالتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المقارنة  
 لاحكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا ان مدلول الخبر هو الصدق  
 والكذب احتمال عقلي بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوها وقد  
 حقق الشارح المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع  
 وبذلك دفع المبحث الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان فائلا لوقال كلامي  
 هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واثار بهذا الى نفس ذلك الكلام  
 فلا يخفى اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا او اما كان يلزم ان يكون

المتكلم  
 لا الصبي  
 فائدة الخبر  
 لا الصبي  
 فائدة الخبر



صادفا وكافيا وما وقد اظهر العلامة لتفتاز اني العجيب عن جوابه وحاسل دفع  
 الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خيرا  
 حقيفة وان كان خيرا بصورة (فالمصنف وهو مرئي للمؤمنين وم الغيبة) لا يخفى  
 ان الظاهر انه موقوف على قوله ولا يصح عليه الحر كفو الانتال ولا الجهل ولا  
 الكذب وحيثذا فظاهر ان يقول و يراه المؤمن يوم الغيبة لان العدول الى  
 الجملة لا سببه للتوكيد والتنبية على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المكرين لان القول  
 بوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازاة ومقابلة خاص بالاشاعة ولشدة الانكار  
 لان المعتزلة ومن يحدو حدوه انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند القول  
 واما عطفه على قوله وهو معزى عن سمات النقص فليس يستقيم لان ما بعده  
 من الصفات السلبية كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس يتبعه  
 ولا يتجزأ موقوف على التفرع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يحججه عليه انه  
 لا وجه لتوسيط مسألة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ماشاء الله كان  
 الى آخره بل يحاها قبل قوله والله ملائكة ذو اجنحة الى آخره اللهم الا ان  
 يؤولابانه تعالى ليس غير مرئي ولا ممتل (قوله ومحققه) اي بيان حقيقة مذهب  
 الاشاعة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى  
 الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشف ببلغ اي باغ الى مرتبة  
 فحرق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها ابغ  
 من البعض الاخر بحسب قوة البصر وضيقه وبحسب قرب البصر وبعدة  
 يحصل عقيب فتح البصر وهو اي ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد اما  
 يحصل لتاعة بالمحاذاة اي اللمة بلة والقرب المعتدل لان البعد وكل القرب مانعان  
 عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروطية او مركب  
 من خطوط متجهة في مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط  
 مستقيم يضرب طرفه الاصل الى المرئي فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه  
 بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على السطح المرئي كما ذهب اليه  
 طوائف الرياضيين او الانطباع اي انطباع صورة المرئي وشبهه في رطوبة  
 الجايدية ثم في مجمع التور ثم في المس المشترك كالتفاسر شبح الشيء المقابل في المرآة  
 كما ذهب اليه الطيبيون وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا الادراك  
 بدون تلك الشروط ولا يحججه ان يقال انحاء الشرط يستلزم انحاء المشروط  
 اذ لو فرضنا انها شرط عقلية له في هذه النشأة فلانها شرطها في النشأة

ولا يبرهن ان اي حاد  
 وربما اهدت الرور حرة  
 فيقال آراء

سما حطس  
 نرس

اسم  
 لمر

الاخرة ايضا ان الرؤيتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لاحتمال فيحوز اختلافهما  
 في الشرائط واللاوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط  
 والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي  
 او المرئي عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا  
 يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي الرؤية  
 المخالفة لها بالحقيقة السمة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا  
 في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس  
 نحو امن نوع العلم لا يكون ذلك لانكشاف التام الحاصل عقيب قبح البصر نوعا  
 مغاير للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب  
 على قبح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلافه  
 تعالى وهو قادر على كل ممكن قوله بل عند الاشعري كان ما سبق مبنيا على  
 تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى  
 الصين وهي بلدة في اقصى بلاد المشرق بقعة اندلس وهي بلدة في اقصى  
 بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى هذا يكون قبح البصر بل القوة الباصرة  
 من الاسباب العادية ايضا (قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره) اي على  
 امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع  
 مع انها تنفيذ الامكان ايضا لانها سميات ربما يدفها الخصم بمنع امكان المطلوب  
 فاحتاجوا الى بيان الامكان او لا الوقوع ثانيا ولم يكتبوا بما يقال الاصل في الشيء  
 سيما فيما ورد به الشرع الامكان ما لم يردعه الضرورة او البرهان فن ادعى الامتناع  
 فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج  
 فان قيل المعمول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدي مقدمتيه  
 وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علق على استقرار الجبل  
 انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه انتهى  
 فظهر ان ما وقع منه في شرح العقائد النسبية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى  
 جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته  
 ما لم يقره برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى  
 الامتناع فعليه البيان فبني على مقام النظر والاستدلال و اشارة الى ان مجرد  
 الجواز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان  
 على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما ورد الخيالي

من انه امكان ذهني لانزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام  
 المناظرة والاجتهاد ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك  
 (قوله الاول ان سؤال موسى عليه السلام الروية يدل على امكانها الى آخره)  
 واعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه الاول اننا نسلم انه طلب الروية  
 بل طلب العلم الضروري وغيره بما يستلزمه وهو الروية واطلاق المزموم  
 على اللازم مجازا شاذ وهو للملاف والجبائي واكثر بصريين الثاني للكوفي  
 والبيضايين وهو انه لو سلم انه طلب الروية فالكلام على حذف المضاف والمعنى  
 اني اتي من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما  
 عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى  
 (ان تراني) اسؤال موسى عليه السلام لان في العلم الضروري غير صحيح وفاقا لان في  
 روئية الآية كيف وقد اراد ذلك الجليل وهو من اعظم آياته وايضا الروية المقرونة  
 بالنظر الموصول بالي نص في الروية كذا في الارشاد لامام الحرمين الثالث الملاحظ  
 واتباعه وهو اننا لو سلمنا انه طلب روئية تعالى فانما يدل على امكانها وطلبها  
 لاجل الروية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا (ارنا لله جهرة وقالوا  
 لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) واذن السؤال الى نفسه ليعتدوا امتناعها لهم  
 بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال ظهور امتناعها  
 عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ان تراني انما يدل  
 على نفي الوقوع لا على نفي الامكان وايضا لكان السؤال عينا لا يليق بشانه  
 عليه السلام لانهم سألوا الروية قبل ذلك حين ما قالوا (لن نؤمن لك حتى نرى الله  
 جهرة) فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بمجلا له تعالى باخذهم الصاعقة كما زجر  
 الاراذل عن روئية الملوكة فلم يجمع موسى عليه السلام في زجرهم الى السؤال الروية  
 واذن افته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين بكيفية قول  
 موسى عليه السلام الروية متممة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين  
 من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشبههم غمام فدخل بهم موسى  
 في الغمام وخروا سجدا فسموا التكلم باسمه ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا  
 عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فارندوا بديانهم فسأل موسى  
 عليه السلام الروية فلا يكفهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع  
 الروية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسموا الكلام لله تعالى باذنه ويكون  
 هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع

من جهة واحدة قد فوج بأنه لو كفيهم سمع ذلك لما قالوا بعد سماع التكليم بالامر  
والنهي ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم  
بان السمع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بأنه كلام الله وحيث  
لم يصدقوه في اخباره عليه الصلاة والسلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الآية  
على السؤال لاجل قوم معدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه الصلاة والسلام  
سأل الرويعة مع العياشات عن زيادة الطمانينة بتعاقد دليل العقل والنقل كافي سؤال  
ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بأنه لو كان  
لذلك لطلب اظهار الدليل السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال  
مما لا يليق بشأن العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام اقول وايضا  
نحوط بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم  
التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد  
بالنقل اقوى من الحاصل بمجرد ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بأنه  
لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس انه  
سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بجواز الرويعة  
وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام ( واجيب عنه بان جهل كاييم الله بما يجوز عليه تعالى  
وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشعاء  
والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احدهم من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عما

عندهم بعد البعثة عند اهل الحق ( قوله ولا مجال لا قول بجهل موسى الى  
آخره ) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله تعالى  
وما لا يجوز من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت في علم الكلام والجاسل  
بعضها لا يصلح للنسبة وهو ظاهر ( قوله الثاني انه علق الرويعة على استقرار  
الجبل الى آخره ) لتخصه ان الرويعة معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته  
يتبع من غير المعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو معلق على الممكن  
فهو ممكن يتبع من المعارف ان الرويعة ممكنة واعتراض المعتزلة عليه ايضا  
من وجوه الاول اما لانها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علق  
على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقب النظر الذي  
هو حال الابدك والحركة بدلالة الفناء التعقيلية في قوله تعالى فان استقر  
الايه ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة



وهو زمان العمل يمكن بان يقع بداها كما يدل عليه اسناد جعل في قوله تعالى  
 فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك العمل بالاختيار وفاقا ولو كان مستندا  
 الى التجلي لانه اسناد الى السبب اذ لا خناق لحركة الجبل سواء تعالى وهذا  
 كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية  
 بشرطها وما قيل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد  
 دفعه الشريف المحقق في شرح الموافف بانه مستلزم الاستقرار في الكلام  
 ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف في الجواب هنا انها معلقة على الاستقرار  
 من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واعترض عليه تارح المقاصد  
 بانه واقع في الدنيا فلزم وقوع الروية فيها لان الشرط التعاقبي مستلزم الجزاء  
 ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقب النظر  
 بدليل ان الواقع فلا يرد السكون السابق واللاحق ( اقول ولو سلم فكلية سوف  
 يحتمل وقوع الروية في الآخرة الثاني ان ايسر القصد هنا لي بيان امكان الروية  
 او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع العاق عليه والجواب ان المدعى  
 هنا لزوم الامكان سواء قصدوا لم يقصد الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد  
 المشروط وهو الروية في المستقبل فاقبقت ايداء التساوي الازمنة فكانت محلا  
 وهذا في غاية الفساد هذا بقى كلام هو ان المولى الخيالي اورد على كبرى المعارف  
 بانه يصح ان يقال ان عدم المعاول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها بالذات  
 كما لو قيل او اتفق الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لا تنفي الواجب فلا  
 نسلم ان كل معاق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لا يستلزم المحال فزادهم  
 انه لا يستلزم من حيث كونه ممكننا وان استلزم من حيث كونه متمنا بالغير الا يرى  
 ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفة لا يمكن ذلك لعدم فالتك اذا قلت  
 ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا واذا قلت ان يمكن  
 عدم الصفات يمكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات  
 محال دون امكان ذلك لعدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب المتمتع بالذات  
 هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك لعدم الامن حيث امكانه فلم يكن  
 المستلزم للمحال الا المتمتع ولو بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى  
 من غير المعارف بان المراد ان استقرار الجبل يمكن صرف لامتناع فيه لا بالذات  
 ولا بالغير ولا شك ان المعاق على مثل هذا الممكن يمكن في ذاته والامتناع الحاصل  
 للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره في ذلك الوقت لا يصدق

الذي هو الصدق  
 المصنف  
 مستقرا

لانه لو لم يكن مستقرا  
 عدم امكان الشرط  
 ووقوعه

الاستقرار من صفته من غير زينة بالذات

في امكانه الصر فلان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجهه في الفاعل  
المختار فعلى هذا يظهر صدق قوله والحال لا يثبت على شئ من التقادير  
الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتمع التقيضين واقع كان كاذبا  
فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة  
الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده  
كاذب اليه الشافية لابين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او انفاقا  
كما ذهب اليه الخفية والمنطقيون ( قوله والجوهر كالطول والعرض الى  
آخره ) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء  
والتكلمين لكن الخط عند الحكماء القاثلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن  
عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اى  
الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمي وعند التكلمين النسافين  
للا اتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد  
فكون كل من الجوهر والعرض مرتبا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة  
والمعتزلة وللتخصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطول والعرض ( قوله  
فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ ) لما حل بعضهم العلة المشتركة على الصحيح  
الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث  
لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتبارى لا يفتقر الى علة  
موجودة بل يكفي الحدوث او الامكان الاعتبار بين ايضا واجابوا عنه بان  
المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية او بالذات وبالرئي ثانيا وبالعرض فانا  
اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرتبا لاجل كونه فرسا او حيوانا او جسمانا  
بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية  
وبعد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد  
احدهما مسد الاخرى فلم لا يجوز ان يعمل كل منهما بعلة على الافراد ولو سلم  
تماثلهما فالواحد النوعى قد يعمل بعلمين كالحرارة بالنار والشمس فلا يلزم  
ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من  
خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه لاقطع بان  
فدري شيئا من بعد ونذكر ان له هوية مامن غير ان ندرك كونه جوهر او عرضا  
كالضوء والظلمة وان استقصينا في التأمل فعمل ان متعلق الرؤية هو الهوية  
المشتركة ولا يرد عليه ما اوردته المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق

في شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يتعاقق  
 بها الرؤية بل المرئي خصوصيته الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية  
 المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التبين بشئ من الخصوصيات  
 ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المنصوصة لكن لا بشرط شئ  
 من الخصوصيات ولا شهية في كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة في  
 الخارج كوجود حيز مالم الجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف الوجود المطابق  
 بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم المادية امور  
 اعتبارية بل لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الوجود من  
 متعاقق الرؤية هنا مصادق عليه مفهوم الهوية المطلقة لا بشرط التعيين فلا  
 يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف في ذيل هذا اليراد من ان المدرك من  
 الشيخ البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجالي لا يمكن به على  
 تفصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل  
 اجال وسبيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعاقق به من الاحوال وحاصله ان  
 الاجال المؤني الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الانام  
 الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا  
 لا نبصر اختلاف المتخالفات بل نعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا راضيها بل الوجود  
 علة لصحة كون الحقيقة المنصوصة مرئية انتهى فليتأمل ( قوله وذلك الامر  
 لما الوجود الخ ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز  
 المطابق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولو سلم فيجري هذا الدليل في صحة  
 الملوسية الواجب تعالى مع التخالف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما  
 النقص بصحة الملوسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى  
 واما اليراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجود بالغير او الامور العامة  
 كالمادية والمعنوية فمدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعتراضا بصحة رؤية  
 صفات الواجب تعالى والثاني باطل لاستلزامه صحة رؤية المدومات بل  
 المتغيرات لا يقال جريانه في الملوسية ممنوع اذ لا ندرك بالامسة الا الاعراض  
 كالحركة والبرودة والملاسة والحسونة لانا نقول ندرك بها الطول والعرض ايضا  
 وهما جوهر ان بانفاق المتكلمين فجر يانه فيها قطعي على مذهبهم وان امكن  
 المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول  
 والعرض عرضين قائمين بالجسم ( قوله والاخير ان عدميان ) اي معدومان

في الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتبهة على السلب وايضا الامكان شامل لحال عدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المدعوم ضرورة واتفاقا فلا بد لهما من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحال الوجود والعدم لا يكون علة لهما بخلاف الوجود فانه وجودي غير متحقق حال عدم للتناقض بينهما ( قوله وانه لا اشترك بين الوجود الا في اللفظ الى آخره ) لا يخفى ان الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين الوضع لم يمكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشترك اللفظي اللهم الا ان يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللفظ هو الله تعالى فيجوز ان يضعه تعالى بألفاظها في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح في علمه الاجالي ولا يكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالوضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امر اجالي كما في وضع الحروف او يقال مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظي في انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التفديرين تقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لامن حيث العين بكونها احادنة او ممكنة او جوهر او عرضا وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم اشراك الوجود بالمعنى الحقيقي لا يتناقض اشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما اورده اذغايته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا في الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينهما يستلزم ان يكون جميع الاشياء تماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعراض الاضافات ( قوله واوله صاحب المواقف الى آخره ) وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري ان اما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتركا ضروري انتهى اقول حاصل القول بالمنافاة منع اشراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفى اشراك الوجود بمعنى كون الشيء له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضروري وانما ينفى ما زعمه المتكلمون من ان الوجود عرض قائم بالوجود كسائر الاعراض القائمة بحالها في الخارج هو بيان احدهما



وهي الوجود قائمة بالآخرى وهي الوجود كالسواد مع الجسم الاسود فراده  
من قوله وجود كل شيء عينه ايس انه عينه في الواقع بل المراد انه ايس في الخارج  
هو يتلخ تقوم احدهما بالآخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية وارادته هذا المعنى  
بطريق التجوز بملافة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم  
الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية لكون  
احدهما اعتبارية فاندفع كلا وجهي الابرار الذي اورده المحقق الشريف في  
شرح المواقف نعم نجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور  
امر اعتباري ومقول ان لا موجود خارجي يتعلق به الروية كالمحدث والامكان  
ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرثيا كون مبدأ انتزاعه مرثيا دون مبدأ  
انتزاع الحدوث والامكان لانزاري الهويات من حيث كونها موجودة لان حيث  
كونها حادثة او ممكنة والامكان اجتنابا بمدروية العالم الى دليل حدونه او امكانه  
كالم نتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكتفيه  
ملاحظته مع آثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة الادم بخلاف ادراكه  
من حيث الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام  
الموجود الخارجى لكن المعتبر فيهما الوجود في الجملة فالخاتم القاني كما انه  
حادث عند وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا  
في الجملة واذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائهما مع ان جميع اجزائها  
منقضية في ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع  
اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود التماضي نوع من وجود المجموع  
فحينئذ نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالي الوجود والعدم  
لم يكن مبدأ انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود  
وعلى التقديرين فتلخيص دلائلهم هذا انزاري الهوية المشتركة بين الجوهر  
والعرض فاذا زرى الهوية من مبدؤ لا تشك في وجودها او تحتاج في كونها جوهرا  
او عرضا الى دليل فظهر ان المرثى هو الهوية المشتركة بينهما وهو لا يتلخ اياتهم  
كون الخصوصيات مرثية في بعض الاحيان ايضا ليكون مكاراة كما قال الامام  
الرازى ثم ان تلك الهوية المشتركة المرثية ليست مختصة بالاشترك بين الممكنات  
بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانزاريها من حيث كونها موجودة لها  
كون في الاعيان لان حيث كونها حاوثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه  
ان كون المرثى هوية مشتركة مع جوار ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك

لا الى المدرك فيحوز ان يكون المدرك خصوصية الجوهر او العرض او الوجود  
 بشرط التحيز المطلق وانتفاء الوساطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الوساطة  
 في الشبوت وكذا يرد النقص بصحة الملويسية ( قوله وهذا التأويل في غاية البعد  
 الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول  
 ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين  
 هوية الموجود في الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه  
 الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية  
 لكونه من المقولات الثانية الثانية انه لو كان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن  
 لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود انتهى وقد عرفنا انه  
 انما يتوجه على المؤل لو كان التأويل بحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد عرفت  
 انه بالتجاوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل خصوصا كلام  
 صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسيما اذا كان ذلك  
 رد ما زعمه المتكلمون كما اشرفنا ( قوله ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل  
 التأويل المذكور لكن التأويل مبني على كون الاستدلال تحقيقيا وهذا مبني  
 على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك المنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل  
 هو الامدي حيث قال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يمتنع كون الوجود  
 مشتركا كالفاضي وجهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن  
 لا يمتنعه كالشيخ فهو بطريق الازام ولا يجب كون الملتزم معتقدا بالتمسك به  
 انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور ( قوله  
 وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع في اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان  
 فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الامدي  
 اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا  
 واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فالبينة بعضهم ونفاه آخروهل يجوز ان يرى  
 في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة  
 ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعترلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى  
 الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواقف ( قوله والنظر  
 يكونه) يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف  
 الجارة او بدونها قرأنا مهيئة لها فحتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى  
 كان متعديا بفي كان بمعنى التفكير ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف

اى الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كما فى هذه الآية وما بعد الاخير  
 ليس مما نحن فيه والتعرض لهما لتوقف الاستدلال على الاول والثانى والثالث  
 للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات  
 وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر فى هذه الآية  
 موصول بالى وكل ما هو موصول بالى فهمى بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى  
 انما يكون بالشرطية التى ذكرناها لابعكها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار  
 يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لاعكوسها واما توقف  
 الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بنوع الكبرى مستندا بجواز ان  
 يكون نظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية  
 بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر \* وشمت ينظرون الى بلال \* كما نظر  
 الظماء حيا الغمام \* ومن البين ان الظماء اى العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب  
 حمل النظر المشبه اى الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله  
 \* وجوه ناظرات يوم بدر \* الى الرحمن يأتى بالفلاح \* اى منتظرات اتيانه بالظفر  
 والفلاح واجاب الاشاعة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستنهاد  
 لان الحذف والاىصال شايع فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار فى البين  
 باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالى نص فى الرؤية فالتعدى بنفسه  
 فى البيت الاول بجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفى البيت  
 الثانى بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذى هو قبله الدعاء، ولذا  
 يرفع اليه الايدى اولى آثاره تعالى من الضرب والطمع فى الاعداء الصادرين  
 من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللايمان، اليه اورد الشارح  
 النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (قوله وفيه نظر وتأمل)  
 اما النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز  
 الصراط او المحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو  
 قولهم \* ان ابيضر اعلىنا من الماء \* والظاهر ان نور المؤمنين فى وجوههم يسرى  
 بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فبان يقال او سلمنا  
 ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون فى امثاله  
 بعد النظر فظاهر ان المراد انظروا اليها منتظرين لنا على طريق تضمين معنى  
 الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالتعدى بحرف الجر بل قد يكون فى تعدية  
 اللازم كما قالوا فى قوله تعالى فاستبصروا الصراط ان تعدية الاستباق بتضمين معنى

جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدنا فالنظر لا يتفكك  
 عنه معنى الروية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالعنى في البيت  
 الاول كما نظر النظماء الى الغمام منتظرين مطره وفي البيت الثاني نظرات الى  
 الى جهته تعالى منتظرين لا يبان الظفر من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمة  
 وما قبل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون  
 يوم القيمة لاهل الجنة انظر وناقض من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسبه  
 ولذا فسر بعضهم بانظروا اليها فليس بشئ اذ لا يلزم من طلب المنافقين  
 انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر  
 ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعة عنه كما عرفت واعلمهم  
 ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشريطيات التي ذكرناها وذلك ظن فاسد  
 لا يخفى ( قوله وليس بمعنى الانتظار ) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين  
 احدهما منع الصغرى بان يقال لانسليم ان النظر في الآية موصول بالى وانما  
 يكون كذلك او كان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة  
 واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمة ربها لكونه  
 متعديا بنفسه وثانيهما ما قدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول  
 بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثاني  
 خاصة و اشار الى جوابيهما معا هنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر  
 في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كافي للمواقف فلا يناسب  
 مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين في  
 الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه قد فوع بان التبشير  
 والانذار بما نعلمه لذة وعذابا وانما لم يقع التبشير بالانذار بالجنة مع امكان  
 ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار والعذاب والالم في الجنة ( قوله واما السنة )  
 فاقوله عليه الصاوة والسلام سترون ربكم الحديث وهو حديث مشهور رواه احد  
 وعشرون رجلا من كبار الصحابة ( قوله والمعتد الاجماع الى آخره ) يشير الى ما ذكره  
 المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تقيد علما  
 قطعا بل ظنيا فلا اعتماد لادلتيهما عليه لان المطلب يقيني والمعتد هنا هو  
 اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الروية في الآخرة وهو مستلزم  
 لجواز وعلى ان الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها ( قوله اجمع المنكرون )  
 معارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

الانتم سترون



مجازا انما هو الرؤى بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر مادام  
 موجودا واما الامكان فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات  
 الكمال وهو سلب الروئية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا عما لا في حقه  
 تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى (قوله مع الاحتاط بجميع جوانب المرنى) فروية بعض  
 جوانبه دون بعض ايست بادرالك وان كانت روية فيكون ادراك البصر اخص  
 مطلقا من الروئية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم وامل المراد من الجوانب  
 اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتماء  
 ويؤيده قوله وحقيقته النبل والوصول انما جاوره على هذا المعنى بشهادة قوله  
 تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى  
 وجه الاكتماء ومن غفل عنه قال ماقال (قوله والثاني ان هذه) حاصل هذا  
 الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى في الآخرة دون الكفار  
 فيجوز ان يكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلبي بان يعتبر عموم استغراق  
 الجمع المحلى باللام في جانب الحكم المنفى بمعنى ليس كل بصر يدركه لا في جانب  
 النفي ليكون سلبا كليا بمعنى لا شيء من الابصار بمدركه تعالى وان جاز ذلك  
 ايضا ككلامنا المحروطة في جانب النفي في قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد  
 ولا قل من احتمال الآية هذا المعنى واذا نمت هذا الاحتمال سطر الاستدلال على  
 مطاوعكم الذي هو الساب الكلبي واما ما ذكره المصنف في الموافف من ان اللام  
 في الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فلا آية حجة لنا لا عينا اذ يكون  
 القضية حينئذ سالبة مبهمة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة  
 الإهمال المستفاد من لام الجنس في جانب النفي كما زعموه في لام الاستغراق ونفى  
 الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته لبعض الآخر كما ذكره اهل  
 العربية من ان نفي المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر واذا لم يبالغت اليه  
 الشارح ثم الاولى للشارح في هذا الجواب ان يقول او سلمنا ان ادراك البصر  
 عبارة عن مطاق روية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلبي كما قال في الجواب  
 الثالث (قوله فانها سالبة مطلقا) اى لادامة قائلة بان لا شيء من الابصار  
 بمدركه تعالى مادامت موجودة ولا ضرورة مطانة كما يزعمها المعتزلة حيث  
 نفوا الوقوع والامكان لا يقال بل هي دائمة مطانة بشهادة صيغة المضارع  
 الدالة على استمرار نفي الروئية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور  
 في جانب المنفى ايضا لا في جانب النفي كما قالوا في قوله تعالى (او يطعمكم في كثير

من الامر لعنتم) الآية ولو سلمنا استفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددي  
 كما في قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) اي ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا  
 بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرر  
 بعد الخلاص لا الاستمرار الدوامي والمتنافي للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي  
 لا التجددي واعلم ان هذا جوابا باربعها اشار اليه المصنف في المواقف وهو اننا سلمنا  
 ان الآية عامة في الاوقات ايضا فلنفي روية الابصار ولا يلزم من عدم روية  
 الابصار عدم روية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للروية  
 بالجراحة مواجهة وانطبعا فلا يلزم منه نفي الروية بالجراحة من غير مواجهة  
 وانطباع (قوله وما قبل من التمدح لى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على  
 نفي امكان الروية وحاصل الجواب المعارضة بانقلب ان يقال انه تعالى تمدح  
 بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الروية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى  
 فلان التمدح في عدم الروية لا تعززوا الاحجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الروية  
 كما بمدح الملوك بذلك لامع امتناعها واللكانت المدحومات بمدح عدم الروية  
 واما ما اورد عليه المولى انخيل من ان عدم مدح المدحوم لاستتماله على معدن كل  
 نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رويتها لكونها  
 مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد  
 التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في حق تعالى فليس بشيء اصلا  
 لان التمدح بخصوصية عدم الروية منحصر في الظاهر في التعزز والاحجاب  
 مع امكان الروية ولذا لم يكن اعظم الملوك بمدح عدم الروية من البلاد البعيدة  
 وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمنع والاحجاب بحجاب الكبرياء لشيء منها  
 كالممدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شيء لان مقصود المعارض  
 القاء الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان  
 (قوله ولان عدم رويته في الدنيا لى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم  
 وعطف على قوله لانه لو امتنعت الى آخره وليس بشيء اذ الكفاية غير كافية  
 في الاستدلال وكذا ياباه نفي قوله فلا ينافي رويته في الآخرة فالحق انه معطوف  
 على قوله بل هو حجة لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلبا فالإيراد على دليلهم  
 بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال  
 ان اردتم انتم لى تمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم  
 رويته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من جبل الورد بكاف في التمدح وان اردتم ان

تمدح بكونه لا يرى في الدنيا فقط فسلم لكن بعد المساعدة على ان ما كان سلبه  
 مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التعريف اذ غاية ملزم من ذلك امتناع رويته  
 تعالى في الدنيا وهو لا ياتي وقوع رويته في الآخرة فضلا عن امتناعها فليس  
 فيه دليل على مطاوع بهم ولم يتعرض لكفاية نفي الروية مع الاساطة والالكفاية  
 نفي روية الكل بل الخراس فقط لالمهم بها بما سبق ثم في قوله مع كونه اقرب آه  
 نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكاني وهو غير صحيح  
 - بل الوريد عرفان وهما الوريد ان في جانبي العنق واصلان الى القلب  
 ( قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني الى آخره ) هذا حجة برأسها  
 لاعتزاله الشارح جملة جواب السؤال مقدر بان يقال ان بعض الآيات يفسر بعضها  
 ولما كان ان في هذه الآية للتأييد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام  
 في الاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل  
 على ان التمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل  
 الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر ( قوله بل للتأكد ) وهنا بحث من  
 وجهين الاول ان التأكد دل على ان موسى عليه السلام اما نكر اعدم وقوع  
 الروية او متردد فيد على التقديرين لزم ان لا يعرف عدم وقوعها فيقع الاشارة  
 في ظاهر بوا الثاني ان التجلي في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فصره  
 باضهور للجبل بعد ان كان محجورا عنه امام خلق الحيرة والبصر للجبل كما رواه  
 ابن فورك عن الاشعري فيكون اندك الجبل وعدم استقراره لرويته تعالى  
 واما بدون خلفها له كما ذهب الاكثر فيكون اندك الجبل للجرد الظهور له من غير  
 روية وعلى التقديرين في آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى  
 للتجلى له فمدم تحمّل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب  
 جرى عادة الله تعالى في هذا التأكد بهذا اقرينة دلالة على امتناع ما لوقوع  
 روية و الجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه التأكد المقرون بتلك القرينة  
 عدم تحمّل التركيب العنصرية التجلي له بحسب جرى العادة وعن الاول ان  
 طلب موسى عليه السلام الروية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع  
 للانباء مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولو سلم فغاية ملزم تردده عليه السلام  
 في ان هذا التركيب العنصرى محتمل له اعملا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى  
 يكون عدم العلم به منافيا للندوة ( قوله وهذا يقيد ابدا ) كما في الآية الثانية قيل  
 يجوز ان يكون التقييد بذلك للتأكد كما في قوله تعالى فوجد الملا نكة كليم

قوله فضلا عن  
 امتناعها لا يخفى انه  
 لا معنى لكون امتناع  
 رويته تعالى في الدنيا  
 اولى بعدم المسافة  
 لامتناع رويته في  
 الآخرة بالنسبة الى  
 وقوعها فيها على  
 ما هو مقتضى استعمال  
 لفظ فضلا فالصواب  
 ان يقال فضلا عن  
 امكانها فان الوقوع  
 فرع الامكان فامكانها  
 في الآخرة اولى بعدم  
 المنافات بالنسبة الى  
 وقوعها ( محمد اسعد )

اجمعون) فالاولى ان يقال يقيد باليوم كما في قوله تعالى ( فلن اكلم اليوم انسانيا )  
 اقول والاولى ان يقال يقيد بايد او اليوم والغاية كما في قوله تعالى حكاية عن اخي  
 يوسف عليه السلام ( ان ابرح الارض حتى ياذن لي ابي ) وينجحه على الاخير بن  
 ايضا انه يجوز ان يكون للتأييد المطلق ان لم يقيد بمقابل على التوحيد والتأييد  
 في المحدد ان قيد به كاليوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الا ترى لان تقييد  
 عدم تنبيه الموت بايد انص في التأييد سواء كان كلمة لن للتأكيد او للتأييد وكان  
 ذلك التأييد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني على انهم  
 يتنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأييد المدلول عليه بل من هذا  
 القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته  
 في الدنيا لما قدمناه آنفا ( قال المصنف ماشاء الله كان الى آخره الظاهر من ترك  
 العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئي في قوله وهو مرئي للؤمنين كقوله فيما بعد غنى  
 لا يحتاج الى شيء والاظهار مقام الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر  
 ان المراد ماشاء وجوده وجد ومالم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفرغ الكفر  
 الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كاسبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء  
 تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق ومالم يشأ تحققه  
 من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحيث لا اشكال  
 في التفرغ وهو الاوفق لتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقديرين  
 كلمة ما من الفاظ العموم فالاراد كل مشيء كأن وكل ما ليس بمشيء ليس بكن كاشير  
 اليه الشارح ( قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات ) سواء كانت من افعاله  
 تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص  
 المعترلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاول ان يقول وفيه دليل على انه  
 مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ انعكس الجملة الذاتية بعكس النقيض الى  
 قولنا كل كأن مشيء والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكن بمشيء بناء على  
 ان الموجبة الكلية انعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم انعكس اليها بالعكس  
 المستوى وقد اشار المصنف في المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف  
 الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الفرض من اقتباس هذا المأثور رد المعترلة  
 في قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والماضي ومريد لبعض  
 مالم يكن كإيمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الا ترى الا  
 ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفرغ فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة



والحكيم الثاني ملحوظا بالتبع وأشار الى أمكس الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس  
بكان ليس بمراد نعم اوقال المصنف في التفریع فكفر الكافر ومعصية الفاسق  
بخلافه و ارادته و ايمان الكافر و طاعة الفاسق ليس بخلافه و ارادته لتوجه ذلك  
ونحن نقول اهل مراد المصنف بقرينة نفي عنه على هذا المأثور ان الكفر  
و المعاصي وجودا و عدما بخلافه و ارادته وجودا و عدما فلا يلزم قصور المصنف  
في التفریع و يتجه ذلك على الشارح لا بقل المنفرد عليه مجرد الارادة فالصواب  
لمصنف ترك الخاق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا للمخاق فقيده اشارة الى  
امتناع تخلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى ( قوله وهذا كالاستغنى  
عنه ) فيه انه انما يتوجه لو كان تفرعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر  
بل الظاهر انه تفریع على مجموع الجملتين كما اشترتا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من  
لمصنف ان ما ليس بكان ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث  
مرید لجميع الكائنات هذا وقد بدفع ذلك بان هذا التفریع متضمن لفائدة  
اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعدما اتفقوا على جواز اسناد الكل  
اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فذهب بعضهم من لا يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال  
الكفر و الفسق مراد الله تعالى لايها هو الكفر وهو كون الكفر و المعاصي  
مأمورا بها لذهب بعض المعتزلة الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح  
ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة  
و الخنازير و سائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايها  
ما يلحق بكبيرياته فحق في خالق الخنازير و امثاله لاني مرید الكفر و المعاصي  
بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احدانه تعالى  
امر بالكفر و المعاصي مع ظهوره انه امر باضدادها و ظهوره ان الامر بالاضدين  
مما لا يصد عن العاقل فضلا عن علام الغيوب و ما قبله و لان التوقف الى التوقيف  
انما هو التسمية لاني التوصيف كما سبقه الشارح عن الغزالي فقيه نظر لانه خلاف  
المرضي عند المصنف ( قوله فانه قد مر الى آخره ) قيل الاولى ان يقول  
قد مر انه خالق الاشياء كلها و انه مرید لجميع الكائنات فيكون الكفر و المعاصي  
بخلافه و ارادته وفيه ان مثله او ورد فانه يرد على المصنف حيث فرع الخلق  
على مجرد الارادة و قد عرفت اندفاعه و لا يرد على الشارح لانه في صدد التفریع  
على ما سبق فانه ( قوله خلافا للمترتبة فانهم ) قيدوا ما نور بغير الافعال  
الاختبارية للعباد و هذا التقييد باطل باجماع السلف و الخلف في جميع الاعصار

والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف (قال المصنف ولا يرضاء)  
الظاهر انه بجملة حاوية عن ضمير بخلافه و ارادته على سبيل التنازع والاولى  
ولا يرضاهما ولك ان تقول الضمير المفرد بالمذكور ولا ينافي الاستدلال بقوله تعالى  
ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه  
المعاصي دلالة كما سبق ( قوله هذا ايضا قد مر ) اي في الشرح ولا يخفى  
ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحواذ على  
ما سبق الا ان يكون اشارة الى نفي الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف  
على ما سبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة (قال المصنف غنى لا يحتاج الى شيء  
في ذاته ) غير مقتدر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان  
بعلة المساهية والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان  
بعلة الوجود وفي صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية  
عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولك ان تقول  
المقتدر الى الغير الاضافات والمسلوب الحادثة كتمتعلق السمع والبصر وعدم  
تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العلمي  
وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يغير الذات عند الاشاعرة فغاية ما في الباب احتياج  
بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى ( قوله هذا ايضا  
معلوم مما سبق ) اي من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر  
ان مراده ان هذا ايضا كما مستغنى عنه وليس بشيء لانه متفرع على ما سبق  
تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج  
هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل ( قوله تعالى والله غنى  
عن العالمين ) قال المصنف ولا حاكم عليه ( المقصود من هذا الكلام  
رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره  
ولفائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض  
افعاله وفتح البعض الاخر فان حمل الحكيم في كلام المصنف على معنى  
العلم فالنفي غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والتقدم  
وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر والخطاب المتعلق  
بالافعال بالافتضاء والتخيير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام لا يقال المعتزلة  
بعد ما ثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتبوا بهذا القدر بل جعلوا العقل  
حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحرим البعض الآخر  
واثبتوا له ولاية الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن

والفصح في افعال العباد يكون سبباً للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول  
 حيث عموا الرسول من العقل في قوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث  
 رسولا ﴾ ووافقه الماتريدي في ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل  
 الحكم ومرشده كالرسول والافعال الحاكمة في افعال العباد حقيقة بالامر والتهي  
 هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة  
 الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم  
 بحسن الافعال وفجورها والجواب ان ايس كلمة على هنا مثلها في قولنا حكم على  
 زيد باقيام بل في قولنا حكم زيد على عمرو باف و كما ان في جعل احد بعض  
 افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر فيجب بالقضاء او الخطاب بقرينة يجب تزيهه  
 تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى الفصح نوع تقيصة  
 كما يشاهد في افعال الملوك فتصده اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه  
 تعالى بالقضاء ولا بالخطاب ولا بالنسبة ببعض افعاله الممكنة الى الحسن  
 والبعض الآخر الى الفصح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة  
 او مجازا بقرينة انفراد المترادف ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولان محمله  
 على معنى العالم بحسن الافعال وفجورها وعلى كل تقدير يتجه على الشارح  
 انه لا يصح استدلاله عليه بالآية لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام  
 الاختصاص والتقديم في الآية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وثنى منها  
 ليس متناولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب فمصطلح الاصوليين بل  
 الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحكم عليه بالقضاء او الخطاب قطعي  
 الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال وفجورها موقوف على الجهة  
 المحسنة او المقبحة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجيء بطلانها وقد  
 اربطه الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو  
 الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم  
 انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة واشار الشارح  
 بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق  
 والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات وبالعكس  
 وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال في ذواتها  
 بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شيء من الافعال  
 وتوجه دون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير  
 العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدي القائلين

قوله واما بمعنى  
 الخطاب الخ اي  
 فلا يحمل عليه  
 الحكم في الآية

بالجهة المحسنة والمقبحة في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم  
عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالباشرة  
او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة للعلم بخلقه الله تعالى للبعد بواسطة اما  
بالشرع فقط عند الاشاعة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماريدية ولذا  
واقفوا الاشاعة في انه لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة  
في اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ما اردده ابن الكمال  
على صاحب التوزيع من ان كون العلم بطريق التوليد او بجمري العادة خارج  
عن مجئنا هذا (قال المصنف ولا يجب عليه شيء) هذان عطف الالزام  
على المزوم قال في المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح  
ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة انه لا يقبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور  
منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه  
وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسألة التحسين والتقيح اذ لا حاكم  
بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الالعقل فن جعله حاكما بالحسن والقبح  
قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطنا حكمه وبتنا انه  
الحاكم يحكم على ما يريد ويفعل ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب  
عنه ولا استتباب منه انتهى فن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية  
لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما في المواقف  
في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد  
ما صدر عنه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل  
المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات  
الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة  
في افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعة من هذا القبيل  
فعلى هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى  
بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب  
عليه وقد اشار العلامة التفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف في انه  
هل يجب عليه تعالى شيء ام لانه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها  
بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره عنه تعالى او لا كراية الاصلح واخراج  
الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب  
والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيارا كما اشرفنا

صح الترجيح

اجمعت

العدم وجوب شيء عليه

لا بد

منه بالاشاعة  
صدوره عنه بالاشاعة  
الى الفاسق

( وبذلك )



وبذلك يتدفع ما قاله في شرح العقائد لث شعري مامعنى وجوب الشيء عليه  
 تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره  
 عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا آخر من سفة او جهل  
 او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة  
 العوار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجه اختيار الامطفا  
 ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاء كما لرفض لها في اختيار الامام  
 الرازي ما اختاره كثير من الاشاعة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به في بحث  
 النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة بالزوم  
 العقلي في هذه المواد اعنى المضاف والاصلح وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث  
 آخر اذ الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لافي وقوعه وعدم وقوعه (قوله  
 اما عبارة عما يتحقق تاركه الذم) ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب  
 المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كما في كلام العلامة  
 كان مخصوصا بافعال العباد كما صرحوا به (قوله او عما تركه محل بالحكمة)  
 والاخلال بالحكمة نقص محال عندهم والمذمومية محال وفاقا (قوله كما يشعر به)  
 اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحرير في الآية والحديث  
 فعلان مستندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار  
 ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب المستفاد  
 من كلمة على ومادة التحريم عاى لاعتلى وما قيل لان اكثر استعمال كلمة على  
 في التزام ما لا يلزم وهم بل الاكثر في التزام ما يلزم كما في قولهم له على الف  
 درهم وقضى عليه بكذا نعم استعمالها فيما كان اللازم فلا اختيار بالالتزام في التزام  
 ما لا يلزم في كل موضع (قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه  
 كيف يشاء) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس  
 في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن شيء  
 منها وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يقع منه فعل اصلا  
 يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص في الموافف بان هذا الخلاف  
 فرع الخلاف في كون العقل حاكما او غير حاكم على ما اشرنا فالوجه ان يذكر  
 هذا في دليل انه لاحاكم عليه وبحال ابطال الواجب عليه بالمتين الاولين  
 على انى كون العقل حاكما فتأمل وما قيل كونه تعالى مالكا على الاطلاق  
 لانباقي الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يملك في الازل وجود كل حادث في وقته

قوله فتأمل اشارة الى  
 ان الاول له بعد هذا  
 التوجيه ذلك لان  
 العلاوة الانية مبنية  
 على كونه تعالى مالكا  
 على الاطلاق بحيث  
 لا يقع منه شيء كما  
 لا يخفى

المدين فلولم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق  
 صاحبها الذم فليس بشيء لان العلم التصديقي يوقع شي في وقته الذي  
 عينه الارادة له تابع للوقوع بانفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا في ان العلم  
 بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه  
 لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت  
 لافي الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته تعالى فعل نفسه في وقت معين  
 يستلزم وجوده في تلك الوقت وانما النزاع في ان ارادة بعض الافعال وفعله  
 بالاختيار كما يجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله  
 كاللطف والاصح او لا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه او  
 لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الاول اختيارا لزم نقص محال  
 في شأنه تعالى كالذم والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك  
 الاستلزام بنفي لزوم النقص ولا جمل ما ذكرنا لم يجملوا ما اخبر الشارع  
 بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى  
 يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما  
 للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المبتين للافعال جهة محسنة  
 او مقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك  
 الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك  
 كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محقق الاشاعرة والماتريدية وان  
 لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وايس بواجب عليه تعالى فهم  
 يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب عليه شيء فاتفق بهذه المباحث التي  
 ذكرناها في نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام والحمد  
 على المنضل المنعم (قوله لانا نعلم اجمالا الى آخره) يعني ان الواجب بهذا المعنى  
 لا يتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك  
 اذ لا تخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو  
 الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهي الغرض عندهم  
 وكان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن  
 الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو بوجوب الجهل او السفه عندهم لانا نقول  
 ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادي لاعقلية فله تعالى ان يرتبها على  
 الجانب الاخر فليس في افعاله تعالى فعل بوجوب تركه الاخلال بالحكمة المعينة

ايضا وقد يقال مراده لو كان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى لكانت  
 جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا واللازم باطل  
 وفاقا ايضا ويذكر ايضا وفيه نظر لان ما له ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة  
 وهو العلة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم  
 والمصالح لا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخالفا للحكمة بل وازان يكون ترك  
 بعضها ايضا غير مختل بها بل متضمنا للحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولا يضحى  
 انه انما يتوجه اذا حمل كلام المتكلم على مطلق الحكم والمصالح لاعلى الحكمة  
 المعينة التي هي الغرض عندهم ( قوله على ان التزام الى آخره ) ظرف مستقر  
 خبر مبتدأ محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهرى والتحقيق على ان التزام الخ  
 كما ذكره ابن هشام في معنى التاييب في اعراب على للملاوة وهي في الاصل  
 ما يضم الى الجانب الحقيق من شق الوفر ليعتدلا وانما كان ما سبق ظاهر يا  
 وهذا محققا لانه تعالى لا يفعل عبثا لافائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن  
 بطريق الوجوب العقلي لانه المسالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه  
 كيف يشاء حتى لو نهم العاصي وعذب المطعم لم يلزم بحال عقلا فالقول ان معنى  
 الخلى عن مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم  
 يصدق على شئ منها بالفعل لكن ذلك الخلو لما لم يستلزم شيئا من الحالات  
 لم يكن الفعل الذى يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا  
 وفي ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع دليلهم القائل بان ترك الفعل المذكور  
 فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة فيصح بحال في حقه تعالى بان يقال لانسلم  
 ان فى الترك فوت المصلحة لان فى الترك مصالح ايضا ولو سلم فلانسلم ان فوت  
 المصلحة فيصح بحال في حقه تعالى اذ لا يجمع منه شئ من افعاله الممكنة واعترض  
 على هذه الملاوة بان معنى الواجب على المذهب الثانى ما يكون تركه مخالفا  
 بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية  
 الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس  
 فيما ذكرتم من الوجوب شئ ولو اصطلمح فلان مناقشة كما قال في ابطال المذهب  
 الثالث وايس بشئ اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثانى ولا يمنع صدور  
 خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثانى ما يكون مخالفا  
 بالحكمة اخلا لا موجبا للمحال ومعنى الملاوة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور  
 ان يصدق على شئ من افعاله تعالى كما واجب عند المذهب الاول بقى كلامه وان

الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثاني والا صلح والعرض ناظر ان  
الى المذهب الاول فمراد المذهب الثاني من الحكمة هو الغرض فكان على  
الشارح ان يتعرض بنفي تمليل افعاله تعالى بالاعراض الا ان يقال تلك العلاوة  
تستلزم نفيه ايضا ( قوله وكذا الثالث ) لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا  
هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون  
واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قد منا  
من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شئ في وقت معين وتعلق العلم  
بذلك الوقوع في الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع  
عقلا فسقط ما قيل انا لانسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى  
فهو يناق ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه  
بالنظر الى التقدير على نفسه لا يناق جواز الترك مع قطع النظر عن التقدير  
المذكور وهو انما خوذ في التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع  
صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر عن  
التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متناقضان ولما كان المراد في الشق  
الاول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الا ان  
ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة  
يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه  
تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام  
في الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك  
الاخبار عادية تعالى والوجوب العادي بالنسبة اليه لا يقال لاحاجة الى ابطال  
المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين  
لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم ان الوجوب لا يوافق مذهبهم  
الذي هو صدور الفعل عنه على سبيل الحكمة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا  
اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة  
ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات اقول قد عرفت بما حققنا انهم  
لا يضطرون الى ذلك ( قوله ما يقرب العبد الى آخره ) قال العلامة المتنازلي  
في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية  
لا الى حد الاجاء اي الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل  
الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والآلات  
واكمال العقل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل

المراد بالصحة الرقبات



ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاحل في قضاء الدين للمعسر ونصب  
 الدليل الشرعي والبعث بالنسبة الى ما لا يهتدى العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما  
 يشعر الطاعة بدونه كما قال العقل وامانس العقل خدار التكليف عندهم وكما ثبت  
 ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما  
 تعارض فيعسر الاهتداء والحاصل هو ما يتذرع به في الطاعة او شعير  
 والشارح حل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وايت  
 شعري بان لا تكليف بدون الموقوف عليه فلام صفة: الكف كيف بعد اعطاء  
 الموقوف عليه عن العصبية وبخاص العبد عنها ( قوله كعبنة الابهاء ) فانها  
 بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل لطف مهمل وبالنسبة الى ما لا يهتدى  
 لطف محصل عندهم ( قوله بوجوب نقض غرض التكليف الى آخره ) اي نقض  
 الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو فيجرح محال في شأنه تعالى فانه كبناء طرف  
 وهدم طرف آخر ومثله في المخاوف من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك لنقض الفائدة  
 اجل من الاول ولذا اجاب الاشاعة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض  
 الغرض انما يتم لو كاله تعالى غرض الثاني لو سلم فلان سلم انه فيجرح لجزا ان يكون  
 في نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثاني  
 واشار الى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما يتم في اللطف المحصل  
 لاقرب المقرب لا مكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين  
 بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه  
 شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا عارضهم الاشاعة  
 بانه لو كان واجبا لكل عصر نبي وفي كل بلد فيصوم بأمر بالعرف وينهي  
 عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك ان الطاعة بذلك  
 اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب  
 وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة  
 على وجه سهولة اي بنائها الخواص والعوام كما لا يخفى ( قوله والاي لزم نقض  
 الغرض ) هذا مستثنى عنه لانه عين الايجاب السابق ( قوله وهو يعلم انه لا يجيب )  
 اي الى الدعوة وهذا تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حل على معنى لا يكون  
 مقطوع الاجابة الابان يستعمل معه نوع من التآدب كبشر وطلاقة وجه لا يمكن  
 ان يكون تمثيلا باللطف المقرب ايضا ( قوله في الحكمة والتدبير ) اي في مصلحة  
 الشخص وتدبير اموره فراد هذه الفرقة بالصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى

الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصح للشخص والانفع له هذا هو  
 مراد الشارح المحقق كما يصرح بعد (قوله وبرد عليهما) اي على الفرقتين  
 وفي بعض النسخ عليها اي على الفرقة الثانية وهو تصحيف او الالضاع قيد الفقر  
 والابتلاء بالآلام لا يقال قوله لحال الكافر صريح في ان المراد الانفع له فيختص  
 بالفرقة الثانية لا نقول لما كان منع الانفع للعبد في الدين والدنيا او في الدين فقط  
 بخلا او جهلا اوسفها عند الفريقين كان الاصح الواجب عليه تعالى عند الفرقة  
 الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص الابراد انه لو كان الاصح واجبا  
 لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بابتداهة واما الملازمة  
 فلان الاصح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وما قيل بل الاصح له الوجود  
 والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذ الكلام في الاصح الانفع له في الدين  
 وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احدا الامور الثلاثة (قوله وان  
 يكون ابقاء ابليس آه) اي وبرد عليهما انه لو كان الاصح واجبا لم يبق شئ من  
 ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان  
 يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما قدر الله تعالى على ذلك الاضلال  
 لانه ليس بانفع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر اصلا واللوازم  
 كلها ظاهرة البطلان (قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصح بالنسبة الى الشخص  
 الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الابراد لا يرد على الفرقة الاولى  
 لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة  
 في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضى ان لا يترك الخبير الكثير لاجل الشر القليل  
 فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات الآخروية للنافع الكثيرة  
 لغيره وحاصل الجواب بان مراد شئ من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه  
 بقوله ولذلك سئل الاشعري الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعري  
 من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الازمام مشترك بينهما  
 ولذا ترك الاشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال في شرح  
 المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم  
 الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره  
 من الاصح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا جميعا والالكان تركه  
 بخلا اوسفها انتهى ولجل ان غرض الاشعري ابطال مذهب الكل طول  
 الكلام على نفسه اذ يكتفيه ابطال مذهب الفريقين ان يقول ان الاصح في حق

الكافر المذب في الدنيا والاخرة ان لا يخفى او يساب عقله قبل البلوغ فلا حاجة  
 الى ذكر الصغير والمسلم من الاخرة وذلك لان اكثر معتزلة بصره ومنهم الجبائي  
 اعتبر بجانب علم الله تعالى كالبندادين كما ذكره مشارح المقاصد في كفى في لزوم الكل  
 ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصره لم يعتبر بجانب علمه تعالى فذهب الى ان  
 من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للتواب  
 اى جملة متعرضا متصدى له بان ابقاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات  
 صغيرا ففي ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فلما تهد  
 وارحاه العنان وغيره شارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الازام غير متجهة  
 على البندادين لان مرادهم الاوفى في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل  
 على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخياى لقول ويؤيد ما ذهب اليه  
 الشارح ان ايقاع الشخص في الضلالة اصلح الغير ظم قبيح عندهم فلا وجه  
 لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والاف للجبائي ان يقول الاصلح واجب عليه  
 تعالى اذالم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فاعلمه  
 كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان  
 الاصلح لهما حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او امل في نسله  
 صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له واعلم ان بعضهم قال نعم ان ارباب  
 الكشف ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام ائز الى من ان  
 ليس في الامكان ابداع مما كان اذ ليس في الجود بخلف ولا في القدرة نقصان ولا يخفى  
 ان قول بالانحجاب الموجب اقدم العالم والجمع بين القدم والشرعية مشكل وسيحى  
 ما يتعلق به (قوله ومن نهى القواعد التي يجب الى آخره) فيدمزج لطيف و اشارة  
 الى ان العوض معطوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خالص  
 عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعباد من الامة او الآلام ونحوها  
 فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل  
 المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد (قوله لانه ظلم) فسروا الظلم ضرر غير  
 مستحق لا يستل على نفع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جدى العادة  
 فيخرج العقاب باستحقاق كالم احدث ومشقة السفر الجارية للنفع والحجامة لدفع  
 ضرر مضمون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي  
 الواقع في النار لكون ذلك الاحراق عاديا حتى خلافه او بدله فان التيلام ان كان  
 مستحقا او مشعلا على نفع المألوم او دفع ضرر آخر عنه اربابا لا يكون ظم بل

قوله فلزمه اى لزم  
 ذلك البعض وان خص  
 الوجوب بالمكلف  
 لزمه ترك الواجب  
 في الجاهل في شافى  
 الجبل كالا يخفى سجد

حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد  
 (قوله وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي الى آخره) لا يقال المنتفى هو القبح  
 العقلي بمعنى تعلق الذم بالبعنى صفة نقصان او منافية الغرض فانهما ثابتان  
 للافعال مدركان بالعقل وفاقا كما سيحى فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما  
 فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد في الفعل او الترك صفة نقص  
 كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه  
 تعالى لواجبا عليه وقد عرفت ان الكلام في الثاني لافي الاول واما القبح بمعنى  
 منافرة الغرض فلا يتصور في افعاله تعالى اذ لاغرض له عند الاشعري ولو سلم كما  
 ذهب اليه الما تريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى  
 صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والافى يكون من الافعال  
 الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لواجبا عليه وعلى الثاني  
 لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيحى من الشارح ان لظلم عند اهل السنة  
 معنيين احدهما التصرف في ملك الغير والاخر وضع الشيء في غيره ووضع  
 اللايق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما  
 بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم  
 بكلا المعنيين محال في حق تعالى قلت انما يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك  
 الامراض والآلام استحقة في موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة  
 على ان ما يتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضع في محله  
 اللايق (قوله والقبح الشرعى لاعمى له) لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب  
 حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالافتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو  
 ظاهر ولا واجب آخر لاستحالة ولا يمكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك  
 للمالك (قال المصنف ولا ثواب ولا لعقاب) لا يخفى ان الاولى ترك للمزيدة الدالة  
 على عطفهما على شىء يكونا معطوفين على اللطف او العوض لعموم شىء المنكر  
 وهو المطابق لكتيب التورم ولعله قصد بعطف الخاص على العام كمال الاهتمام  
 لكثرة المنكر بن لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب  
 عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكثرة قرينه فاعطى حكمه  
 وما قيل تغيير الاسراب اتويع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شىء لافي الدنيا  
 كاللطف وغيره ولا في العقبى كالثواب والعقاب ليس بشىء لانهم اختلفوا  
 في ان العوض هل يكون في الدنيا او في الآخرة وذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون



في الآخرة كافي المواقف وشرحه و الاولي للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا  
 لمثلة بصره (قوله واستدلوا عليه) اي على وجوب العقاب اعلم ان لهم على  
 وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة منها ان العبد باطاعة والمعصية يستحق  
 ثوابا او عقابا فغنى عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي  
 وهو قبيح والكل محال في حقه تعالى ومنها عموما آيات الوعد والوعيد الاحاديث  
 فظهر امر ان الاول ان الاولي للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثاني  
 ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى  
 الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل  
 على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب  
 بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه (قوله واجيب عنه بان  
 غاية الى آخره) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب  
 لعروض العلم والخبار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن  
 الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث  
 فغاية ما دل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم  
 التقریب لان مطابقتهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق عن الاجواب  
 الشريفة لما ذكره الشارح والاجواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب  
 والعقاب للباقيين في عرصات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيد وشرط وعارضة  
 من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد  
 عليه اعتراض الشريف نعم رد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل  
 مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه يبنى على التسليم والارضاء والحق ان  
 هناك مقامين احدهما الاستدلال بمومات الوعد على وجوب العقاب عقلا على  
 كل من يرتكب الكبيرة ومات بالتوبة وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب  
 على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كناية المطيعين كما هو مذهب المتأخرين  
 من المعتزلة ولما كان المذهب النفاة الوجوب العقلي بالنسبة الى كل عاص و الوجوب  
 بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العاصين لانهم الجواب عن كل من الاستدلالين  
 وجواب هذا المحجب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا يترك تخصيص آيات الوعد  
 بتلك القيود والشرط بل يلتزمه اولافكائه قال لانهم ازل كل من يرتكب الكبيرة  
 داخل في عرصات الوعد لانها مخصوصة بقيود وشرط ولو علم فغايته الدوام  
 للوجوب وانما خص المذكور به لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقيين

في العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر الى الاستدلال الثاني واما  
 جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يحتمق هذا المقام ( قوله  
 واعترض عليه الشريف العلامة الى آخره ) لما كان الجواب المذكور يمنع  
 التقریب كان هذا الاعتراض باثبات التقریب الممنوع بان يقال لو لم يلزم  
 الوجود عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحامين واللازم محال لان امكان  
 المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقریب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل  
 الوجه في الجواب منع استحالتهمسا من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى  
 هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب  
 عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعتراض عليه وانت خبير بان غاية ما ذكره  
 في اثبات التقریب هو الوجود عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجود  
 في نفسه ومطلوب المعترلة هو الثاني فلا يتم تقريره ايضا وما قيل بجزر  
 ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته و متمنا بانغير لعدم التناقض بينهما ففيه  
 نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعترلة وليس  
 مراد هم اثبات الوجود الذاتي بل الوجود بالغير فهو كاف في الاعتراض  
 المذكور كما لا يخفى ( قوله قلت الكذب نقص والنقص محال الى آخره ) رد لجراب  
 الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة  
 نقص يدرك قبجها بالعقل وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام التام  
 القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظي القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه  
 لان عمومات الوجود والوعيد من الكلام اللفظي قطعاً لا سيما عند المعترلة الذين هذا  
 الرد من جانبهم الصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظي الكاذب  
 نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في افعاله تعالى  
 وذلك غير صحيح عندهم واذا قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته  
 لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب  
 اتقاضي عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم  
 اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خاف  
 الكلام الكاذب نقصا محالاه تعالى لما خالته لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم  
 باطل بدهة والجواب انما اختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمله القدرة  
 او نقول لانك ان الحسن والنقص بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان الافعال  
 والتروك كتعلم العاوم وتركه كما انهما بمعنى ملائمة الغرض و متناقضه شاملان لهما

قوله ان اراد ان الكذب  
 الى آخره هذا التزديد  
 مستفاد من شرح  
 المواقف في بحث  
 الكلام ( منه )

كقتل زيد وتركه بالأسبوبة الى اجابته واعلم انه كما يأتي واختصاص الحسن والفتح  
 بمعنى تعاقب المدح والذم بالافعال لا بوجوب اختصاص صهما بالعنيين الاخرين  
 بغيرها ولا شك ايضا في ان الكذب نقص بانفاق العقلاء لما فيه من اماره العجز  
 او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان فحجه راجع الى المتكلم به  
 سواء كان موجودا ذلك الكلام اللفظي القائم بالهوا لا بنص المتكلم كما عند  
 المعتزلة او كما به كاعتد الاشاعرة واذا وجد الواجب تعالى فيه لا بواسطة  
 كاسب هناك كان فحجه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب في الصورة المذكورة  
 باق على قبحه الا ان تركه انجاء النبي اوضح منه فلزم ارتكاب اقل القبحين تحضرا  
 عن ارتكاب الاصح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب  
 المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرناه هو مختار العلامة  
 الفتناني ايضا ولذا قال في شرح المقاصد واما وجه استحالة النص في الكذب  
 ففي كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالفتح العقلي قال امام  
 الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب  
 عندنا لا يفتح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكيم بان الكذب نقص ان كان  
 عقليا كان قولا بحسن الاشياء وفتحها عقلا وان كان مسمعا لزم الدور وقال  
 صاحب المواقف حين ما استدلل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى  
 بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجزاء عالم يظهر لى فرق بين النقص  
 في الفعل والفتح العقلي بل هو هو بعينه وان اختلفت العبارة وانا انجبت من كلام  
 هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والفتح انتهى  
 واقول وانا انجبت من نجب هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن  
 الصدق وقبح الكذب بمعنى تعاقب المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص  
 الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والفتح العقليين بان قالوا ان من استوى  
 في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا عيب باستقرار  
 الشرايع على تحسين الصدق وتقيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذلك  
 الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي اجابوا عنه بان اضرار الصدق لما تقر  
 في النفوس من كونه الملايم اغرض العامة ومصحة العالم فكون الصدق  
 ممدوحا والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملايمة والمنافرة لاجل ان ذاته  
 اولازمه يقتضي شيئا قبيحا عند العقل ولذا يقع تارة ويحسن اخرى وبالجملة  
 كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص بموجب عند الاشاعرة

ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع العلماء والانباء عليهم السلام لاينا في امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لاينا في ما ذكره الامام الرازي من ان تجوز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يقضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لان كلامه في التجوز بمعنى الاحتمال العقلي المنا في العلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لافي الحكم بمجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الشارح وعند المص لا تحادها عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم اولامطابقته للواقع ولا يتم استلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بتجزي ولا بانشاء في الازل وانما يصير احد هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لايزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فانقن بهذا المقام ( قوله بل الوجه في الجواب ما اشرفنا الخ ) ما اشاره مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعيد ايضا لثلاثتهم مما يأتي بعد من ان الخلف في الوعد لؤم لا يلبق بالكرهيم فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فميت وهو كافر وحينئذ توجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبوا وهو ظاهر وبهذا التدفع

أي الامام الرزي



عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في المعنى عن تاب  
 فانهم ( قوله على انه بعد اتسليم انما يدل الخ ) قد عرفت اندفاعه عنهم  
 اذ لو لا خالق العالم اختيار الميمب عليه تعالى شئ من الاطف والاصلم ولا التواب  
 ولا العقاب عندهم فامكان الترك بترك ما هو جبه كاف في الوجوب عليه والحر يم  
 ( قوله والاصل في هذا ان الخلف في الوعيد جاز عن تعالى ) اى محتمل لاقطع  
 بعدمه بخلاف الخلف في الوعد فانه مقطوع بعدمه فالجواز هنا بمعنى الاحتمل  
 العفلى لا بمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاثابة  
 واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك  
 شنع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعاً بالاجماع  
 القطعى سواء كان صفة نقص او فيجها للمنافرة لفرض العامة اوله شى السارح  
 عنه فقط ( قوله افرايت الخ ) الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام  
 والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرايت الخلف في الوعيد والهمزة للانكار  
 التوبيخى ينكر لياقة استعجاب الرأى لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز الخلف  
 في الوعيد واما الهمزة في قوله يخلف الله ما وعده فالظاهر انها على حقيقتها  
 بناء على التجاهل للالتزام بعد الاقرار او للانكار الابطالى ( قوله من الجملة  
 انت ) الظرف المستقر خبر مقدم مقدمه للهمزة المحذوفة المصدرة لانها المطاب  
 تصور المسند في الظاهر وان كانت للتجب او الانكار في الحقيقة والمعنى امن  
 الذين في لسانهم بحجة لا يفصحون بلغة العرب فيقروون الوعد والوعيد  
 شيئاً واحداً ولا يفرقون بينهما لفظاً ومعنى انت اتجب من حالك انك لا تعرف  
 الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد  
 بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تعد الخ بيان الاختلاف بين المؤمنين  
 لكن يتجه ان ما ذكره من عدمهم الخلف في احدهما عباد دون الاخر اختلاف  
 بعادة العرب في المؤمنين لبيان اختلاف المؤمنين بل السائل يعرف ان الوعد  
 هو الاحبار بنوع والوعيد هو الاخبار بضر من المخبر فلا وجه للتجب اذ لا ينافى  
 عدم الجملة في لسانه عدم المعرفة بعادتهم الا ان يقال اراد بنى الجملة معرفة  
 افة العرب وعادتهم او اراد بقوله ان العرب لا تعد آه ان في كلام العرب ما يدل  
 على ذلك كالاتعار الآتية ولذا قال السائل فارجدلى هذا في العرب اى انسدلى  
 ما يدل على ذلك في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد  
 الاخبار ووعد بعد الامر والنهى واعلام بعد الاستفهام كذا في المعنى والاياماد

قوله فلو وجد الى آخره  
 الظاهر ان هذا  
 الامر للتجبر والغاء  
 فصحة اى اذا  
 ادعت ذلك فأت  
 بما يدل عليه في كلام  
 العرب لانه جازم في  
 مذهبه عند

الوعيد والموعده صدر مسمى بمعنى الوعد (قوله والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام  
 الواحدى وما قبل ما ذكره ابو عمرو انما يتم اذا كان حسن الاشياء، وفيها عقابين  
 وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابى عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب  
 ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز  
 الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبنى على ما عليه الاشاعرة  
 من ان فصح الكذب ليس بذاتى فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام  
 يحيى بن معاذ فيما بعد (قوله اذا وعد السراء الخ) السراء من السرار والضراء  
 من الضرار ثم قلبت الراء الثانية ياء كما في تقضى البازى فلما راد بالسراء ما يقيد  
 به الغة سرور من النعمة وبالضراء ما يقيد به الغة ضرر كما قيل كما يقضيهما مقام  
 التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجر يد الوعد والوعيد او نو كيده لان المأخوذ  
 فيهما مطلق المنفعة والمضرة والادالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث  
 في حل امثالهما على شئ من التوكيد والتجريد بدقة غفل (قوله الوعد والوعيد  
 حق) اى ما يترتب عليه ما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن معنى جملة  
 تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافى ما سيصرح به الشارح  
 من انه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لوتتم  
 لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم  
 مدفوع بان خلاف النص المغفرة عن الشرك لا جوازها بمعنى الامكان في نفس  
 الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ وامكان المغفرة عن الشرك هو  
 المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلى المنافى للعلم القطعى وهو خلاف  
 الاجماع لا خلاف النص ولا يتجهد على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو  
 عن الكل فالويلهما اى العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة هو العفو اذا لا يقول  
 عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح في انهقاد الاجماع على  
 عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حتمتها اذ ليس  
 في الآيات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل على العفو عنهم  
 بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتد بالابد كما دل  
 عليه (قوله تعالى ولوردوا العادوا المانها را) بخلاف المعصية بتابع الهوى  
 والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء العفو ولذا  
 (قال تعالى افضحهم المسلمين كالجحيم ما لكم كيف يحكمون الآية) و بهذا  
 يتمدح ما ذكر في شرح المقاصد من ان تجوز الخلف في وعيد العصاة يستلزم

نحو بزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (قوله وقيل المحققون على خلافه الخ)  
 اي على خلاف ما ذكره الواحدي من جواز خلفه تعالى في وعيده وان جاز  
 ذلك للعرب بناء على ان فتح الكذب ليس بذاتي بل بزول بعارض او على  
 انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن في عرفهم والقائل هو العلامة  
 التفتازاني في شرح العقائد وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال  
 المحققين بانه لو جاز لزوم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبذل القول لدى  
 وورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة  
 على المطاوع وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر (قوله)  
 فأت ان حل آيات الوعيد الى آخره) تفصيل يلجم ما يمكن في مقام الجواب  
 عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على  
 ان الكذب صفة نقصية - تحيل في ذاته تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين  
 كما هو لانه معترف بان كلام الفريقين مبني على الظاهر وانما التهديد غير ظاهر  
 اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المتخصصة عن  
 آيات الوعيد والوجه ما اشار المولى النجاشي من ان الكريم اذا اخبر بالوعد فلا يلق  
 بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب  
 ولا تبديل (قوله فيشكل النقصي) اي التخصيص عن لزوم التبديل والكذب  
 اي الباطين قطعا وبما يستغرب ما قيل يمكن التخصيص عنه بان يحمل آيات الوعيد  
 على تقييد السيئات بتقييد الاستحلال او بغير ذلك كان يقال في آية القتل ان المراد  
 من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشقة وقائل المؤمن  
 لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافر كما اشار اليه العلامة التفتازاني في كتبه والمصنف  
 في المواقف فانه فاسد من وجهين الاول ان تقييد آيات الوعيد بتقييد اوجيها  
 بوجه ان منع تناولها لم تنكب الكبيرة كان تخصيصا للذنب المفور عن عمومات  
 الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال النقصي مبني على تقدير عدم القول  
 بشئ من التوجيهين والا فيلزم الخاف والكذب قطعا الثاني ان الكلام في اشكال  
 النقصي عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلزمه  
 لا يتخلص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الا ان يحمل الى آخره) اشار بقوله  
 اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء  
 القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين  
 قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم يجزي كل نفس بما كتبت

وقال من يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فيجزيه جهنم خالد فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرر اخبارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا ( قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره ) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعني كون الاثابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للعبد في طاعته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والمسائر يديه فجموع طاعته لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا يعني كون الثواب والعقاب حقا لازما يوجب تركه لا الاستحقاق وعدا ووعيدا بمعنى ترتيبهما على الافعال والتروك وملازمة اضافتهما اليهما في مجازي العقول والعبادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد من حل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته هناك ولا يمكن دفعه بان المنفي هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقوله ( وان عاقب بالمعصية فبمدله ) اي عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملازمة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لابسه ( قوله لانه لاحق عليه تعالى ) دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم بكل من المعنيين الاتيين وهذا انقول نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفي للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه فيكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللائق وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلصه العبد عن قتل الساطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العصيان ظلما له بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله

( والكل )



والكل ملكه دايلا آخر كما ظن ( قال المصنف ولا يبيح منه ) عطف على قوله  
ولايجب عليه شيء فيكون من لوازم نفي المالك عليه ايضا لما عرفت انه من عطف  
اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله تعالى فيها بمعنى متعلق الذم  
كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه ( قوله لا يفعل القبيح ) اي لا يتصف بفعل قبيح  
وان اوجده في العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لامن اوجده فانما تم  
من اتصف باقية ام لامن اوجده كالاسود ما اتصف بالواد لامن اوجده  
السواد فيه فليجوز القبيح ايس بقبيح بل الاتصاف به ( قوله لان الحسن والقبح  
العقليين لي آخره ) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى فيها  
بمعنى تعلق الذم فذلك القبح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع  
يدرك بخطابه والاول باطل والازم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل  
عند الاشاعرة وبطلان الثاني ظاهر فليس من شان افعاله تعالى ان تكون  
قبيحة بهذا المعنى ( فان قلت هذا الدليل جار في ان ايس من شان افعاله تعالى  
ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعي ( قلنا الجوابان ممنوع  
اذ المراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق  
بالافعال سواء بالقتضاء والتخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى  
بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه واجمع الانبياء عليهم السلام واهمهم على ذلك  
دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فن قال في نفي الشرعيين  
اذ لا شارع فوقه تعالى حتى شرعهم له تعالى وايضا لا يتصور الثواب والعقاب  
بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض  
المذكور مع جوابه ( قوله لما تكرر ونقرر ) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف  
كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا  
اجمال وما ذكره في ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان  
الاجمال لا يفتني عن التفصيل والظاهر ان ما تكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على  
الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه ( قوله وعلى وضع الشيء في غير  
موضعه ) كما في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن اثير من ان الظلم مجاوزة  
الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد من وضع الشيء موضعه اللائق به  
في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه  
المعتزلة في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص لنفسه بالخاص  
اذ اللائق شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هي له

من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها  
 المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجارى العقول والاعادات فهو ظالم  
 بهذا المعنى ولذا قالوا في المثل من استرعى الذئب فقد ظلم وكما ان الظلم بالمعنى  
 الاول محال في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذا لما كان تعالى ما لكما على  
 الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليهم يكن  
 لفعله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو  
 يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المص  
 من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول (قوله والله  
 تعالى احكم الحاكمين الخ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى  
 الثاني وعنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللايق لكان ذلك الوضع  
 اما بحكمه حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لا يقابله او للعجز عن وضعه في موضعه  
 وعدم القدرة عليه والوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين  
 الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لا يقدرها بما يجب عليه ووضعهما فيها دون  
 غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا المعامل  
 الى آخره استدلال على طور الاشاعرة ولا يخفى ان كلا الاستدلالين على طور المعتزلة  
 الثاني ان كلامنا الاستدلالين انما يدل على ان لاشيء من افعاله المحققة بظلم بالمعنى  
 الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في افعاله المقدره بمعنى لو ترك العوض او الثواب  
 كان ظلما وللإشارة اليه قال المصنف ولا ينسب الى افعاله ظلم فلا يكون شيئا  
 من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا محصل  
 الابان يقال انه اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء  
 على ان كونه تعالى ما لكما على الاطلاق متمصرا فكيف يشاء مستلزم لانتفاء  
 الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض  
 الافعال المحققة كالامانة جوعا او عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدي  
 كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعرة ليتضح انتفاء الظلم في افعاله تعالى  
 عند جميع المذاهب (قال المصنف لا غرض لفعله) قال الشريفة المحقق  
 في حاشية مختصر المنتهى الغرض والعللة الغائية ما لا اجله اقدم الفاعل على فعله  
 وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض  
 والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان علوية الغرض والعللة الغائية بحسب

وروي عن ابن عباس  
 اذا قال  
 ظلم الناس  
 من يربط الكلام العقربا  
 فان اذ الناس من يربط الكلام  
 ان يبين ان المصدر عنده  
 تعالى

( الوجود )

الوجود الذهني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل  
 الفاعل لاجل اعتقاد انه يترتب عليه المصلحة المعتبرة فان لم يخطأ في اعتقاده  
 بان ترتب تلك المصلحة على فعله فذلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العلمي  
 وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل  
 وان اخطأ فذلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج  
 وان فعل لاجل اعتقاد ترتبها عليه و اخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله  
 مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فذلك المصلحة المترتبة فائدة وغاية  
 وليست بغرض ولا يتاخره ما ذكره في رساله مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل  
 فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة و من حيث انه طرف  
 للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك  
 الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل  
 يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غاية فان غرض والعلة  
 الغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة  
 وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغاية انتهى وذلك لان مراده من الغرض  
 هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به او من الغرض في الحاشية  
 مطابق الغرض سواء كان موجودا في الخارج او لا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة  
 والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في انشاء الفعل فالفائدة  
 اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات  
 (فوله فهو المحرك الاول) لانه الباعث للارادة ~~وهو~~ المحرك الثاني فهو الارادة  
 الجازمة والتحر يك هنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة في افعال العباد والتقديم  
 في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للمحصراى لا بدونه لان الغرض هو العلة الغاية  
 ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشيء وحاصل مراده ان الغرض  
 الموقوف عليه نوع تاثير في الفاعل و لاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا  
 ان العلة الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تبيها على ذلك التاثير والله  
 تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التاثير النسائي من جهة  
 الممكنات التي من جعلتها الصالح والاعراض او مستكملا بشيء منها فاندفع  
 كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية ذلك التاثير عبارة عن سببية العلم  
 للارادة والفعل واستحسانه في ذاته تعالى ممنوعة فالاولى ان يمرض عنه  
 ويأتي بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالتاثير

الثاني لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بمؤلفه تعالى  
 ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل  
 لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالفرضية  
 والتبعية من البعض الآخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهذه دليان  
 اخر ان احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء  
 الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع  
 لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لاعموم السلب المراد هنا واورد الشر يف  
 المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض  
 كونه مغايرا للفعل بالذات بل يكفي في التعاير الاعتباري كما في تحصيل العلوم الغير  
 الآلية (قوله وايضا كل من يفعل لغرض الى آخره) اذ لو لا الاولى ههنا لم يكن  
 ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال  
 بالغير في الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم  
 كفاية الاولى بالنسبة الى غير الفاعل في الجملة والترجيح محل نظر لا بد من دليل  
 يدل عليه ودعوى البدهة غير مسموعة (قوله لزم كونه مستكملا بغيره) لانه بايجاد  
 فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولى الرجعة الى ذاته وتحصيل  
 تلك الاولى استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء  
 كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل  
 اغراضه عند اهل السنة وهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض  
 والاتصاف به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا  
 قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر  
 المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان ايجاد  
 نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التعاير الاعتباري بين الفعل  
 والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الاراد فلان الفعل  
 هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متغايران ولو سلم  
 فيحصيل الكمالات معنى عام له اسباب من جعلتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له  
 اسباب من جعلتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما  
 من الاعيان والاخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقرير  
 هذا الدليل مبنيا على كفاية التعاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلوا  
 بهذا بلزوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية فادحة فيه كما عرفت  
 (قوله لا يكون باعثا بل بديهته) قد عرفت ان دعوى البدهة هنا غير مسموعة ولذا

هي ايجاد  
 النفس الامر



قال صاحب التوضيح في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا نسلم انه اذا استويا  
بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضاً و باعثاً ولا نسلم ان الرجوع من غير مرجع  
لم لا يجوز ان يكون الاولية بالنسبة الى العباد من جملة انتهى اي من جملة  
لتعلق الارادة بايجاد الفعل من التساعل المختار فلا يرد ان المرجع هو الارادة  
لا الاولية فان قلت هذا يناق استناد الكل اليه تعالى ابتداء قلت ترتب المصالح  
والاغراض على افعاله تعالى عادي بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك  
المصالح عقيب افعال مخصوصة لا عطفى بمعنى توقف المصالح عليها والمنافى  
للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد  
هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادراً على ايجادها بدون ارسال  
فلا اشكال (قوله وما شاهد الى آخره) منع للشرطية الاولى التي ادعى بدايتها  
مستنداً بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولية بالنسبة الى نفسه وذلك  
المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداية غير مسموعة في محل النزاع  
والاقتناع المقدمة البديهية غير موجه وقوله فانه في الحقيقة يقوله الى آخره  
جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان يجمل المشاهد معارضة  
في الشرطية الاولى بناء على تنزيل بدايتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون  
معارضة في المقدمة لا غصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (قوله لا اخلالى  
عن الفرض الى اخره) يعنى العبث مالا فائدة فيه لاما لغرض فيه ولا يلزم من انتفاء  
الفرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموم من وجه ولما توهم ان يقال لا يلزم  
من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفاء وجودها فلا يظهر  
عدم كون قوله تعالى عبثاً بالمعنى الذي ذكر دفعه بقوله و افعاله تعالى مشتملة  
الى آخره وقوله لا تحصي للاشارة الى ان لكل قوله تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع  
توهم آخره انه قد يطاق العبث على مالا فائدة يعتمد بها فلذا راجع الى ان شئنا  
من افعاله تعالى ايس عبثاً شئاً من المعنيين ومن غفل عنه قال ما قال (قوله  
وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما توهم ان الفوائد المنية على الفعل  
انما لا تكون غرضاً لعدم علمنا بترتيبها على الفعل اذا و علمنا لكان الغرض  
مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعمله  
تعالى بترتيب الكل يستلزم كون جميعها غرضاً وحاصل الدفع ان العلم بترتيب  
الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضاً حاملاً على الفعل والائكان الاستقلال  
والانتفاع وغيرهما غرضاً للغايرس العالم بترتيبها على الغرض واللازم باطل  
لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بالترتيب يجوز ان تكون

تلك الفائدة غرضاً بالتبع وان لم يكن غرضاً اصلياً فالاولى ان يقال كن يذهب  
الى المسجد لغرض الصلوة او الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر  
في المسجد وترتب المشاق السفريّة على الذهاب فلو كان العلم بالترتب مستلزماً  
لكون المترتب غرضاً لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفريّة مع انها ليست  
غرضاً لاصالّة ولا تبعاً وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضيّة لكن  
كونها مرادة مستلزم لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى  
وفاقاً من الكل فلو كان الارادة مستلزم ما لغرضيّة المراد ابطل قول الاشاعرة  
بني الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة مثل (قوله والايات  
والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلى بان يقال لو لم يكن شئ من افعاله تعالى  
معللاً بالغرض لما وقع التعليل في الايات والاحاديث ولكنه واقع (قوله تعالى  
وما خلفت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على  
بني اسرائيل الاية) واما لهما شايعة في القرآن والحديث وحاصل الدفع  
ان وقوع التعليل في الايات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لو لم يكن مؤولة  
بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فا لتقطه آل فرعون  
ليكون لهم عدواً وحزناً الاية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزنجشيري  
والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجازاً حقيقة انتهى وذلك التجوز  
اما في اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط  
بترتب الغرض على الفعل المعلل به كما قيل واما في المجرور بطريق الاستعارة  
الممكنة بتشبيه العداوة بالغرض في الترتب على الفعل وادخال اللام عليها  
تخييل اما على حقيقتها او على ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضاً ولقائل  
ان يقول لا بد للحجاز من قرينة صارفة وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة  
لو كان قطعياً وليس كذلك فلا وجه لمحل جميع لامات التعليل في النصوص  
على المجاز ولذا ذهب اكثرنا ترديدية ومنهم الصدر الشريعة الى تعليل افعاله  
تعالى بالاغراض وذهب العلامة التتاز اني في كتبه الى ان تعليل بعض افعاله  
تعالى معلوم قطعاً وعليه مبنى القياس او اما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض  
فمحل بحث (قوله اذا نفيت ذلك) صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفي  
التعليل ورد دليل المترتبة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت ما في دليله وايضاً  
لاستحالة في الاستكمال المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين

على إيجاد المبرور والبصر فظهر ان ما اورده على العلامة ليس بشئ اصلا  
 فان مراده ان ادلة نفي التعاليل ضعيفة لا يكون صارفة للتصويص عن ظواهرها  
 فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد التصويص بتعليله ويسكت عما عداه او يحكم بنفي  
 التعليل في ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة العقلية والعقلية وما قيل ان مراد العلامة  
 ان الحق ان تعاليل بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم والمصالح فظاهر  
 لاسرته فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والذراع واما تعميمه  
 بانه لا يتخو فعمل من افعله تعالى عن غرض فعمل بحث وصالح للذراع لكون  
 التعليل في البعض الاخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال  
 تعاليل بعض افعله تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس  
 فالاقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد  
 من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار  
 نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد  
 من شق التزديد انتهى ففيه نظر لان دلائل الاستكمال مما ذكره وهو وعلى تقدير تمامه  
 يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينازعه في تعليل البعض  
 فبذلك التحرير لا يتدفع عنه ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة في التهذيب  
 منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغبرو بلزوم  
 انتفاء الاستناد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل  
 الاشاعة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا  
 الى سلب العموم واستدلوا بدائلي التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح  
 مذهب اليه الفريق الثاني والشارح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهبا  
 الفريقين مندفعان (قال المصنف ولا حاكم سواه الخ) المراد بالحاكم ما في قوله  
 ولا حاكم عليه بدليل نفي سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علم فيما  
 سبق يعني دليل هذا الحكم علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة  
 الى الاعادة فليس مراده انه معلوم مسبق من كلامه فيكون تكرار ارا حتى يتوجه  
 ان يقال قد علم من قوله لاحاكم عليه انتفاء الحاكم عليه من قوله ويحكم ما يرد انه الحاكم  
 في كل ما يرد ولا يلزم منه عدم الحاكم سواه بخو ان يكون هناك حاكم سواه يحكم  
 على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه  
 وهو المولى الحاكم على عبده والمولى الحاكم على رعيتهم لاننا نقول المراد نفي

الحكم بحسن الاشياء، وفتحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم  
ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة  
كأمر ( قوله الاول صفة الكمال الى آخره ) يعنى ان الحسن كون الصفة صفة  
كإل والقبح كوالصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كإل وارتفاع  
شان والجهل قبح أى لمن اتصف به نقصان وانخفاض حال ثم المراد كونهما  
صفتى كإل ونقص فى نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا  
او ممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفى حكمه فيهما بهذين المعنيين من الصفات  
الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبح بهذا المعنى حسنا  
وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما فى نفس الامر لا يختلف بالنسبة  
الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وايض بالنسبة اليهما والى  
جميع ذلك اشار المحقق الشرى فى شرح المواقف ومقاله بعض الافاضل  
من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما  
كذلك فى نفس الامر والارجع هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كإل او نقصانا  
فى نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه  
لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه ففيه نظر من وجوه اما لافلان  
المعنى الثالث ايسر مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه منهما تعلق  
الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما كان كإل او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق  
الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كإل بهذا المعنى وليست مما يتعلق بالثواب  
هذا خلاصة ما ذكره بعضهم فى الجواب عنه ولا يخفى انه انما يدفع ذلك اذا خص المعنى  
الثالث بافعال العباد واما اذا عمم من افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا  
بناء على ان المعتزلة حذفوا هما فى اثبات الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى  
فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى  
الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فغايتة ان المعنى الاول يستلزم  
الثالث واللازم يعاير المزوم وربما يحكم العقول بالمزوم أى بكونهما صفتى كإل  
ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما عند تعالى ولو سلم الكل فغايتة  
ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه  
الاشاعة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال حسن وقبح  
بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض  
اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة



الكمال او النقص عند العقل لا في نفس الامر لم يكن للاشاعة اثبات شمول  
 علم الواجب بلزوم الجهل النقص في نفس الامر واللامتز بديهة اثبات امتناع  
 التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه كاثبات الشارح امتناع الكذب ولا  
 للمعترلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو  
 نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا في نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشريف  
 ( قوله والثاني ملائمة الغرض ومنافرة ) فما كان ملائما للغرض كان حسنا وما  
 خائفا كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي  
 الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة  
 والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا في المواقف وشرحه  
 والاول اثبات الوساطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الوساطة بينهما بالمعنى  
 الثالث فيسمى ' الاشارة اليها من الشريف قيل قال المصنف في شرح مختصر  
 الاصول ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتبزه عن  
 الغرض وانت خير بانه انما يتم اذا كان المراد ملائمة العقل او منافرة لغرض  
 فاعله لكن يتبدل نظر كيف انه حينئذ لا يكون من قبيل ما يختلف بالاعتبار مع انهم  
 يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف ان هذا المعنى لا يجامع  
 المعنى الثالث في افعاله تعالى واللازم ان يكون افعاله تعالى ملائمة لغرضه  
 او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف واللازم  
 باطل لتبزه عن الغرض ( قوله ثابان للصفات في انفسها الى آخره ) لا يخفى  
 ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار  
 والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا  
 الفيد في المعنى الاول وتركه هنا كما في شرح المواقف الا ان يحمل على المعنى مع  
 قطع النظر عن ورود الشرع بهما وبما يدل عليهما ويؤيده قوله وان مأخذهما  
 العقل اي يدرك باله عقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اي معنى الثاني  
 بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاعدائه  
 ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لصفة حقيقية  
 والالم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار  
 اذ قد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الافراد كما في حسن  
 العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ما قالوا ثم ان الاول تقديم حديث الاختلاف  
 على قوله ولا نزاع الى آخره واعلم ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية

وان بن الحسن بهذا المعنى وبيته بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادق فهمها  
 في تعلم العلوم وانفراد الاول في الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثاني في قتل  
 زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام في القبح بهذين المعنيين (قوله والثالث  
 تعلق المدح والذم الى آخره) فابتدع به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى  
 حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به  
 شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اراد به ما يشمل افعال الله  
 تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا في شرح الموافق  
 وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا ومذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون  
 لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته او لاشيئ منها (قوله وهو محل الخلاف)  
 اى المعنى الثالث هو المراد في محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان  
 او شرعيان قال في شرح المقاصد قد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان  
 وعند المعتزلة عقليان وايس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال  
 والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها كالعادل والظالم وبالجملة  
 كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل  
 ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق  
 فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمبنى التعرض  
 للثواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما قال وبالجملة كل  
 ما يستحق الى آخره لان الحسن والقبح معنى آخر مدر كالعقل ايضا اورده صاحب  
 التوضيح بدل المعنى الثانى هنا وهو ملازمة الطبع ومنافرته كالخلو والمر فالدواء  
 المر الشيعى قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملازمة الغرض والاولى لاهل الفن  
 ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير محل النزاع تحقيق  
 الجواب عن ادلة المعتزلة والتعرض لهم بانهم اشتبهوا بعض المعاني والبعض  
 الآخر فانهم لما استدلوا على كونها عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان  
 وقبح الظلم والكفر انما انفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة  
 والديهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب  
 وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لا يتصور للمنفذ نفع وغرض ولو بالمدح  
 والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فلولا يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين  
 لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق  
 عليه في العدل والصدق بمعنى الملازمة لغرض العامة وفي الانقاذ بمعنى الملازمة

للطبع للجانسة بين المنقذ والمشرّف لا بالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة  
 كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعنى الاخر يكونان مدارا  
 للمدح والذم لكنهما مدح وذم في مجارى العقول والمعادن ولا يترتب عليهما  
 الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما باسائر المعاني  
 لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خير بان ماهو صفة كمال او نقص  
 في نفس الامر فهو بمدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت والذات  
 صدر الثمينة في تليل العلوم الاعتراف بكوئهما عقليين بالمعنى الاول  
 بوجب الاعتراف بكوئهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمده  
 او يذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا يخلص الابان  
 يقال ليس كل مدح او ذم مما يترتب عليه الثواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى  
 مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم ( بقوله تعالى هل يستوى الذين  
 يعلمون والذين لا يعلمون بتزويل التمدي منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم  
 المؤدى الى التعميم كما ذكر في علم المعاني لكونه صفة كمال في نفسه لاي غرض  
 حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده تعالى فتحصله بمدوح عنده  
 تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج هو الغرض  
 الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله الى  
 آخره وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعاني الثالث وكذا الثاني والرابع الذي  
 ذكرناه لا يستلزمانه لان تحصيل اسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبيح  
 بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعاني لا يجتمع في فعل واحد اذ قد  
 اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد يجتمع الثلاثة في فعل واحد كما علم العلوم  
 وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار  
 كونه ملاءم للغرض حسن بالمعنى الثاني وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث يترتب  
 عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح (قوله لاستواء الافعال  
 في انها الى آخره) يعني ليس لها في ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل  
 بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهي عند  
 الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه  
 فقبح عند المعتزلة من مقتضائه بمعنى انه حسن فامر او قبح فنهي عنه فالامر  
 والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته  
 وواقفهما اكثر المترتبة بخلاف الاشاعرة (قوله قالوا للفعل في نفسه الى آخره)

انما حمل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب  
الائتية (قوله كحسن الصدق النافع) اي غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار  
لاحد ثم المراد بين النفع والضرر او المأخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا  
الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين يديهان  
مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينافي في الحسن والقبح بخلاف ما  
اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ بما يخالف  
في الاوهام ان ضرر الصدق يزيد حسنه ونفع الكذب يزيد قبحه فيكون الاول  
قبيحا والثاني حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن  
الصدق وقبح الكذب ذاتين لا يزولان بعارض فهما في المتأين باقيان على  
حسنة وقبحه فالقبيح في الاول اضرار الغير لانفس الصدق والحسن في الثاني نفع  
الغير لانفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك  
بالنظر على مذهبه يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما  
في التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتين بل مما يختلف باختلاف  
الاعتبارات والاضافات كما في لطمه النبي على ما يجي كان الكذب المشتمل على  
النفع حسنا والصدق المشتمل على الضرر قبيحا حيث وجد في كل منهما ما يعارضه  
في الظاهر احتيج في الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح  
ليسا بذاتين بل مما يختلف بالا اعتبارات والاضافات وبهذا يتدفع ما اورده ابن  
الكمال على ماني التلويح حيث قال لا يخفى فسادُه وللإشارة اليه قال الشارح مثلا  
فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للفعل في نفسه الى آخره فلا بد من  
التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب  
النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة  
وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا لبعض الآخر او لا فاذا كان نافعا فعند  
الجبائي يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب  
النافع (قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا ينافي قولهم بعقلية الحسن  
والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشر عيتهما  
بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشعري ان كل ما هو  
حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه ثابت بالعقل ومدعى  
المعتزلة ليس بعينه ثابتا بالشرع بل بالعمل بقريته قولهم هذا المتنازع في  
طرفي التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر

تأديبا وتعديبا



والنهي على العباد وتلك الولاية انكرها المواقفون لهم في تلك الادراك  
من المتردية فاندفع ما قبل ثبوت لبعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع، مذهب  
بعض اصحابنا لا المعترلة (قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعني ان الحاكم  
في القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فلما حكم  
فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جماعوا الحاكم في جميع هذه الاقسام  
هو الشرع لا غير (قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اى من المعترلة  
وهذا البعض هم الذين جاؤا بحد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه  
اذانه كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما  
ثم جاء متأخروهم فاختلوا بينهم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره  
ومنهم الجبائي (قوله كما في لطمه اليتيم) واهل المتقدمين يجهلون لطمه لغرض  
التأديب فعلا لغرض الظلم فعلا آخر فافهم (قوله والدليل على ان الحسن والقبح  
الى آخره) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تسمائه انما ينبغيهما عن افعال  
العباد لا عن افعال الواجب تعالى ايضا والمعترلة وعمومهما عن الكل  
والاشارة انكر وهما في الكل (قوله ان العبد غير مستقل الى آخره)  
الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقادير لان  
ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا نساقى مدخلة  
العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترب عليه بتلك المدخلة استحقاق الثواب  
والعقاب كما ذهب اليه المتردية وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال  
على ترتيب الثواب والعقاب غلط والصواب الباطن يمكن دفع الاول بان عدم استقلال  
العبد كناية عن كونه مجبور او عن الثاني بان على ههنا بمعنى ابا، كما في قوله تعالى  
حقيق على ان لا تقول كما في المعنى وبعده يحق عليه ان المناسب هو الاكتفاء  
بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتصاره على ترتيب الثواب  
والعقاب واصراره عن ترتيب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على  
الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسيري قوله ابتداء اى  
لابواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله  
واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب  
الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى مخلق في العبد قدرة  
وارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور كما سبق (قوله وعلى الوجهين الى آخره)  
اذلا مدخل للعبد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا الخلية للفعل

والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لا يحق العبد للثواب لحسن صورته  
 والعقاب لقبح صورته اذ قدم ح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام  
 (قوله بمعنى قوله ما حسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفرع قول المصنف الحسن  
 ما حسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب  
 والعقاب بأباه ويقضى ان الحسن ما دل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب  
 في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثواب  
 في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقريظة تصرفهم بان افعاله تعالى  
 والمباح حسنة بهذا المعنى وحيث يشكل مانقنا ه عن شرح المواقف من اثبات  
 الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث الا ان يكون ذلك الاثبات ناظر الى  
 الظاهر ونفي الواسطة ناظر الى التحقيق (قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره)  
 الظاهر انه اعتراض على التعريف بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهائم  
 وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من  
 الموضوع في الحكم المتفرع على ما سبق وان كان ما في المواقف تعريفيا ولو سلم  
 فالتعريف بالاعم جاز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا ما حسنه العقل  
 او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذي العلم الكمال فيخرج فعل البهائم  
 لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصح الجواب بتخصيصه  
 بفعل المكلف ولا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشارع سواء كان  
 الامر للابحاح اولئذ لا بد اوللا باحثة على ما اختاره صاحب التوضيح كما قيل  
 لأنهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ  
 ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو  
 المناسب لعلم الاصول وقصد الشارع هنا ما يليق بعلم الكلام اذ يجب الاعتقاد  
 كون جميع افعاله تعالى حسنة و بين المقامين فرق واضح وان خفي على القائل  
 (قوله وكذا ما قاله المصنف الى آخره) اي يصدق على فعل البهائم وغير المكلف  
 ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه اراد اعليه ايضا لا يتخلو عن تأييد قوله بمعنى قوله  
 ما حسنه الخ كما ان قوله وقال في شرح المختصر الخ مع كونه تأييد للاراد  
 بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبي لا يتخلو عنه وان خص الجنس بفعل  
 ذي العلم في الجملة الدرر فعل الصبي في الحسن وخرج فعل البهائم من غير اشكال  
 (قال المصنف وايسر لصل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ما حسنه الشرع  
 عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعين يستلزم انتفاء تلك الصفة

الادعي ان تعريفه بذلك  
 لا يفرق بين ما هو  
 ما حسنه

الادعي ان تعريفه المذكورين  
 لا يفرق بين ما هو  
 ما حسنه

ادعي ان الجملة المذكورة  
 لا دلالة لها على  
 ما ليس موضوع العلم  
 افعال المكلفين

(وكونهما)

المعنى

وكونها شرعيين متفرع على نفي حكم العقل في حسن الاشياء. وفتحها لان  
 الحاكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواء تميز الاول  
 ولا يخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال  
 واجبا عليه تعالى كلها مبنية على ان يوجد في الافعال في نفسها اي مع قطع  
 النظر عن ورود الشرع جهة تحسنة او مقبحة هي امادات الفعل عند اوائل  
 المعتزلة اوصفة حقيقية في الحسن والقبح عند من يليهم اوفي القبح فقط عند  
 بعض متأخريهم اوصفة اعتبارية فيهما عند البعض الاخر منهم كما عرفت  
 فلو تعرض المصنف لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا  
 الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال  
 وفتحها لذاتها ولا اوصافها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها  
 وفتحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كاللطف والاصح والعروض الخ لكان  
 اول بديوت تلك الاحكام بادلتها الملية لان تلك الجهة هي المدار الحسن والقبح  
 العقليين وجودا وعندما فن اثبتها اثبتها ومن نفاها نفاها والاشاعرة على  
 نفيها ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخلة العبد في افعاله ومنها  
 ما قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لم يخلف القبح عنه في جميع المواد واللازم  
 باطل تخالفه عنه فيما توقف عليه انقاذ نبي عن المهلكة وهو انما يتهض على  
 غير الجبائي ومنها ما في شرح المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبح عقلا  
 لزم تعذيب تارك الواجب ومر تكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا والملازم  
 فاسد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قال المصنف ولو عكس  
 لكان الامر الخ) عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون  
 الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما لذات الفعل من هذا  
 الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة  
 قيل وكذا يجوز العكس عند الماتريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان  
 ذلك الحسن والقبح عندهم يحمل الله تعالى بناء على ان افعال العباد وصفتها  
 مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر  
 بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب  
 التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو تعالى  
 عن ان يحكم عليه غيره. وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد  
 على ما مر جا عل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان قبح  
 التكليف بما لا يطاق يحمل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب

عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازاني والشارح لما يمكن لهم الحكيم  
بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقاء  
الصفة المحسنة والقبيحة لان محسِن تلك الصفة او قبيحها بمجمله تعالى  
واعتباره واما جواز العكس زوال تلك الصفة المحسنة وحدث القبيحة او بالعكس  
بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ ( قوله )  
لعله اراد باحدهما الاستعمال الخ ( دفع لاستغناء احدهما عن الآخر لكن الاوفق  
بالانقسام الفرضي والوهبي هو الانقسام الخارجي سواء كان مشتملا على الاجزاء  
بالفعل او متصلا واحدا قابلا له او بالانقسام بمعنى الاستعمال على الاجزاء بالفعل  
هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما  
اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين ( قوله ) وحينئذ يحتمل الخ ( دفع  
سؤال بتوجهه على التوجيه الثاني بان يقال لو حل على ما يرادف النهاية لزم  
ان لا ينفى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع  
بان اللزوم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحتمل واحد من محمل التبعيض والتجزئ  
على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والاخر على الاجزاء العقلية  
واما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار في نفي النهاية ويمكن دفعه  
بان الحد مبهم لا اشتراكه بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج الى التفسير بقوله  
ولانها يفتقره على ان يكون عطف تفسير ( قوله ) لان النهاية من خواص المقادير  
الخ ( لعله اراد المقادير المتوهمة في الجسم والافلامقدار عند المتكلمين وانما هو  
عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام  
( قوله ) والمصنف لم يبلغ الخ ( اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر ما فهم  
كما سبق ههنا والاولى ان يقول والمص باع في التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا  
لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللايق دفعها من كل وجه  
فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعي فر بما توهم متوهم انه تعالى لا يتصف  
بالحد لما ع في مفهومه و يتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى  
لا يتصف بشيء مما يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام في البواقي ( قوله )  
اي كل واحدة من الصفات الحقيقية الخ ( لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع  
صفاته تعالى واحدة بلاهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كتحساد  
الانسان والفرس في الماشي او الغير المحمول كتحساد النفس والساطان في التدبير  
اي في تدبير البدن والملك ويقال له الانحداد في النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك

الاحسن وبالانقسام بمعنى  
الاشتمال بالاولى فقط

المسمايات هي الاشياء  
اللاذاتية للحكم كالقول  
والذاتية وغيره



اذ ليس مما يتماق بالاعتقاد مع ان الصفات محددة في النسبة اى في تعاقبها بالذات  
 وصدورها عنه بالاجاب فلا يصح في وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة  
 من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات  
 على معنى الهوية لاعلى معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا ينافي  
 ان يكون في مقابلة التعاقق في قوله غيره متناهية بحسب التعاقق لان التعاقق ليس من  
 مشخصات الصفة المتعلقة بل هو في مثل تعاقق العلم من اوازها المتأخرة وفي مثل  
 تعاقق الارادة فيما لا يزال ليس من اوازم مشخصها ايضا وتخصيصها باوصاف  
 الحقيقية بقربنة تلك المقابلة لان السببية متعلقة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه  
 مبنى على ان اضافة الصفات للجنس الممتنع في ضمن الاستغراق ولذا اضعمل  
 معنى الجمعية ولا ينفو حل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة  
 المتعبرة في جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية  
 بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية  
 وغير متناهية لكن على هذا يخرج ان قوله غيره متناهية بحسب التعاقق لا يصح باعتبار  
 صفتي الحيوة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى القضية المهمة لاعلى الكلية  
 الا ان ينى الكلية على الاستثناء العقلي لظهور انها لا تتعاققان بغيره تعالى  
 ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره في آخر البحث اعتراضا او جوابا (قوله  
 استدل عليه الى آخره) اورد عليه بانه منقوض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان  
 هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان تستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسايل  
 او بالاجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح او التسايل المحال لان نسبة الموجب الى  
 جميع الاعداد على السواء والواحد من جعلتها كالكثير واجب باختبار الثاني ومنع  
 لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها محصورا في فرد ويمتنع فرد آخر  
 من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه  
 على تقدير استناد القدر الكثير الى الموجب بان يقال يجوز ان يمحصر نوع  
 القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد  
 ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى المحصر النوع في فرد واحد ان يكون  
 الشخص المين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي  
 هو ذات الواجب هنا فاذا امتد افراد القدرة لم يكن شئ من مشخصات تلك  
 الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابله لان الشخصات متباينة الانوار والشئ  
 الواحد لا يقتضى امور متباينة واذا قالوا ان تبين الانوار بدل على تبين  
 المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصد عنه الا الواحد

دراسة العدد العشر

في استكمالها

ان قوله غير متناهية

بلا حجة

وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى الى  
 آخره وايضا ينجح على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة  
 الى الذات بالاجباب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل والالتصاف في نسبة  
 الاعداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في الابداد  
 فيكون الاخرى عبثا لافائدة فيها فلا يكون صفة كمال وما ليس بكمال يجب  
 نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويجه عليه وعلى  
 الاول انه يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا تثبت  
 الواحدة الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر (قوله وليس صدور البعض) او  
 بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من  
 غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال (قوله وعرفت ان التحقيق آه) منع  
 لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثاني لاستحالة الشق الاول قبل  
 الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع التركيب الغير  
 لاينا في الاختيار وقبل هو ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل  
 ان المعلوم انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء  
 كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام  
 في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرة انما يكون تحقيقا  
 لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذي  
 اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم  
 المجامع للاجباب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد  
 من المتكلمين في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فا جملة تحقيقا  
 فهو تحقيق على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الامدى  
 بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به  
 عند الجمهور ولذا قال الامام الرازي في بعض كتبه وتبعه المصنف في المواقف  
 ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى  
 الاخص لانقطع بان القصد الى الابداد يقتضى عدم المراد عند القصد بدهة  
 والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع في كونه  
 تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبوا  
 الى الاجباب لما وسعنا القول بالحدوث ولا يخلص الا بانه ذهب اليه الامدى  
 من الجواز بمعنى الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده

٣٣٣

مدلول

قوله ولا نزاع لواحد  
 الخ وسيجي منه في  
 آخر الكتاب عند قول  
 المصنف ولا يكفر  
 احد من اهل القبلة  
 بما يدل على ما ذكرنا  
 به

هنا ان التصديق جوازه بمعنى الاحتمال العقلي الكافي في مقام السند هنا لجوازه  
 يعني امكانه في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلي مستغاد مما اسلفه فانهم  
 (قوله هي مبادئ الاختيار) اي ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة  
 والارادة والعلم والحيوة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام  
 في تلك المبادئ وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلاثة  
 وان لم يجر ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلاثة الى المبادئ  
 قديمة كانت او حادثة (قوله لا يقعان عند حد) فقد حل عدم التناهي في كلام  
 المصنف على اعم من عدم التناهي بالفعل كما في تعلقات العلم ومن عدم التناهي  
 بالقوة كما في تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الانتاعرة  
 والحق ان للعلم تعلقين احدهما ازلي وتعلقه الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت  
 تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهني او بانسائها  
 واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند الناقين لوجود  
 الذهني وثانيهما الازلي عند حدوث المعلومات اما لان تعلق السمع والبصر  
 نحو ان من العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان تعلقها  
 بوجودان تعلق العلم مرة اخرى بانكشاف اتم من الازلي وعدم حصوله في الازل  
 لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الانتاعرة وهذه التعلقات النائية غير متناهية  
 بمعنى لا يقف عند حد كالتعلقات الحادثة لاقدرة والارادة فاقوع في كتب القوم  
 من ان تعلق العلم بمعنى لا يقف عند حد قائمهاو بالنسبة الى التعلق الثاني وهو لا ينافي  
 قولهم بانه تعالى عالم بجميع الحوادث في الازل ولا ينكارهم الوجود الذهني  
 ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق  
 تفصيله وما قبل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره  
 استدلال بتعدد التعلقات وعدم تناهيها بمعنى لا يقف عند حد على تعدد التعلقات  
 وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون التعلقات  
 غير متناهية والتعلقات واحدة لا بد لتفقيه من دليل قاييس بشي لانه لم يرض التعلق  
 الحادث للعلم كما مر منه مرارا فإرادته ان العلم متعلق بجميع المعلومات في الازل  
 اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين  
 بالوجود الذهني واما تعلق واحد بحيث لو اتفهم ذلك التعلق بالفعل لانقسم  
 الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما زعم  
 هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فيجنى على زعم ان

لأنه الوفاة الاختيارية

غير متوقفة على السمع

والبصر والاطلاق بحلول

القدرة والارادة والعلم

والحيوة ما في الوفاة

الاختيارية متوقفة على

والمعنى

عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعلم منه ( قوله  
قلت لاحاجة الى آخره ) اعترض على الاشاعة قلت للقدرة عندهم ايضا  
تعلقان احدهما بالتصحیح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والتترك  
وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير اى  
كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح  
المذكور فتعلقها بالتصحیح شاملا لكللا جانبي الفعل والتترك ولاشك انه ازل غير  
متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذى رجحه الارادة وهذا التعلق  
هو الذى حكموا عليه بأنه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون  
ازليا لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعلوم عن علته التامة ووجود احد  
المتضايقين بدون الآخر اعنى الخالقية بدون الخلوقية بازمنة مقدرة غير متناهية  
وهذا الذى ذكرناه صريح كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امر ازلنا  
على تأثير القدرة وقد انطقه الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة  
انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شئ ( قوله وان لم يكن اجتماعها ) اى  
في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية والفرض من هذا دفع توهم  
انه لو كان كل واحد مقدورا للكان المجموع الغير المتناهي مقدورا او اللازم باطل  
بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعى هنا  
مخالف لحكم الكل الافرادى كما في قولهم يطبق هذا الحجر عشرة رجال  
دون كل واحد منهم ( قوله واما في تعلق الارادة الى آخره ) يعنى فيمكن ان يكون  
تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا  
ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير  
حادثا لمعرفة وفي قوله دفعة اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم  
ازلية لاستحالة تعلق الارادة فى الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق  
الازل للارادة واحد بسيط كالعلم الاجسالى على مذاقه لان كون كل مراد  
معلوما بالفعل ولو فى ضمن العلم الاجسالى كاف فى تعلق الارادة بالكل فى الازل  
فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن فى وقته يلزم تميز جميع المرادات  
الغير المتناهية فى الازل فى العلم فيجربى برهان التطبيق فيها بحسب الوجود  
العلمى ( قوله من النسب المقدارية ) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك  
من الكسور والمنطقة والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية  
لا تفصال الخلوقات بعضهم عن بعض فالعارض لها الكمية المنفصل



لا المتصل الذي هو المقدار ( قوله وهي اجسام لطيفة الى آخره ) يستفاد منه  
 تعريف الملك عند التكلمين ولا يصدق على الجن والشياطين وان كانوا  
 اجساما لطيفة عندهم كالملاك اذ لا توالد ولا تناسل في الملك فليس فيهم تذكرة  
 وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشياطين فيخبر جان بقوله لا تذكر ولا تؤنث  
 وقوله كما ورد في الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل في الذكورة  
 والانوثة عنهم ( قوله جمع ملائكة ) على وزن منصر لاجمع ملك لان جمعه املاك  
 لا ملائكة على القياس وقولهم جمع ملك لا يناسبه لان الملك في الاصل ملائكة  
 بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخبر والشر  
 وقوله فلما جمعه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما برد الكلمات  
 المغيرة الى اصولها ( قوله والتاء، تأنيث الجمع ) كذا في البيضاوي والظاهر  
 ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل  
 معناه تاكيد تأنيث الجمع فان الجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء، تؤكد  
 واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل  
 ان اللام في قوله لتأنيث الجمع ايس حصولا ليسا بل تحصيلي داخلي على الغرض  
 والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل  
 عليه كما قال الشاعر \* لا ابالي بجمعهم \* كل جمع مؤنث \* فاذا دل عليه بالتاء،  
 مرة اخرى كان كجمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها  
 للبالغة في الكثرة ( قوله وهو مقلوب مآلك ) مصدر ميمي بمعنى او بمعنى المفعول  
 او اسم مكان من الاوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القاب هنا صاحب  
 القاموس حيث قال الملائكة والملاكة الرسالة والكنى الى فلان ابانته عنى واصله  
 الكنى حذفت الهمزة والفتحة حر كرتها على ما قبلها والملائكة الملائكة لانه يبلغ  
 عن الله تعالى وزنه مهمل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين  
 قسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلايته تعالى وبين الخلائق  
 ( قوله لا الحصر في هذه الاعداد ) كما كان المراد الحصر فيها في قوله تعالى  
 فانكحوا ما طاب لكم من النساء منثى وثالث ورابع لان الحديث بنا فيه وما قيل  
 لما جاز ان يتشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون مارأه عليه الصلاة والسلام  
 من اجنحة جبريل عليه الصلاة والسلام الصورة التنكيلية لاصورته الاصلية وهو  
 لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلاثة او اربعة فقد اجب عنه نقله  
 البغوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه اصل صورة جبرائيل عليه السلام

( قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره ) لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لثلاثتهم انه موجود لذلك الالقاء والتبليغ كازعمه المعتزلة واما عدم اقتضائه على التبليغ فاعلمه قصد بالقاء العلوم الالهام والتبليغ ثابت بلسان جبريل عليه السلام او اشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول ما يعبر الالهام والاشارة وبالثاني ما بلسانه لذلك او بالاول ما يعبر الكل وبالثاني ما باللسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخاف عن الالهام الى انه يتعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بلسان الشرع فليأمل ( قوله في المعرفة والقرب ) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبارا ومرتبة عالية عند السلطان فلما قام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حدد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى له وبالنسبة الى الائتمار بامر هى المرتبة المعينة التى لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور

بذلك ان يتعرض بما امر به الآخر ( قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره ) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التى جميع كالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكرز وبين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريك الدورىة تحصيل الكمال والتشبه بالعقول المجردة فى ان يكون جميع كالاتهم بالفعل عندهم فى كل دورة زاد كالاتهم والاكل اقرب كالاتهم ( قوله وقيل ان الآية الى آخره ) اى الآية العهود التى استدلت بها القائل على عدم الترقى والتنزل لاندل على عدم الترقى وان دلت على عدم التنزل بواسطة ( قوله تعالى لا يعصون الله ) الآية الا ترى ان لكل من خدعة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا يتاثر ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتمل عند العقل لعدم الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل متنوع ( قوله وانت تعلم الى آخره ) جواب عن المنع المذكور بتفسير الدليل بان يقال لوجاز الترقى لهم لجاز جبريل عليه السلام

وهو من اشرف فهم واللازم باطل والامال ليله المعراج لو دونت انملة لا حترقت  
 لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه  
 الصلوة والسلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها  
 يزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا لمن له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقى  
 له في المعرفة والقرب لمقال ذلك حتمه تخلف عنه عليه الصلوة والسلام واستدعى منه  
 المعية في الجواز والنبور الى الموضع المأمور بل او نله ذلك بحرمة التي عليه الصلوة  
 والسلام وبهذا سقط الاوهام لكنه سبحانه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه  
 الصلوة والسلام لانهم عن الجواز معه من ذلك الموضع والامتلاء رأس الاصبع مفرد  
 بالاجمع وتجميع على اتمال (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بامر وهو مستغنى عنه  
 اذ لا شك لاحدان امر فعل ماض بدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله  
 في المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس  
 بالنسبة الى زمان زول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي لقطع  
 بان من جملة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه فاعني كانوا لا يعصون فيما امرهم  
 في الماضي او بان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال  
 ما عصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار التثني والمعنى ما عصوا واستمروا  
 في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم  
 بعد زول الآية فيما امروا في الماضي وهو لا يناقض عصيانهم فيه قبل زول الآية  
 كهاروت وماروت (قوله وما صدر عنهم في قصة خلق الى آخره) اختلف المسلمون  
 في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي  
 فضله على الانبياء عليهم الصلوة والسلام ولكل منهما تمسك ولا قاطع  
 في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المشيئون للعصمة بعمومات من  
 جانتها ما اشار اليه المص بالافتباس وتمسك النافون بادلة عديدة اشار الشارح  
 الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهمزة الانكاري  
 والغيبية والعجب والرجم بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشهمة لرفعها  
 عنهم فلا استفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به  
 مع وجود الايق وانما عملوا ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح  
 او مقايسة بين الجن والانس لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى  
 الفساد لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني  
 استخلف من يتصف بما ذكرتم بنا في كون ذلك معلوما لهم باحد الطرق

و ان عرض شهيد لله  
 لا عهد اذ هو علم صبي

الثلاثة لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكمه ومصالح وصفات ملائمة للاستخلاف اذ التجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون مدفوع بان ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكمه قول ان كانوا حاكمين بان هذا الاستخلاف من غير حكمه كان اعتراضا او لا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اثار ذلك العلامة في شرح التلخيص الى ان خبرا لشاك المتردد اما صادق او كاذب كخبر الساهي وغيره فلا واسطة بينهما ( قوله بل لمثل ذلك الى آخره ) اي لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجاء بالظن اي قولاً بدون العلم وهو منهي بقوله تعالى \* ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ قد اشار اليه المصنف في الواقف ( قوله على ان الغيبة الى آخره ) عدل عما ذكره المصنف في الواقف من ان الغيبة اظهر مثالب الغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلم انتهى لان الغيبة الماثورة ذكرتك احاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالماً او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة و آدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لاذكر مثالب قوم كما ذكره ( قوله بل لتبتم تقرير الشبهة ) اذ اصل الشبهة حاصله بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللابق بالاستخلاف او لا الا انها مع وجود الالبق اتم ( قوله واما ابليس الى آخره ) جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقريضة الاستثناء في قوله تعالى \* فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس \* وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكرهل السنة بدليل قوله تعالى \* كان من الجن ففسق فلا ننشأه منقطع او متصل بطريق التعليب لانه كان مخلوطاً بهم وعابداً كالملك ثم صار عاصياً واحتمال ان يكون نوعاً من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يما به ( قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره ) جواب عن دليل آخر لهم بانهما كانا ملكين بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقاد تأثيره فنكنا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان انزالهما لمجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة و بآية قوله تعالى \* وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح الناعمد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر



ونزل السيوطي من

ابن المنصور المازني  
انهما ملكان عاصيان  
حيث قال في كتاب  
الجامع رأيت في عقيدة  
الامام ابي منصور  
المازني وهو امام  
الحنفية في الاعتقادات  
كان الشيخ الانصاري  
امام السلفية في  
ذلك ما نصه حيث  
قال ثم ان الملا نكة  
كانهم معصومون  
خلقوا للطاعة  
الاهاروت وماروت  
هذا لفظه وهذه  
العقيدة شرحها  
القاضي تاج الدين بن  
السبكي بشرح  
في مجلد لطيف سماه  
السيف المنصور  
في شرح عقيدة  
الامام المنصور

سند

قوله فافهم اشارة  
الى ان حل القصة  
على الرمز المذكور  
انما يقم اذا حل  
هاروت وماروت  
على معنى رجلين مجازا

سند

واعتماد تأنيبه بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلم وعمل به فكافر  
ومن منجبه او تعلم ليتوقاه ولا يفتربه فؤمن وهما كائنا بمظان الناس وبقولان انما  
نحن فتنة وابتلاء فلانكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعلموا فان ذلك كفر وتعذيبهما  
انما هو على وجه المعاباة كما يعاتب الانبياء على السهو والزمن غير ارتكاب منهما  
الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره البيضاوي من  
انهما انزلتا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتبجيها بينه وبين المهجزة لكنه كما  
ذكره ابو العباس ظاهر في انكار تعذيبهما ايضا كما في شرح المقاصد من الجواب  
بكون التعذيب على وجه المعاباة مبنى على تقدير التسليم كالابنخفي (قوله وقيل  
انهما رجلان الى آخره) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا  
بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا ناشيا عن دليل فالذا ايد  
بقراءة الملكين بكسر العين (قوله وما يقال من انهما الى آخره) تغيير دليل ارتكاب  
السحر واعتقاد التأنيب الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر  
وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم  
واما هذه القصة فهي غير مقبولة عند احدمن النفاة لانها باطلة عقلا ونقلا فال  
البيضاوي هذا محكي عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوي  
البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات  
والجاهل العاصي يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد  
افضل من علمين بلا عمل وان كانا معلميهم فلو سلم ان هذه القصة صحيحة فمحمولة  
على الرمز المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطي قال لهذه القصة طرق  
كثيرة جمعها في التفسير قبافت يفا وعشر بن طريقا وقال الحافظ بن حجر  
في كتابه القول المسد في الذب عن مسند اجدان الواقف على طريقه يكاد يقطع  
بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارجا كثرها فافهم (قوله بل هما  
علمها الى آخره) اورد عليه بجواز نسيانها دونها وبيجواز اشتراط التأنيب  
في الصعود بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد السارح  
ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية لا تنفذ شيئا لان  
كان معالدا ليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية)  
قيل بل الاحاديث القدسية وانت تعلم انه انما ينه على القول بان كلامه تعالى هو  
المعاني المرتبة (قوله لما روى عن النبي الى آخره) يعني ان ما ذكره المصنف اقتباس  
من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثله لكنه لا يبدل

على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتج الى الاستدلال بعد ذلك  
 باجماع الانبياء عليهم السلام فان التكلم في العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام  
 كما تعلم بمعنى الاتصاف بالعالم لا مجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والالكان  
 موجود السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس التكلم بالكلام اللفظي من  
 اتصف به وان كان التكلم انساني لان الكلام اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالتكلم  
 بل المتكلم حقيقة من احده في جسم آخر قلت لماد العرف واللغة على ان التكلم  
 هو الاتصاف بالكلام كان التكلم حقيقة من اتصف بالكلام النفسي وان لم يتصف  
 باللفظي (قوله ولا يتوقف الخ) يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القران  
 وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا  
 بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم  
 وان توقف على ثبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى  
 متكلم عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علم ضروري برسالة انفسهم من غير  
 ان يجيء جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قبل ثبوت باجماعهم لا يتوقف  
 على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن  
 كونهم انبياء نعم ثبوت باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس  
 بشيء اذا للكلام في ثبوت باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع  
 نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم  
 عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به او لا كما قال  
 المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة  
 ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلم بالقران ايضا ولذا استدلل  
 عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ثم لا يخفى  
 ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى نبوتهم  
 لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلم وهو الظاهر  
 في تقرير لزوم الدور فالجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علم ضروريا  
 بكونه متكلم برسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة  
 ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام ههنا مع ان محله  
 عند قول المصنف متكلم لاهذا المقام اذ الكلام هنا في قدم الكلام لاقى ثبوت صفة  
 الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارفين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى  
 كما يأتي (قوله وذلك لانهم لما رآوا الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعة

اجماعهم على انه متكلم

والجانبية ذهبوا الى صحة القياس الاول فقد حث الاشاعرة في صغرى القياس الثاني والجانبية في كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني فقد حث المعتزلة في صغرى القياس الاول والكرامية في كبراه ( قوله صفة له تعالى ) اي صفة حقيقة كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الديلين بمعنىهما الاصطلاحى اعنى الوجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قبل اذا كان الحادث بهذا المعنى ام يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحدوث فان مالا يجمع اجزائه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لبالحدوث ولا بالقدم وهم لما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بخوم الوجود وهذا ثابت شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود اجزائه مطاقا لا مجتمة فقط كما لا يخفى ( قوله وهي قديمة ) قال المص في المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط باقتضائه الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى يعنى انه باطل على تقدير ما زعمه الجانبية من كون التعاقب والاقتضاء في نفس الالفاظ لاقى التفاظ بها فلا يرد ان مذهبهم يؤل الى مذهبه كما بان فكيف يكون احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الجانبية بذلك دون ما ذهب اليه المص محل نظر ظاهر ( قوله وقيل انهم متعوا الخ ) مرضه لانه بوجوب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحدوا قد حوا في صغرى القياس الثاني كالاشاعرة لاقى كبراه ( قوله والمعتزلة قالوا الى آخره ) قال المص في المواقف ما حاصله ان مقالته المعتزلة هو الكلام اللفظى ولا تنكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكننا ثبت امر او راء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون واو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسى واثباته انتهى قال في شرح المقاصد خلفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسى وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المجموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسى غير موقوف انتهى فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقي الان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظى كلام الله عندهم لكونه تعالى الكلام الحقيقى النفسى قال في شرح المقاصد لكن المرضى

اللفظية لا الالهية  
الخاصة من حروف  
الاصحاح والآخر

عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال  
 في اللوح المحفوظ لقوله تعالى ( بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات  
 في لسان الملك لقوله تعالى ( وانه لقول رسول كريم اول لسان النبي عليه السلام  
 لقوله تعالى ( نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى  
 دون اللفظ (قوله فهم منعوا الى آخره) الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه  
 تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول ولكنه قصد الايمان الى ان منعهم  
 مبنى على نفي الكلام النفسى وحصره في معنى الكلام في اللفظ المؤلف من الحروف  
 المتعاقبة (قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به الهداية) وهو كون المؤلف  
 من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبهما الخبايا لشيء من مخالفة الدليل  
 الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان  
 كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل يحسم آخر مع ان ما جمع عليه الانبياء عليهم  
 السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما  
 كونه موجودا للكلام في الغير باطل بخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة  
 ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام  
 فلا يعدل عنه بلاصراف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه كلام البلاء  
 من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط  
 ما قيل وانت خبير بان الحكيم بان كون كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكره وصفة لغيره  
 تعالى مخالفة للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة  
 عن الكلام اللفظى ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى  
 كونه متكلما آه والحاصل ان الهمجية في مذهب المعتزلة انما هي في انكار النفسى  
 انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء  
 على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احدائه في الهواء المجاور للتكلم  
 المخاوق فيكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر (قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى  
 معنى بسيط) اى غير منقسم في الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك  
 فلا تعدله في الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا  
 وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يجه عليهم لزوم الامر والنهى في الازل  
 بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن  
 يلزم ان يكون المعايير بين الامر والنهى واما لهما بالا اعتبار بحسب التعلق  
 بالذات اذ لكل حين ذشى واحده لا يمتحنى ما فيه من البعد (قوله تارة على مداول



اللفظ) اي المدلول الوضعي كابدل عليه كلامه في المواقف وهو الكلام النفسى  
 الثابت بقول الاحضل \* ان الكلام اى الفؤاد وانما \* جعل اللسان على الكلام  
 دليلا \* ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ  
 المرتبة باعتبار الوجود العلمى لكنه في المعاني المرتبة اظهر لان ما فى الفؤاد اعم  
 من المحمل والمفصل ( قوله واخرى على القائم بالغير ) كما فى قول اهل العربية  
 ان الاسم منقسم الى اسم العين واسم المعنى فبين المعنيين عموم مطلق اذ كل  
 معنى فهو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمجمله هذا  
 ان كانت الالفاظ موضوعة براء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا  
 والسهوروردى المقبول واما ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو  
 المشهور فالامر بالعكس اى المعنى الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالغير  
 فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا  
 لوجودها ( قوله فهم الاصحاب منه الى آخره ) اى فهموا ان مراده من المعنى  
 مدلول اللفظ لا الالفاظ ليقال فهمهم مدلول اللفظ لا ليجب نفي اللفظ اذ قد يشير  
 الى القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فمجموع  
 اللفظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المصنف هنا  
 مبنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فمجموع اللفظ القرآن  
 انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى  
 ولو سلم قلبيس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جيبها  
 موضوعة بازائها بل بعضها للقطع بانهم لا ينكرون المعاني الكلية والمسخيلات  
 المتضمنة الوجود فى الخارج والقرآن اسم للتنوع للشخص فالدلول هو نوع  
 القرآن والموجود الخارجى شخصه القائم بمجمله مع انهم حكموا بان المراد ليس  
 اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام من المصنف  
 ليس بشئ اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة  
 تخرج بقيد القائم بذاته تعالى ( قوله وهو القديم عنده الخ ) قول قد عرفت  
 ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود الخارجى واجب  
 وممكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شئ منها بذاته تعالى  
 وباعتبار الوجود العلمى ايسر موجودات خارجية فكيف يكون قدمة  
 وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين  
 من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقة ذات تعلق بالمعنى وهى  
 بدأت رتيب تلك المعانى وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية

لا يعاد تأملها  
 تعلم  
 باسم الله الرحمن الرحيم  
 الشرح

واهب  
 فل هو الداحد الى ملكنا  
 الله على كل شئ قدير  
 وهو ان قاريون الخ  
 اعراض هم علم الخ

وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعنى المعانى المرتبة والفاظ  
 الحادثة المرتبة دالة على تلك المعانى المرتبة وضما وعلى تلك الصفة الحقيقية  
 عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالاتها  
 وضما على كلامه الحقيقي الذى هو تلك المعانى المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي  
 الذى هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام  
 مشتركا بين الصفة الحقيقية التى هى مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها  
 عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعانى المرتبة وعلى التقديرين  
 فاطلاق القديم على تلك المرتبة التى هى من الموجودات العلمية مبنى على استعمال  
 القديم فى معنى الازلى الاعم من الموجود الخارجى ومن الموجود فى نفس الامر  
 كاعدم الازلى وهذا هو تحقيق هذا المقام ولاشك فى ان اشتراك الكلام  
 بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم فى مقام المناجزة ( قوله كعدم تكفير  
 من الخ ) اقول هذا ليس بشئ لان كون ما بين دفتى الكتاب عبارة عن الالفاظ  
 ليس بقطعى بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتى المصحف  
 عبارة عن المعانى ولو مرجوحا كفى فى انتكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه  
 وانما الكفر فى الانتكار بان يقال ليس ما بين دفتى المصحف من النقوش دا اعلى  
 كلام الله تعالى لابدات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بواسطة  
 كما اذا كان عبارة عن معانيها ( قوله وكعدم المعارضة والتحدى الخ ) التحدى  
 هو المعارضة فى فعل للقلبة يقال تحدى فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله  
 ونازعت للقلبة كقلب موسى عاياه الصلوة والسلام عصاه حية فى مقابلة ما فعله  
 السحرة وكذا القرآن انزل فى مقابلة اشعارهم البلاغة فهو مثل اشعارهم فى مطلق  
 البلاغة لاقى درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة  
 صفة راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك  
 التحدى بكلامه تعالى حقيقة ( قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ ) يعنى ان  
 لفظ المعنى يستعمل فى هذين المعنيين ولانثالث لهما ولما بطل المعنى الاول  
 فى كلام الشيخ تعين الثانى ولو تعرض بالحصار فبينهما بان يقال ان لفظ المعنى  
 يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وما قيل لا فائدة  
 فى الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مد فوع بان الفائدة باعتبار  
 قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والتقدم كما فى قولنا هذا الرجل رجل عالم  
 على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى

الاصح ان يقال لا على كلامه  
 لتحقيق الذى هو تلك الصفة  
 الحقيقية وعلى المعانى المرتبة  
 التى هى اثر تلك الصفة

المراد بالخصم من الفرق  
 المتقدم من المعتزلة  
 والرافضة

فإنه ينفه في نفي ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون امر بقا  
 للكلام ولو بالاعم الكافي هنا فلا حل حقيقة ( قوله فيكون الكلام النفسى  
 عنده ) اي عند الشيخ الاشعري ( امر اشاملا للفظ والمعنى جسيما ) ولفائل  
 ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه ام يكن الكلام صفة حقيقة  
 لما عرفت ان المعاني موجودات علمية لا خارجية والمؤلف من الموجود في الخارج  
 الذي هو اللفظ هنا ومن المعدوم في الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا  
 ضرورة وان كان من شمول الكل على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة  
 بل ثنتان احدهما للفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختبار الاول بان ليس المراد  
 بالمعنى هنا والمدولات الوضعية لاقاظ القرآن المرتبه وضعا الا في الوجود بل  
 المراد الصفة الحقيقية التي لها مدخل في ذلك الترتيب الوضعي فجموع تلك الصفة  
 والاقاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا ينتج ما قبل على هذا لا يكون  
 الا لفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازي فيقع فيما  
 هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كما قرآن وضع آخر بازاء مفهوم كلى صادق  
 على الكل والجزء كالماء على ما صرح به أئمة الاصول فيكون التحدى وامثاله بكلام  
 الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثاني وبالنو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدولات  
 الوضعية فامل المراد من الشمول اشتمال تعريف كلامه تعالى بانه لا لفظ الدال  
 على المعنى اى لا مجرد اللفظ المنتوق مع قطع النظر عن دلالة على المعنى ولا يلزم  
 من اشتمال التعريف على شئ اشتمال ما صدق عليه على ذلك الشئ كما اشتمال  
 تعريف الكلمة على المعنى وباختبار الثاني يمنع استحالة اللازم لان احد الكلامين  
 وصف اعتبارى لاحقيقى وهو المعنى اعنى المدولات الوضعية لا لفاظ القرآن  
 والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته  
 تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما  
 لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى حقيقة  
 بل مثله لقطع بالمغايرة بالشخص فيقع المص فيما هرب من لزوم المفاسد التي  
 ذكرها وان كان اسما للتويع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية  
 المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بملافة العموم والخصوص  
 فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام  
 للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه  
 تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الحنبلى ولا يخصص الابان يجعل مشتركا

الكلام النفسى  
 الحدوث والاشكال  
 دحض التحدى

لا العلم لفظ وضع  
 معنى مفرد والمراد من لفظ  
 لفظها وان كان المعنى  
 جزءا من تعريف كلمة  
 المراد من القرآن لفظ  
 وان كان المعنى جزءا  
 لانه اسم للفظ والمعنى  
 عند الصنف

بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالوصف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقي الافراد القائمة بغيره تعالى ولاضير فيه اذ لم يكن موصوفاً بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المص القائل بان الحادث فيها هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم الغاية بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان نعم او قال بما قاله المتصوفة وثبتت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالسموعية والسبلان وهو في عالم الغيب مبرأ عنها لكنه قادح في ذلك المذهب اشد القدح (قال المص وهو المكتوب في المصاحف الخ) فان قيل بل المكتوب فيها هو لصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجاءه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا يجوز في نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا يجوز فيها والافقيها يجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى (قوله والمكتوب غير الكتابة آه) يعني ان المكتوبية والمقروية والمحفوظية اوصاف عارضة للفظ القران ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقران قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف آه فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ في الصدور و يحمل قوله والمكتوب غير الكتابة آه جوابا عنه (قوله وما يقال الخ) يعني ان المص موافق للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول والنقدح في صغرى القياس الثاني بان يقال لانسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف المتعاقبة المرتبة في الوجود كيف وذلك الترتب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف الحنا بلة الفساد حين في كبراه فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المصنف الا ان يمنع قد جهم في كبرى القياس الثاني (قوله فجوابه ان ذلك الترتب الى آخره) اي ذلك الترتب والتعاقب في الوجود انما هو في تلفظ الحروف لعدم مساعده الآلة التي هي اللسان لا في نفس الحروف واعترض عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين قيام المعنى بذاته تعالى وقيام المعنى بانه يلزم ان لا يكون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورية ان مدار البلاغة التي بها التحدى على

الكتابة على كلام المتصوفة  
حجج من مذهب المصنف  
المصنف معلوم  
على ذلك

ص  
ع رقبام ملع



امور تقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه  
 ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب لزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف  
 عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعى لا يكون كانت  
 والالكلمات والكلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضما وان كان محبلا فى حقا  
 بطريق جرى العادة اعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى  
 بل وجودها مجتمعة من اوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم  
 ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتيب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى  
 غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات وليس بشئ اذ ليس  
 مراد المجيب من الترتيب الوضعى ما يختص بالجسام بل مراده ان يكون  
 لبعض تقدم على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن  
 ذات واحدة عند المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضى الذات امور البعضها تقدم  
 بالرتبة على البعض الآخر فلا يرد على المصنف وغيره من ذهب الى هذا المذهب  
 ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى هو انه لا شك فى انه اذا قرأنا القرآن بوجودها  
 شخص القرآن وذلك بديهى وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو عينه  
 الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمجاين متباينين هما  
 الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا  
 آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذلك  
 الشخص المفظوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الخال فيه فلا يصح  
 الحكم بان الحادث هو التلفظ لا المفظوظ ايضا يلزم ان بوصف كلامه تعالى  
 بالمدوث حقيقة فيكون نوع ما بين دفتى المصاحف قد سما فى ضمن فردة  
 القديم القائم بذاته تعالى وحادثا فى ضمن افرادة القائمة بالممكن ويمكن دفع  
 الثانى بان المفسد المذكورة مندوفة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن  
 لا مدفع الاول بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل  
 العربية من ان الالفاظ لا تغاير بالشخص باعتبار تغاير المحال ولذا جعلوا اسمى  
 الكتب من قبل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا  
 قال الشارح المحقق فى شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسمى الكتب  
 عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس ( قوله والادلة الدالة على الحدوث  
 آه ) جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القياس الاول الدال على قدم  
 كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج الى دفع ما يعارضه من ادلة  
 المتراة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حياها

على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعنى الكتابة والتلفظ والحفظ  
 وتلخيص كلامه ان تلك الادلة اتماندل على حدوث تلك الصفات لاعلى  
 حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا ( قوله وتلقى هذا  
 الكلام بعض المتأخرين الى آخره ) لعل المراد هو الشريف المحقق حيث  
 قال في شرح المواقف ولاشبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة  
 الى قواعد اللملة ( قوله وهذه الاوصاف ) اى كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه  
 فى الازل وكونه ليس باهر ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء  
 بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظى اى على كون الكلام  
 اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى  
 قيل يجوز ان يكون اللفظى عنده مجعلا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى  
 الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بل لافرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة  
 فى الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندرج الاشجار بالغصانها واوراقها  
 وثمارها بطنا بعد بطن فى النواة الواحدة انتهى وايس بشئ لانه ان تميز  
 الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ الاجالى فى الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء  
 والاقسام فى الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم تميز فلا يكون ذلك اللفظ  
 المجمل كلمة ولا كلاما ولازم الاشكال فى الفرق بين قيام اللفظ دون المعنى وكذا قيام  
 سائر الكلمات مع مقابلتها المهملة الغير الموضوعية للمعنى والتثيل بالنواة غير صحيح  
 لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والثمار متميزة فى النواة عند المتكلمين  
 القائمين بعدم اتصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التى لا تنجزى ولذلك جميع  
 اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام ( قوله موجودة بوجود  
 الى آخره ) يعنى لو كان الاصوات السائلة القائمة بالممكن من نوع اللفظ انقائم  
 بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سىالا فى بعض الموضوعات ولا يكون  
 سىالا فى البعض الآخر كالحركة السائلة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على  
 ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والشخص  
 مع كونهما من نوع واحد لا يختلف فى مقتضاه وهو السيلان لابقال يجوز ان يكونا  
 متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما فصلان متباينان ويكون النبات  
 مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التحدى  
 وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لاختلاف فوعيهما فيقع فيما هرب فلا بد من ان  
 يكون من نوع واحد فيجئ بذتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات

مع بين قيام المع دون ملح

والحركة بديهي والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسه سبباً  
لجواز ان يكون عروض السيلان ايها لعدم مساعدة الآلة في ان تلتقط دفعة  
كأق ضيق المدقة الغير الساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة  
فانها في نفسه سبباً غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت  
في هذا الباب تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان  
فيجوز قيام الحركة بدونها ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت  
ايضا ( قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره ) اي اختلافهما في الحقيقة  
النوعية سواء كانا مختلفين في الماهية الجنسية او لا لمعرفت فلا يكون القائم بذاته  
تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية  
مماثل لصفات المخوفات وهو باطل اجماعاً بين المتكلمين فالجنس في كلامه  
لغوي لا منطقي وانما عدل من النوع اليه للإبقاء الى ان كون بعض صفاته تعالى  
مماثلاً لصفات المخوفات باطل عندهم فما ظنك بكونه مماثلاً لها ومن غفل عن  
حقيقة المقام قال ان ار يد بالجماعة ما يعي مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا  
لعلم المخوفات وقدرتهم فاللزامة مستهمة وبطلان التالي ممنوع وان ار يد بها غير  
ذلك فاللزامة متنوعة ( قوله واما اراء افلان لزوم ما ذكره من المفسد الى آخره )  
اي المفسد في الواقع فلا يرد ان المتنوع في لزوم عدم كونه المحمدي بكلام الله تعالى  
حقيقة فساد اللازم لازومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلاثة المتقدمة  
ليكون اليراد بهذا الوجه متضمناً للجواب عن معارضة الوجوه الثلاثة بلزوم  
المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه  
وايضا الوجوه الثلاثة المتقدمة متعلقة بذات المنكر اي كون مذهب الشيخ ذلك  
وهذا الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التمازض بين  
الدلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث  
المتعلق به بحثاً خامساً ( قوله وانما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر الى آخره )  
اي لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالحصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد  
انه من مخترعات الجن او الملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات الخواص ( قوله  
اما اذا اعتقد انه ) اي ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى  
حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلاً كيف وهو مذهب  
اكثر الاشاعرة اقول انهم لا يتكفرون كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى لكن بحمل  
الكلام على المعاني لاعلى الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان التكفير انما

هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني  
 اما 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 اعلم  
 من ان يكون معاني او الالفاظ لخصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخاص نفي  
 العام وحيث لا يرد ما يرد على قوله وما علم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه  
 دال على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد  
 شهرستاني وغيرهما في قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لادالة عليه وذلك  
 ايضا باطل فقد وقع فيما حفر لآخيه المسلم ( قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة  
 الى آخره ) يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة  
 على الحدوث الى آخره <sup>بمستحجج</sup> في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على  
 الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا  
 ينصوب اخروا للازم باطل اما الملازمة فلان النسخ امارفغ وانتهاه ولا يتصور  
 شيء منهما في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فلادالة  
 الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص  
 الابرار انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التاليف وان امكن ذلك في  
 بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الذين على نحو بعض الآيات عن القلوب  
 والنسيان بالكيفية او على انه منسوخ الحكم او القراءة كما في حق الشيخ والشيخة اذا  
 زينا قاتلوا هبل اكثرهما محمول على نسخ المفوظ بمعنى رفع حكمه وانتهاه  
 كلا او بعضها مع بقاء قرآنه كالايات التي نسخ حكمها كلا او بعضها وبقي قرآتها  
 والتلفظ بها وهذا الوجه مدفوع اما اول فلان كلام المصنف في الادلة الدالة  
 على الحدوث وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لا عند المصنف ولا في الواقع  
 لان النسخ رفع حكم الكلام وانتهاه ولا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما  
 او حادثا فان قالوا لو كان الكلام قديما لمكان حكمه ايضا قديما لم يكن رفع ذلك  
 الحكم ولا انتهاه ولا ما ثبت قدمه امتنع عدمه تقول بعد تسامح الملازمة  
 الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمه وغيرهما من الامور الاعتبارية فلا يكون  
 قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهاه  
 كالعدم الازلية للحوادث واما ثانيا فلانه انما يتوجه على المصنف اذا حل  
 مراده على ان ما قرؤ هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى فالحدوث  
 تناظره لذلك المفوظ المشخص واما اذا حل على ما جوزه في الوجه الثاني والثالث



من كون ما نقروه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عد هما اهل العربية  
 شخصا واحدا بناء على عدم الالفات الى التدقيق الفلسفي فلا يرد ذلك اذ على  
 هذا يرجع التلطف في كلامه الى المقووط الحادث والفرق بين مذهبه حيث  
 ومذهب الاصحاب ان الكلام اللفظي كلام الله حقيقة عنده لا عندهم و بين  
 وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان  
 الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف بعض لغزائه بالحدوث  
 فما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما بذاته تعالى وان  
 قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم والرفع  
 المفاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وغيره عن  
 الكلام اللفظي الحادث بالتلفظ (قوله هي ان يبدأ الكلام النفسى الى آخره) حاصل  
 ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا وهو ما يرتناه في خيالتنا من الالفاظ والمالك الترتيب  
 مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصله لنا من تكرر  
 الادراكات المتعاقبة بالكلمات وتأليفها حال الاضطر في الجملة ثم زداد شيئا فشيئا  
 ور بما يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب  
 كافي قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الحرس فان التكلم عند الاشاعرة هو  
 الانصاف بالكلام و ليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالعلم بل الانصاف  
 بتلك الملكة وان لم يتكلم بالعلم وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة  
 للحرس والافق وقوله وهي مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام  
 النفسى فينا صفة الى آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له  
 ليكون اشارة الى انها بما يطلق عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام  
 واطلاق اسم المسبب على السبب شائع كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة  
 التكوين عند مثبتيهاله تعالى ففي آيات ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل  
 عظيم في المقصود (قوله وهي غير العلم) اي تلك الصفة التي هي مبدأ الترتيب  
 غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق  
 علمنا به كلاما لنا ولللازم باطل اما بطلان التلى فظاهر واما الملازمة فلان كل  
 ما يتعلق به مبدأ ترتيبا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب المرنب وانما عدل في  
 آيات المغابرة عما ذكره العلامة التفاضل في شرح العقائد من الاستدلال باخبار  
 الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة لان الترتيب يتعلق بالفردات المعروفة تصورا  
 لا بالجموع المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغابرتها العلم التصديقي لا لاطلاق

العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديق من جملة الالفاظ المترتبة في الخيال وان كانت محذوفة لفظاً فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولاً ووقوعها لاعلى العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المترتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كاذب اليه بعضهم (قوله فتقول كلام الله تعالى) اي الكلام النفسى (هو الكلمات التى رتبها الله

تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وهذه الصفة) اي مبدأ التأليف (قديمة) يعنى وهى مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسبب تعلقه بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الآثار على مبادئها ولو مجازا واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم فبها ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام النفسى او الاتصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات المترتبة ايضا قديمة اي ازلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى ازلية كما اشرفنا على هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعم المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالاجباب لا بالاحتمار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالازلية مرتبة بترتيب القرأن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوما له تعالى فى الازل بكلماته ورتبته ولدفعه اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الامارتبه آه فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يريد عليه ما قيل هذا قول يمتاز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تنهايتها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجاليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صور امرتبه معلومة الذوات والترتيب ولو اجالا فهناك ترتيب اجالى وقد يجاب عنه بان هذا تخريج للسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به فى رسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف

على القول بالوجود الذهني ليكون مائقوه عين الكلمات المرتبة في علمه تعالى  
ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون ماقى العلم موجودا علميا و مائقوه موجودا  
خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية امثال مائقوه و اشباحها لانفها  
لا يندفع شيء من تلك المفسدات الاشمري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه يخرج  
على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشمري من صفة الكلام هو تلك  
الصفة الازلية واما ما قيل في الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعالى  
يجوز ان تكون باعتبار ظهوره و هو وجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي  
بميت او وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب  
سائر الممكنات قطعي الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة  
كما قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ ( قوله وهذا الوجه سالم  
عما يلزم آه ) ولم يرد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم  
لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف  
يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ما جعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة  
الكلام بمعنى المبدأ لان صفة الكلام النفسي وتوصيفهم الكلام النفسي باقديم الماهو  
بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد منته على القائلين بان الكلام النفسي  
معاني القرآن ما هو جوابهم فهو جوابه و ايس هناك دليل قاطع على ان الكلام  
النفسي ايس صور علمية على ان تلك الصور ليست علميا بل معلومات لان الصور  
العلمية انما تكون علميا باعتبار قيامها بالمدرك و خصوصية تشخصاتها في مدارك  
مشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك الشخصيات فانها بهذا الاعتبار  
معلومات وقد قطع النظر هنا عن تلك الشخصيات لقطع بان مائقوه اها هو وجودات  
خارجية غير متصفة بشخصيات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين  
ما قام بذاته تعالى و بين ما نقرأه فيندفع الاول ايضا ( قوله ما يلزم على  
مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره ) اي كون كلامه المتداول عليه  
بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم و قوله تعالى ( و كلم الله موسى تكليما )  
لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من انصف بالكلام  
لان او جد في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجي الحادث  
قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فلناسب ان يقول من عدم قيام كلامه  
تعالى بذاته ( قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من الالفاظ الخ )  
بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابقه واللاحقة لا يان ظاهر كلامهم

لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله تعالى فاستبعد كالمصنف فكلمة من بيان  
 لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسى مدلول اللفظ واما العبارات  
 فانها تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقي فانه بظاهره  
 يقتضى ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على  
 ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظى تدل عقلا على الكلمات  
 المرتبة في علم المتكلم وهى الكلام النفسى والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسى  
 واما اللفظى فائما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل \* ان الكلام  
 لفي النواذ وانما \* جعل اللسان على الكلام دليلا \* لكنه خلاف الظاهر  
 من كلامهم (قوله لى سفطة ظاهرة) قد عرفت تأديته اليها (قوله فان المتخدى  
 به الخ) لما عرفت ان الوجود العلمى متحد مع الوجود الخارجى بالذات وان اختلفا  
 بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل فى الازهان عين الاشياء  
 لامثالها واشباحها (قوله فيكون كقرا فى حق القرآن الى آخره) قد عرفت  
 اختلاف هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاحصاء كيف وقد دفعه نفسه  
 عنهم فى الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لائق اذ الظاهر  
 ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لامعانيها وما يقال  
 ان تجوز ابى حنيفة الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن  
 عبارة عن المعانى لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن فسد فوع  
 بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطائفة  
 التى قدرها العزيز العلام (قال المصنف واما وه تعالى توفيقية الى آخره)  
 التوقيف جعل شخص واقفا فى مكان غير مجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع  
 جعلنا واقفين على اطلاق ماورد فيه اطلاقه غير مجاوزين عنه الى اطلاق  
 ما لم يرد اطلاقه فيه فلنزاع فى هذه المسئلة فى انه هل ورد من جانب الشرع  
 توقيف على ذلك الاطلاق اولا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد  
 بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب  
 الاقتصار على ماورد فى الشرع وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جوازه يكون  
 من مسائل الفقه فهى مشتركة بين العيين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز  
 ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكيم يجوز الاطلاق وعدم جوازه  
 يكون قولاً بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لا بد فى بيانها من دليل  
 شرعى الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كل التظيم له تعالى



كثيرة والتوفيق ثابت بهذه الأدلة كما يدل عليه قول الأشعري فلا يجوز الاكتفاء  
 في عدم إيهام الباطل ببلوغ ادراكنا وبعده نجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه  
 المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون  
 يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها وامل المصنف لاجل ذلك  
 ولجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفاة جماعها خاتمة لباحث  
 الذات والصفات (قوله اذا لم يكن اطلاقه موها الى آخره) لا يخفى انه مراد  
 المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه (قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره)  
 اي سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة  
 انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد  
 انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع في العرض ولك ان نعمه عن ذلك (قوله  
 لان الطلب مراديه الى آخره) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع  
 العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قوله الارادة المذكورة  
 كاف في الإيهام المذكور فلا بد في جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم  
 (قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لابد  
 من مقتضى لاندفاع التوقف (قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله  
 يقول فلو كان فيه ما لا يلبق لكبرياءه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حل العلم  
 في كلامه على العلم القطعي الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف  
 في المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الأشعري ان واضع اللغات هو الله  
 تعالى عند الأشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق  
 واجب الوجود الى آخره) اي مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف  
 وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوتة عن الجواب  
 عن امثاله على مذهب الأشعري ابناء الى ترجيح مذهب الامام والجواب عنه  
 على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما فانهم  
 وتأمل فيه (قال المصنف والمعاد حق) المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيفته  
 العود لوجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء  
 او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح  
 الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما برأه الفلاسفة  
 فمناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال  
 الآلات والتبرؤ عما ابتليت به من الضلالت الهيولانية على ما في شرح المقاصد (قوله

اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الى آخره ) تعريف المسند لخصره في المسند اليه  
 اضافيا اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام  
 فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني  
 ولا يحتمل منهما ( قوله باجماع اهل الملل الثلاثة ) المسلمون واليهود والنصارى  
 وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على  
 ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا للاستدلال عليه باجماعهم  
 فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم  
 عقلا مع غاية اكثر منهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا  
 كان انكاره كفرا ( قوله وانه بمعظم قدرم وبلى الى آخره ) يقال رم العظيم برم  
 بالكسر من باب ضرب يضرب اي بلى بلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق  
 ولعله فرق اجزائه بين اصبعيه وجمله غبارا وقوله اترى الله الخ بمعنى اتظن

احياءه بعد هذا الانكار للتوابع اوله للتجب ( قوله ولا يجمع بين القول بقدم العالم  
 على ما يقول به الفلاسفة اي القدم على الوجه الذي يقول به الفلاسفة من  
 قدم نوع الانسان ففي هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بمحدوث  
 نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه في صدر الكتاب ان قول  
 الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلما دخل تنهاى النفوس  
 وعدم تنهايتها في هذا الباب بل مداره على عدم تنهاى الابدان لان افلاطون  
 واتباعه مع قولهم بتنهايتها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تنهاى  
 الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا يجمع بين القول بقدم  
 العالم مع عدم تنهاى المكافئين المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على انقراض  
 قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر  
 الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة  
 الاسلام الابواب معدت غير متناهية ليكون نوع المكلف حادنا والمحشورون  
 متناهية ( قوله فيستدعي حشرها جميعا الخ ) ليس المراد حشرها دفعة بل  
 المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لافناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها  
 فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير  
 المتناهية في الوجود في زمان واحد قد ابطالها البراهين ( قوله باعادة البدن  
 المدوم الخ ) الاولى باعادة الشخص المدوم بعينه ايشمل اعادة بدنه وروحه  
 المدومين لان الارواح داخله تحت عموم ( قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

وهو دليل من ذهب لى ان الحشر بلا علة لا يجمع (قوله اعلم ان الموجود واحد)  
 اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان  
 الزمان ليس من الشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزمه  
 بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منى الجواب لاني غير من كان بياحتك وانت  
 ايضا غير من كان بياحتى وهذا لكلام من الشيخ تمهيدا للاستدلال بقوله واما اذا  
 عدم آه اذا الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم يفقد  
 هو بته في زمانين يلزم الحكم الباطل في الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه  
 الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والشخصات اعنى الهوية المشتركة بين  
 الزمانين بدهاة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا هدم)  
 ولم يستمر الوجود في الزمان الثاني ثم اعيد في الزمان الثالث لزم الحكم الباطل  
 في الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لاموجود آخر مثله  
 اذا لم يفقد هوية الوجود الاول لم يبق منه شئ من الموضوع والعوارض الشخصية  
 حتى يكون الموجود الثاني مشتقاعليه ويكون مرجحا للحكم المذكور ويندفع الحكم  
 وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اى زيد اقبل  
 موته مثلا وليكن (الماد الذى حدث ب) وهو فى المثال زيد المحدث بعد موته  
 فى وقت (آخر وليكن المحدث الجدي ب ج) وهو فى المثال عمر والحادث بعد موت  
 زيد الشيبه زيد الحادث بعد موته فى جميع الشخصات والعوارض ولذا قال  
 ( وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المبررة عما  
 عداهما الغير المبررة عن كونهما الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اصل  
 الاستدلال مبنى على ان الزمان ليس من الشخصات فاخذ الزمان هنا بمخالفته  
 وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله فى الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان  
 المحدث الجديد حادثا قبل فناء واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن  
 هناك تحكيم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفانى قطعا كما دل عليه  
 تمهيد الشيخ والامتنان بينهما من جهة الشخصات الاخر لا يلزمان لاشتراكهما  
 فى زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم الحكم اذا كان  
 المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث  
 ما فرض معانا او قبله او بعده (لانحادهما الا بالعدد) علة لكونها متماثلين  
 من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتسلسل ان الا بالعدد واذا كانا متماثلين  
 كذلك (فلا يمتزج عن ج فى ان يكون مساويا ليه) اى الى بان يقال هذا

قوله المبررة

دون الآخر (فان نسبة (ا) كائنة (الى امرين متشابهين من كل وجه) الا في النسبة التي تظفر فيها جوابا بمن قال (هل يمكن ان يختلفا فيها واولا) وتلك النسبة ما في قوله منسوب او هذا الاستثناء من قبل ما ذكره في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر \* ولا عيب فيه غير ان سيوفهم \* بهن فلول من قراع الكتاب \* بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل مما يدل على كمال شجاعتهم وعليه حل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الاية مبالغة في نفى الموت عنهم فالراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين في الجملة كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما غير مختلفين في هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا في اشتمال احدهما على شيء من موضوع الوجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان يجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) في نفس الامر (من ان يجعل للآخر) واذا اتى في الاولى في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكمها باطلا واولى كان ذلك الحكم من المبادئ العالية وكذا كان ذلك الحكم تحكمها باطلا لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكمها باطلا بل محققا في المبادئ العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادئ بها والحاصل ان عدم اختلافهما في الاشتمال المذكور يستلزم انتفاء الاولى وانتقائها يستلزم الحكم في الحكم بهذه النسبة والحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا في الواقع (فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل الى آخره معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اي هذا الحكم المحصر (نفس هذه النسبة) التي نفيها محققها في نفس الامر واخذها في بيانها (اخذ المطلوب في بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان آه) ولما توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذي ادعى كونه تبنيها اذ الخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعني ليس يمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المدومات الممكنة متمايزة ثابتة في الدم ثبوتها منفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب المعتزلة وذلك المذهب باطل فلا شك في عدم الاولوية وبهذا البحر سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لوجاز اعادة المدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل



لان التماثلين اما ان يكون احدهما مادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم  
 من ضمير جمع واو في حكم الابدى العلية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم  
 لانحداد الاثنين واما ان لا يكون شيئا منهما مادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف  
 المفروض اذ قد فرض كون احدهما مادا ومن قل هناك ان الثالث هو  
 المطلوب فقد غفل واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون التماثلين  
 المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون احدهما موجودا والآخر  
 معدوما اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء  
 الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض  
 بالحدث الجديد من مقتضيات التحكم لا مجرد التوضيح كما وهم وبذلك يتدفع  
 ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة  
 في عوارض المعاد يجمع الاجزاء المتفرقة لان العرضين التماثلين ان قاما بالمعاد  
 لزم اجتماع الثابتين في محل واحد وان قام احدهما به والآخر بشخص آخر فلا تحكم  
 لان العرض المعاد هو القائم به فلا يبدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف  
 الدليل الآتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان  
 مثله فاعلم هذا المقام ( قوله واذا كان المحمولان الاثنان الى آخره ) دليل آخر  
 على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امرات غير المبدأ والمعاد  
 وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل  
 هذا الدليل لو جاز اعادة المدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ  
 وهذا معاد محددين بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كما في قولنا  
 زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين بوجوبان المغايرة  
 بين موضوعيهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة  
 التي اوجبها المحمولان الاثنان انما تجتمع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود  
 الموضوع وهو يته او يثبته في العدم منفكاً عن الوجود الخارجى ايثبت  
 المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار  
 المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن  
 لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما  
 نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحادا اصلا لا باعتبار وهو ظاهر  
 ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان  
 الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هو يات المعدومات  
 الممكنة متميزة ثابتة حال العدم وبقاؤه ذاتا واحدة في نفسه الى ان

ان يلحقه المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شئ منها لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقى الاثنية الصرفة اى الخالية عن الاتحاد بوجه ما فتد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذات المعدومات حال العدم لا يقال انما يبقى الاثنية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحادا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكيم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك فقدان ولذا ارجع الشارح المحقق في حاشية البحر يد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكيم ان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون واوردوا عليه بوجه الاول المعارضة بان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشارة العقلية اليها الثاني النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على معدوم اصلا واللازم باطل الثالث المنع بان يقال لانتم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بحجة العود ولو سلم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية فتد على بحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر (قوله وور بما يحتاج الى اوهام الخ) ايراد على الدليلين باننا لانسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم يكن له هوية ثابتة في الخارج حال العدم يلزم التحكيم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو ممنوع كيف لاوله وجود في نفس الامر في ضمن وجوده الذهني المستمر الى ثبوت المحمول الثاني فتستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته في نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كانت ثابتة في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي في حال العدم على ما زعمه المعتزلة واذا تمحضت وحدته الشخصية في نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع التحكيم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي القضيتين متحدتين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (قوله ووجه دفعه ان الوجود في الذهن بالحقيقة الى آخره) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين الاول بابطال السند الذي هو

جواز المحفوظ وحدة الشخصية بحسب الوجود الذهني الثاني بآيات المتنوع  
 اعني لزوم الحكم والاقلية الصرفة مع المحفوظ وحدة الشخصية بحسب  
 الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه الاول  
 بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهن اذلا وحدة  
 بدون الوجود ولا وجود بدون الشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا  
 والهوية الذهنية انما تكون موجودة في الذهن بشخصاتها الذهنية  
 وهى تلك الشخصيات ليست هوية خارجية والزم اتصاف الهوية الخارجية  
 بالعارض المختصة بالوجود الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها  
 عنها وقولهم بانحدادها معها بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا بمعنى  
 انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها اولا اذ ليست عينها  
 مطلقا بالفعل وبوجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن شخصياتها جعلها  
 خالية عنها في الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من  
 عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيد يتجرده  
 عن شخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هو به الذهنية  
 يتجردها عن شخصياتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية  
 في الواقع بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالشخصيات  
 الذهنية يتجردها عنها كانت سالفة للانحداد مع كثيرين في الخارج فيكون كلية  
 اولا تكون سالفة لذلك فتكون جزئية فلا شك في المحفوظ الوحدة الشخصية  
 في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني بابطال السند ايضا بان الصورة  
 الحاصلة من كل شئ ولو من الجزئي المعلوم بمجموع خصوصياته كلي يصح صدقه  
 على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له فيه فيكون  
 الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لاشخصية وينجده عليه  
 انه لو صح ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك  
 ظاهر البطلان الثالث بآيات المتنوع بان وحدة الشخصية المحفوظة في ضمن  
 الوجود الذهني غير كافية في الدفاع المحذورين لان قولنا هذا مبدأ وهذا مبدأ  
 وكذا قولنا هذا الوجود هو الموجود السابق وعكسه ليكون الحكم في جميع  
 ذلك بانحداد الموجودين الخارجيين المكتنفين بالعارض الخارجية فهى موجبات  
 شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج لانهيات  
 يكفي في صدقها وجود الموضوع في الذهن فقط وان كان البدائية والمعادية

والوجودية في السابق او اللاحق من المعقولات الثانية العارضة لمعرضاتها  
 في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التي حكم فيها  
 بمفهوم المحمول لابنا صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة المدوم بعينه  
 تقتضي الحكم بانحد الهويتين الخارجيتين في الخارج واذا كانت تلك القضايا  
 موجبات خارجيات فلا بد من انحفاظ وحدتها في الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدتها  
 في الذهن ولذلك يلتفت اليه الشيخ وينح عليه ان صدق الحكم الذهني كاف  
 في اندفاع المحذور الاول اعني الحكم لكن لا يكفي في اندفاع المحذور الثاني  
 اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجي  
 وتلك الصورة مرة للملاحظة فلا يكون الموضوعان الحقيقيان محددين بالذات الا  
 اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدة  
 المرآة ولعل الشيخ لهذه الدققة تعرض بالدليل الثاني اذا قرر هذا فتقول قد  
 حلوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا ورد عليه  
 بعض المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه المولى ميرزا جان في الحاشية القديمة  
 على شرح حكمة العين بان كون الموجود في الذهن شخصاً ذهنياً محفوظاً بعوارض  
 ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجي لا يفتي كون الشخص  
 الخارجي محفوظاً في الذهن وموجوداً فيه محفوظاً بتلك العوارض ثم اختاروا  
 الجواب بالطريق الثالث فقالوا بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلاً  
 في الخارج هو ما كان (ا) في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج  
 فلا ينع كونهما في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان (ب)  
 كان (ا) في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى  
 واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول  
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين  
 الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة  
 بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطابقة ولا الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية  
 ضرورة امتناع وجود الماهية المطابقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع  
 وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي بها صارت  
 موجودة ومشخصة في الخارج فالحد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي  
 لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة  
 الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني



فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان  
 فيهما بل يكون عينه اذا مجردا عن جميع عوارضها الشخصية فلا يكون هو عينه  
 مطابقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان اراد تجريد الهوية الخارجية  
 عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض الشخصية كجريد  
 هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم مجرد عن صورتهما الحاصلتين مع صورة  
 النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور  
 عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك  
 الصورة بعد تجريدها عن الشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيماتت الى الذهن  
 من طرق الخواص بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحدة منها  
 وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انحفاظ  
 وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما ذار اينا شخصيا يغاب  
 عن بصر ناظم رأياه ثانيا فتحكمنا بان هذا الشخص هو ما رأياه سابقا فان هذا  
 الحكم المطابق للواقع مبنى على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعاً ولا ينكره  
 الامكابر وهو المراد بقوله بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن  
 انما ينفع العلم الى آخره وان اراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا  
 ليقى في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فللمترض  
 ان يعود بالصورة الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاعا لجواب الشارح الى الجواب  
 بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى  
 على زعم ان تجريدها الشخصات الذهنية مناف لحقيقة كونها موجودة في الذهن  
 في نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبرة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل  
 المحجب عن ذلك ومن حل مراد هذا المحجب على الشق الثاني وغفل عن  
 انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على  
 ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطلق المشاعر  
 فيشمل الخيال والامم يدفع اعتراض بعض المتأخرين اذله ان يعود الى الاعتراض  
 بالصورة الخيالية انتهى. ألا ولا يخفى ما فيه ايضا لانه مع كونه حلالا لكلام المحجب  
 على خلاف ظهريه لا يندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة  
 الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعاً لا يقال نسبة الصورة الخيالية  
 المحفوظة الواحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة  
 نوعية لا شخصية لاننا نقول فملى هذا يلزم ان لا تكون الصورة الخيالية جزئية

معد

الحفظ في الذهن  
 الصورة الواحدة  
 حافظة للصورة الخيالية

قوله في الشرح

المحجب  
 الحفظ في الذهن  
 الصورة الواحدة

مُدْعَى الْحُكْمَاءِ لِأَشْيَاءٍ  
 مِنَ الْمَعْدُومِ بِمَمَكِنٍ  
 الْإِعَادَةِ سِوَاهُ كَانَ ذَلِكَ  
 الْمَعْدُومِ فِي الْأَصْلِ مِنْ  
 الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَةِ  
 أَوْ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ  
 الذَّهْنِيَةِ فَتَخْصِيصُ  
 الْهَيْوِيَةِ بِالْخَارِجِيَةِ يَحْمِلُ  
 نَظْرًا ظَاهِرًا إِنْ كَانَ يَحْمِلُ  
 الْهَيْوِيَةَ الْخَارِجِيَةَ عَلَى  
 الْمَوْجُودَةِ بِالْوُجُودِ  
 الْأَصْلِيِّ سِوَاهُ كَانَ  
 وَوُجُودًا خَارِجِيًّا  
 أَوْ ذَهْنِيًّا فَإِنَّ الْوُجُودَ  
 الذَّهْنِيَّ أَيْضًا أَصْلِيًّا  
 كَالْوُجُودِ زَوْجِيَّةً  
 الْأَرْبَعَةَ الْمَوْجُودَةَ  
 فِي الذَّهْنِ مَعَ الْعَقْلَةِ  
 عَنْ زَوْجِيَّتِهَا وَظَلِي  
 هُوَ وَوُجُودًا زَوْجِيَّةً مَعَ  
 الْإِلْتِقَاتِ الْبِهَائِ وَبِأَيْبَرِ  
 عَنِ الْأَوَّلِ بِوُجُودِهَا  
 بِذَاتِهَا فِي الذَّهْنِ  
 وَعَنِ الثَّانِي بِوُجُودِهَا  
 فِيهِ بِصُورَتِهَا وَمُطْلَقًا  
 الْوُجُودِ الْأَصْلِيِّ هُوَ  
 الْوُجُودُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ  
 أَوْ أَمَا الْوُجُودُ الظَّلِي فَلَا  
 يُسْتَدْعَى وَوُجُودُ مَا هُوَ  
 مُطْلَقٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ٣

بَلْ كَلِيَّةٌ وَهُوَ خِلَافُ مَا صَرَّحُوا بِمَا أَشَارَ إِلَيْهِ ذَلِكَ الْمَوْلَى فِي الْحَاشِيَةِ الْجَدِيدَةِ حَيْثُ  
 أورد بعض المحققين على جواب الشارح في حواشي التجريد بأنه لم يلجأ بجزان يكون  
 بقاء حقيقته المجردة كافيًا في امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نسلم وجوب  
 بقائه مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب  
 بالوجه الثاني وأجاب ذلك المولى عن اعتراضه بأن نسبة الصورة العقلية الكلية  
 لما كانت إلى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع  
 أن صحة عادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم أورد على  
 جوابه المختار بأن الحكم بمحصول جميع الأشياء في الذهن إنما هو على الوجه الكلي  
 مبنى على العقلة عن الصور الخيالية والوهمية فإنها جزئيات على ما صرح حوا به  
 انتهى ويمكن دفع إيراد به أنه حل إمكان الإعادة على الامكان بحسب نفس  
 الأمر لا على الامكان الذاتي وإنما يمكن الإعادة في نفس الأمر إذا انحفظ وحدته  
 الشخصية في نفس الأمر وعند المعيد الموجد الذي هو المبادئ العالية التي  
 علومهم منحصرة في الوجود الكلي عندهم وإن كان محصورًا في فرد ونحن نقول  
 يمكن حل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين  
 وعند ذلك المولى بأن مراده أنه لما كان المراد إعادة الموجود الخارجي فإما يكفي  
 انحفاظ وحدته في نفس الأمر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية  
 بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقًا وليس كذلك بل بشرط  
 تجریدها عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وإنما تصير بالفعل  
 باعتبار الشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم  
 (قوله وايضا كان المعدوم إلى آخره) هذا جواب آخر أما بإبطال السند بان  
 لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست إحدى صورتين  
 يؤولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها  
 المحفوظة شخصية بل نوعية وأما بإثبات المتنوع بأنه لما انتفت الأولوية لم تكن  
 الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المحذور الأول اعني التحكيم فلا يكون  
 وجوده في نفس الأمر في ضمن الوجود الذهني كافيًا في صحة الإعادة فهذا الجواب  
 بالنظر إلى المعدوم والمستأنف والجواب الأول مع قطع النظر عن المستأنف  
 ونحن نقول فيه بحث أما على مذهب الحكماء فلأن صورة المعدوم السابق  
 مرتسمة في القوى المنطبعة للأفلاك عندهم بناء على أن جميع صور الحوادث  
 الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظة الوحدة  
 (الشخصية)

الشخصية بعد فناه بخلاف المستأنف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده  
فصورته في جميع الازهان العالية والسافلة كلية فاذا اوجدت تلك الصورة الجزئية  
كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفا الا ان يكون هذا  
الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق  
الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمدوم ايضا صورة  
جزئية حاصلة بتعاقب بها صفة البصر من الموجود هو الله تعالى وليس تلك الصورة  
للمستأنف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انها لم يترتب على  
تعاقب صفة البصر ولا شك ان المرتبة على تعاقب صفة البصر اكل من غير المرتبة  
عليه فبين صورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجي بالصورة  
الجزئية الخيالية لنا فالحقا ظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعاقب  
صفة البصر بالطريق الاولى فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة  
وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة  
الخيالية وما هو بمنزلةها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساد  
( قوله ومنها انه لو اعيد المدوم ) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود  
السابق اعني بان يكون ذاته وجمع عوارضه الشخصية عين الذات والعوارض  
الشخصية السابقة كما هو معنى اعادة المدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شئ من  
تلك العوارض غير ماسبق لم يكن اعادة بعينه بل هي اعادة ما يجانسه او يماثله  
(لزم تحاليل المدوم بين شئ واحد) هو الوجود الواحد بالشخصي وذلك ضروري  
البتلان لان التحلل انما يتصور بين شيئين ولا يعقل تحلل شئ بين شئ واحد  
فان كانوا وجودين متقاربن فيحيثذ يكون الموجود الثاني مثل الاول لا عينه ضرورة  
ان تعدد الوجود في نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتحادا  
يلزم التحلل المذكور فالر ادمن الشئ الواحد هو الوجود الواحد لا يابا الاستدلال  
بقوله فان كان الموجود سابقا لخالق فان اتحاد الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم اتحاد  
الوجود ويمكن حمل الشئ على الموجود باعتبار ان الوجود عينه في الخارج بمعنى  
ان ليس في الخارج هويتان تقوم احدهما بالآخرى كقيام السواد بالاسود باعتبار  
ان الوجود لا يجوز تبديله مع المحافظ وحدة الذات والهوية والثاني هو الظاهر  
مما ذكره في حواشي التجريد ويؤيده الابرار الآتي ( قوله واورد عليه ان اللازم  
الى آخره ) لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تحلل زمان المدوم بين زمانى الوجود  
الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالة اول المسئلة لان من يجوز

الحق  
٥٠٥

والله اعلم بالصواب

٣ كزوجة الخمسة  
المفروضة وان  
استدعى وجود النفس  
الظل في نفس الامر  
ولذا صدق قولنا  
زوجة الخمسة معلومة  
متصورة في نفس  
الامر اذ المعلومة  
في نفس الامر عارضة  
لصورة الخمسة زوجية  
حقيقية ولتفهما  
بجازا فافهم هذا  
المبحث الجليل

زوجة الخمسة

الاعادة يجوز ذلك التحلل بالضرورة كتحلل زمان الوجود بين زمامي العدمين  
 السابق واللاحق للذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما في الكتب لا نأقول  
 ما ذكره من تعدد الوجود تعددا اعتباريا باعتبار الزمانين المتغيرين كتعدد وجود  
 زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل اليراد ان اريد انه لو اعيد  
 المعدوم لزم تحلل العدم بين شيء واحد لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار فذلك  
 ممنوع كيف ووجوده قبل العدم متغير لو وجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه  
 لو اعيد لزم تحلله بين شيء واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزوم  
 مسلم و بطلان اللازم ممنوع كيف وتحلل الشيء لا يجب ان يكون بين شيئين متغيرين  
 بالذات بل قديكون بين شيئين متغيرين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون  
 الزمان من الشخصات لكونه غير الاحد الوجودين عن الآخر قلت لاشك في كونه  
 غيرا في الجملة لكن قد اشرنا الى ان المميز قديكون من لوازم الهوية وقديكون  
 من عوارضها والزمان من قبيل الثاني ومانفاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين  
 يجوز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا  
 او لا والظاهر ان هذا اليراد مبني على عدم اعادة الوقت ولك ان يجعله مبني على  
 اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمي الناشئ عن توهيم  
 تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في نفس الامر ( قوله ولا يخفى  
 عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا ) اي بالذات او بالزمان فلا يرده عليه  
 سائر معاني التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن اليراد المذكور بخبر الدليل  
 بطى مقدمة اخرى بان يقال لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم  
 ان لا يوجد ذلك الشيء بعد العدم او قبله في نفس الامر بل في مجرد التوهيم وهو  
 ظاهر البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تحلل  
 بينهما زمان العدم لزم تحلل العدم بين الوجودين فان اعتبار الوجود ان بالذات كان  
 الموجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان ائحدا بالذات وتغيرا باعتبار  
 الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس  
 الامر وقد تحلل بينهما زمان عدمه في نفس الامر وكان تقدمه على نفسه بالوجود  
 ذاتا محال بديهية فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحريسة متخترعات  
 الاوهام ( قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره ) لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتي  
 او الزماني ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهي  
 ر بما استدل او يثبت على بطلان الدور على اختلاف بينهما في ان بطلانه نظري

يعني ليس هو من لاد



او يدبهي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا وامله قصد بهذا الاعتبار  
التبني على ان معنى التقدم الذاتي والزمانى هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا  
لمازمت في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التبيين لئلا  
بضلان اللازم هنا اذا استحال في تقدم الشيء بعدمه على نفسه بوجوه اذ ماله  
تقدم عدمه على وجوده ولا استحال في اقول اوجاز اعادة لعدمه بعينه لما حصل  
القطع بحدوث شيء لجواز ان يكون لكل ما تقدمه حادثا ووجودا زلي بعدم تارة  
ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء ( قوله و اذا استحال اعادة المعديوم  
الى آخره ) اى بهذين الدليين التبيينين تعين الثاني اذ لا ثالث لهما فثبت  
ان الحشر الجسماني بل جمع الاجزاء المنفردة واورد على هذا المدعى معارضة  
بقوله لا يقال لو ثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره  
وتوجيهه ظاهر اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك  
ان تحملها على ظاهرها وتجعل اليراد معارضة لزامية لاستحالة  
اعادة المعديوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند  
المتكلمين وان نصر فيها عن ظاهرها وتجهله انكار المطابق الحشر الجسماني  
معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق ( قوله وان لم يكن له جزء  
صوري ) آه الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتو الهوى من ان في الاجسام جزءا  
جوهرها هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم نعم  
تلك الصورة فلو اعيد المعديوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى  
لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهوى غير مسلم عند المتكلمين فلذقال  
وان لم يكن له الى آخره يعنى يلزم اعادة المعديوم على تقدير ان يكون له جزء صورى  
جوهرى بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهرى لان الناقين للهوى  
فانلوا يكون اعوارا من المتخصصه بالانواع جزءا من افراد النوع كصورة  
التوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافزافها من الاعراض  
الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للتقدير من جهة  
احاطة حداد و حدود ولا مقدار عندهم لانهم لا يذكرون الشكل فالتقدير في تعريفه  
اع من الحقيقى والصورى قال في شرح المقاصد اخرج المذكور بوجوه الاول  
ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعديوم وقد بان استحالتها وجه التوقف  
اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جسماء واحياء  
بعد التفريق والموت فلا قطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض

الحشر الجسماني  
والجسماني  
والمعديوم

المقدار  
الاجزاء الجسماني  
الشكل  
المعديوم  
المعديوم

الشكل  
من الحاشية

والهيئات (قوله قدم راسخ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذها واحدا  
والافلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهى النفوس الناطقة مع  
تناهى العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا يلزم منه تعلق  
نفسين ببدن واحد لاختلاف البدن بالعوارض ولو سلم فليس التناسخ تعلق  
نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب (قوله لانا نقول آه)  
حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على  
التعريف بان المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية  
الباقية من اول العمر الى آخره لا يجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر  
اوروده هنا بان يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاءه وجزءا من بدنه  
فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن  
احدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول  
مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة  
وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للآكل لا يوجب الوقوع فاعل الله تعالى  
يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يجب  
على الحكيم حفظها عن ذلك لتمكين من اتصال الجزاء الى مستحقه ومن  
نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع  
والتأليف ايضا بل انما تعاد الى الحيوة في الصور والهيئات كذا في شرح المقاصد  
لكن ياباه ظاهر قوله تعالى \* اذا مرقم كل ممزق انكم لفي خلق جديد \* الاية  
ولذا استدلل به على ان الحشر يجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدم  
(قوله فان الذي دل على استحالة الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك  
الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم  
باطل بالوجدان ولا شك انه انما ينفي تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا  
من اجزاء بدن آخر ولا يكالايخفي والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس  
ببدن آخر ان مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما صرح حوايه فالمراد لا يكون  
ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان مخلوقا من  
عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائلون بقدوم العالم  
وتناهي العناصر فيلزم مهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها  
بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفي لزوم التناسخ المصطلح  
كما دل عليه قوله وان سمي ذلك الى آخره فلا اشكال في المقام  
بعد تحرير المرام (قوله لا يقدح في المقصود الخ) قال في شرح المقاصد

ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع المادة المعدوم  
وما نهدبه التصوص من كون اهل الجنة مجرد امردا وكون ضرر الكافر مثل  
احديه ضد ذلك وكذا قوله تعالى \* كل نصبت جلودهم بدلانهم جلودا غيرها \*  
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى \* اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر  
على ان يخلق مثلها \* اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المناس  
والمقاب بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية  
قلنا العبرة في ذلك انما هو بالادر التوانما هو للروح ولبواسطة الآلات وهو باق  
بينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا والشيخوخة  
انه هو بينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال  
لمن جنى في الشباب وعوقب في الشيب انها عقوبة لغبر الجناني انتهى وليس  
هذا قولنا بما قاله الحكماء من ان اللذة والام عبارتان عن الادراك لا بوجبه  
وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (قوله فكما لا يتوهم  
ان في ذلك تناحرا الخ) يعني ان ذلك التبدل انما يكون بالتحلل بعض الاجزاء  
وعدم الجزى بوجوب عدم الكل واذا انعدم البدن لتحل بعض الاجزاء يلزم مفارقة  
النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو النفس  
بالبدن الاخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتقا على  
اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها ولا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق  
النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المتعدم واللازم باطل بانفق  
القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مستملا  
على اجزاء البدن الاول (قوله فافهم) لعل وجهه الاشارة الى ما قلناه من شرح  
المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفده واما ما قاله بعض  
ارباب الكشف من ان الاجزاء التحللة من بدن الشقي والسعيد يتقلب بوجه غريب  
شبهة بالاستحالة صوراً روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا  
مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فثبت على مذهبهم في ثبات مراتب  
الظهور لشيء واحد (قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) وفيه انها  
لا يجمعان بهذا الجمع والالكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضيه  
ظاهر الشريعة (قوله فانما هو من حيث الجمع بين الشريعة آه) اي لامن  
حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسماني في النجاة  
والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المعاد

الحسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحاني في كتب  
 الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية  
 وهو ايراد بعض معاصريه ( قوله وتجربته وشروره معلومة الخ ) لعلمه لدفع  
 توهم ان الحشر الحسماني الذات والالام الحسمانية موقوف على علم النفس  
 بمصادر عن البدن من الخبرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر  
 الروحاني الذات والالام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر  
 غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى  
 ولك ان تحمل الخبرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن ياباه ظاهر  
 قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة  
 بالحقة مع قوله انا ناسيها سيدنا تصرح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر  
 الحسماني من حيث الحكمة كقتل الكفر وليس بكفر روى عن الامام الياقبي  
 ان ابن سينا ناب في آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يحتم في كل ثلاثة  
 وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها ( قوله والحكمة في الحساب  
 دفع شبهة منكره ) بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في  
 معرفة المحاسب كية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائد  
 لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية ( قوله ووجه الاندفاع  
 ظاهر ) اذ ان لم يمكن اعادة الاعراض المعدومة بل نجعل اجساما نورانية  
 او ظمانية وح يمكن وزنها ايضا ولو سلم فجوز ان يوزن صحايفها وايضا بالابوزن  
 لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عمارة فبه  
 مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب ( قوله  
 فان افعال الله تعالى الى آخره ) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب  
 الفائدة بل بالعبث والخلو عنها بالفعل وخلوا فعاله تعالى عن الفائدة بالفعل  
 خلاف الاجماع ( قوله للاستعظام ) وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح  
 التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل في كلام البلاغ في التكلم والخطاب  
 لاقى الغيبة محل نظر وقد سجل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن ( قوله  
 لقوله تعالى اعدت للذين ) فان صيغة الماضي فيها تدل على كونها مخلوقة  
 فيما مضى وحملها على الجوز نبيها على محقق الوقوع الاستقبال كما في نادى  
 اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى نادى البسة من غير قرينة هنا بخلاف نادى  
 ( قوله ولم يرد به نص صريح ) بحيث لا مجال للاختلاف في تعيين مكانها  
 معه فلا يرد استدلال الاكثرين بالآية والحديث الاتيين ( قوله وان النار تحت



الارضين) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع واوذكره دليلا لكان  
 اول (قوله وقال المعتزلة الى آخره) قال في المواقف وشرحه واما المنكرون  
 فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقين في وقتنا هذا بدليل العقل وابوهاشم  
 بدليل السمع قال عبادلو وجدنا فاما في عالم الافلاك والناصر اوفي عالم آخر  
 والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الحرق والالتيام فلا يتخاطها  
 شي من الكائنات والفسادات وهما على الوجه الذي يتصوره من قبيل ما يكون  
 ويفسد واما الثاني فلانه قول باننا سخ لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة  
 في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها وانهم لا تقاوان به وقد ابطال ايضا بدليله واما  
 الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان ايضا كرة فيفرض  
 خلاه سوا تينا وتساوا انه محال واحجج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى اكها  
 دائم مع قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك  
 اكها الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء  
 السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد  
 بانه دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لان ينكر وجودهما في الحال فقط ولا يخفى  
 ان لزوم الخلاء في وجود العالمين معا لا في وجود احدهما بعد فناء الآخر الا ان  
 يستلزم امتناع الحرق امتناع الفناء والفساد كاذب اليه لكراميقه واجاب عن دليله  
 بمنع امتناع الحرق على الافلاك وبمنع انه في عالم العناصر قول باننا سخ كما اشار اليه  
 الشارح فيما قبل وعن دليل ابي هاشم الاول بان دوام الاكل بمجرد افرادها  
 وعدم انقطاع نوعها وبان المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما  
 لضمف الوجود والامكان وانها بعد ان تانيفريق الاجزاء دون اعدامها  
 ثم يعاد ان ذلك كاف في هلاكهما وعن دليله الثاني بان المراد ان عرضها كعرض  
 السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لاحال اليناء ولا بعد الفناء  
 اذ تمتع قيام عرض واحد بالشخص بمعين موجودين معا او احدهما موجود  
 والاخر معدوم ولتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيجعل  
 هذا على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة مثله وانت خبر بان جوابه عن دليله الثاني  
 لا يدفمه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع وجوب  
 كون النظر اعظم من المضروف اذ لو تساوا يلزم تداخل الجسمين وان كان  
 عرض احدهما مائرا بالشخص امراض الآخر وللإشارة اليه جعل الشارح  
 هذه الآية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد

اي الحسب والشارح على  
 الذي تشبه أهل السنة  
 مما يتخلل الكثرة والفتن  
 لاس الحركات

اصحابه يوقف

فصل في الرد على من  
 ساد

وسورة الشورى  
 كعربها سما

الجنة والنار معا فيهما ولما استدلنا انكار الى مجموع المعترلة اشار بالايدى الى دليل  
 ابي هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عبيد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي  
 المذهبين فافهم ( قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء ) وجه الاستلزام  
 ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريافلوا وجد عالم آخر لكان مشتقلا  
 على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك لكونها بسيطة كريفة ايضا فسواء  
 تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس  
 بين الكرتين الا بنقطة واحدة ( والجواب من منع امتناع الخلاء ) فان ادلته  
 ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما  
 من الفاسقيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيحوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بحسم  
 آخر ليس من اجزاء شئ من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق  
 العالم بمعنى ماسوى الله تعالى كما اذا كانا تدويرين في الفلك الاعظم كما يؤيده  
 ما في بعض الآثار من ان في العرش قنا دليل معلقة وهذا العالم من السموات  
 السبع والارض في واحد منها وحينئذ يندفع دليلهم الآخر بان يكون في جهة  
 من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم محدد الجهة قبله لانه مع لزوم الرجوع  
 بلا مرجع لاستواء الجهات على انه مبني على نفي القادر المختار الذي بقدرته وادانته  
 محدد الجهات وترجيح التسويات وذلك عندنا ممنوع كما تمنع الخلاء وامتناع  
 الخرق والالتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث والجواب عن دليل  
 بطلان الاولين ما يأتي منه ( قوله قلت اذا كانت الجنة آة ) حاصله انه ان اريد بعالم  
 الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم  
 العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسى اللذين هما الفلك  
 التاسع والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا نسلم انه اذا كان عرض  
 الجنة كعرض السموات السبع لانكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق  
 السموات السبع ونحو العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض  
 السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوي الظرف والمظروف وتداخل  
 الاجسام وعدم محدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون  
 سقفها الكرسي لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون  
 عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روى عن النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم انه قال ما في السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي الا كحلمة  
 في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلمة بل على

الى العرش والكرسي

تقدير كونها فوق السموات والبيع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم من  
عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره  
على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فيكون  
اعرض منها قلت تختار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان  
الاية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها  
اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضمنية  
الارض يكون طولها اعظم لا محالة فلزم ان يكون اوسع من السموات والارض  
ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات او كان  
عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكنايات  
امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل الجراد  
كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذ يكفي في كون الكلام كناية جواز  
ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارد وان لم يحجز في خصوص المادة وقد اشار  
الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كمثل شيء افي مثل المنزل  
كناية عن فني المنزل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية  
عن الغلبة والاعتلاء ويمكن ان يقال بحتمل ان يكون المعنى من عرضها كعرض  
مجموع السموات والارض في الواسعة وان كان اعظم منه في المقدار تشبيها للمعقول  
بالمحسوس واما حديث نضد الافلاك التسعة ونماس بعضها لبعض بحيث  
لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكره  
في علم الابعاد بقي هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم السؤال بمجموع الجنة  
والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فان النار لا تنفصل  
الابان يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم  
ولجل الارضون بمعنى السدليات على التغليب من الارض وسائر العناصر  
والافلاك السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم وحينئذ يتدفع ايضا اشكال  
قوى هو ان لا شبهة في كون السموات البيع كرية ولا في كون الارض  
في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من  
الحقوقيين كاذمام الغزالي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا  
لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شراة  
منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحتارت الارض وما فيها ( قوله والجواب  
انه لا يجب الى آخره ) سبب الوجود هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال هنا

نضد سائر السموات  
شغل بعضها فوق بعض

السموات الطريق  
سمت بسمت

باعتناع إيجاد مالا فائدة فيه ولو اعرض السائل عن دعوى الاعتناع واقتصر على العبث لكفاه في عدم خلفهما الآن ولم يصح سب الوجوب في جوابه ايضا ( قوله انما هو في حق الكافر المعاند الى آخره ) لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ في الاجتهاد ( قوله على ان الكفار مخلدون في النار ) وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحياة تفتى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحياة ودوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار ( قوله خلافا للمعتزلة والخوارج ) فانهما جعلوا الاعمال جزءاً من الايمان المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم ( قوله او اشعر بتهاون المرتكب آه ) اي استحقاقه بالدين كاشعار اصغر الكبار وذلك الاستحقاق ظاهر في وطى الزوجة بظن الاجنبية لافي القتل بظن عصمة الدم كظن المحر بي الا ان يقال قتل النفس بغير حق دال على عدم المبالاة وهو تهاون ( قوله لان الكفر ايضا كذلك ) اي مغفور بعد التوبة فيلزم تساوى مانق عنه الغفران وما ثبت له في جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النبي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر مادون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلا بد ان يحتمل على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر مادون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلاق بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النبي والاثبات والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى ( قوله واجب بمنع دلالته على العموم الى آخره ) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة في سياق النبي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاوقات على العطف قبل الربط اذ دلالة على التأييد في لا تجزى ومعنى قوله ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون مراد بل مخصوصا بالكفار جميعا بين الادلة المتعارضة مهما يمكن فلا يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى

( لتخصيص )



التخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة  
 اجمالا لا بد ان يكون دلالتهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاقوات  
 ودلالتنا في ثباتها خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع  
 الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معناوا الاجوبة التخصيبية في التفسير  
 الكبير (قوله اي مقبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول  
 من التفعيل كما يدل عليه الحديث الاتي لانه بمعنى تشفع بجعل مقبول الشفاعة  
 لان التشفع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (قوله لتجبل فصل  
 انقضا الى آخره) لان في التجبل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد  
 من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان في قلبه منقال  
 ذرة الى آخره) وقوله من قال في عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد  
 التليدي (قوله المقام المحمود الى آخره) وبعضهم جعله غر فداية في الفردوس  
 الاعلى وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك  
 التخصيص ما روى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم  
 ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة  
 اهلا فيأتون الى فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقت  
 ساجدا فيدعني ماشا الله تعالى ان بدعني ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسبح  
 واشفع تشفع وسل تعطه فارفع رأسي فائتي على ربي بنناء وتحميد لعنيتك الله  
 تعالى ثم اشفع فيحدي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد  
 حبسه القران اي وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى عسى  
 ان يبدلكم بكم ما تحبون واذا قال وهذا المقام المحمود الذي وعدنيكم عليه السلام  
 ففيه ان دلالاته على ذلك التخصيص متنوعة لجواز عموم المحمول واللام للهدم  
 في الآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه  
 عليه السلام للجميع اناس فينفي في قوله عليه السلام امتي امتي كما في اكثر الاحاديث  
 فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه الصلاة والسلام امتي امتي  
 ان تكون بجانبهم مطورا بالولاية عليه الصلاة والسلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر  
 الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن شفاعتهم لامتهم وشفاعته عليه السلام لهم  
 لان نوحا عليهم عن الشفاعة وازواجهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن  
 بنص الكتاب فهم لم يجلسوا الى الاستئذان فعمل النبي عليه الصلاة والسلام  
 استأذن لشفاعته لامته وشفاعته لامتهم وحينما اذن لهم في شفاعتهم لامتهم رجاء

النبي عليه الصلاة والسلام فقد كان عليه الصلاة والسلام سبيل الدخول الكل في الجنة  
 واذ استند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاستناد الى السبب فليس نقادتهم  
 عن مجرد البداية في الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو المنطابق لقوله تعالى رحمة لامة المؤمنين  
 والسيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم ناسيد الناس يوم القيمة (قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة  
 ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين) الآية ينهض الاستدلال بأنه لو لعذاب القبر  
 لما كانت الامانة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الامانة  
 فان قيل يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لو وجد الاحياء فيه فلا يكون  
 الاحياء اثنتين بل ثلثة الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر (قلنا اجب عنه  
 بوجوه الاول ان وجود الثالث لا يتنافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الامانة  
 في الواحدة الثاني ان الظاهر من اخبار الاحياء اخبار بما ليس بمعين وهما  
 ما في الدنيا والقبر وما في الآخرة معين الثالث ان سوق الآية ظاهر في ان المراد  
 بالاحياء ما تعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما في القبر  
 وما في المحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية ايما الى ما ذكره  
 من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن ان يقال لعل الاحياء المقررون بالامانة ظاهر  
 في احياء الميت كما في قوله تعالى ربني الذي يحيي ويميت فافهم (قوله ان الصبيان  
 يستملون) تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك السؤال في القبر والافعله قوله  
 وسؤال منكر ونكير الى آخره ورجع هذا القول بتأقن النبي عليه السلام ابنه  
 ابراهيم (قوله ففهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء) وهو مذهب الصالحية  
 والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادر الكلي لكن الادرك غير مشروط  
 بالحياة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح لعل الاحياء عنده حاصل  
 بنوع تعاقب الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند  
 الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا اشارة الى مذهب  
 اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب  
 فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار (قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحياة الى  
 آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثر الحياة في الميت  
 واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحياة  
 الاحساس بأثرها كالم يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس بأثرها  
 في هذه النشأة هذا هو الاوفق بالنظر باخفاء النار لا ما قيل ان هذه العين لا تصلح

لمشاهدة الامور المكونية لان النار الخفية من عالم الملك لامن عالم الملكوت نعم  
 يجه عليه ان الحكم يكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهمى ككونها مخفية  
 في الزند وقوله تعالى (جعل لكم من الشجر الاخضر نارا) لا يدل عليه لان النار  
 تحدث منه بالحق فيكون منشأ لحدوثها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة  
 لان مناشأة الشجر الاخضر الذي غاب عليه الرطوبة المضادة لحديث النار  
 من كمال القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوي ( قوله وهو ان تصدق بان الحية  
 موجودة) اي الحية حقيقة موجودة في الاعيان لا في مجرد الخيال لكن الاعيان  
 على قهين ملكية تشاهدها الناس في هذه النشأة وملكوتية لا تشاهدها فيها  
 الا الخواص فاذا كان العذاب الجسماني بلدغ الحية الملكوتية مع اعادة الروح  
 بقدر احساس ادغها فلا اشكال في اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحية  
 في هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني اذ ورد عليه انه من  
 قبيل العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب باه تعالى قادر على خلق العذاب  
 الجسماني بسبب الامور الخيالية ولاجل ان الحية فيه وادغها حقيقي لا مجازي  
 بتنبه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة المتعاقبة بالآلام الحاصلة من لدغ  
 الحية الملكية كان اظهر من النشآت فكان اصح الاحتمالات وبذلك يتفهم  
 عرق شبهة المنكرين بالكلية الا فيما قالوا ربما يأكله السبع او يحرق بالنار فيصير  
 رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغرب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله  
 وجوابه وبجور ذلك سفسطة ايس باعد من بجور حيرة سرير الميت وكلامه  
 وتمذيب خشبة المصلوب وحرقتها ونحن نراها بحالها الا ان يقال اشترط  
 الحية بالبينة موع ولو سلم فيجوز ان يبق من الاجزاء الاصلية قدر ما يصلح بنيه  
 للتمذيب وما ذكرنا من السفسطة مدفوع بورود الشرع في حق الميت دون  
 السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتمذيبها (قوله فان قلت  
 ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره) لا يحق ان الظاهر ان هذا السؤال  
 استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بمكانه كما هو الملايم لقوله ورب  
 عبيد يساقب الى آخره لكن الجواب بإمكان الكل بآبائه الا ان يحمل السؤال  
 على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب الى آخره  
 على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي بإمكانها فيكون انكار  
 المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه  
 بدون الوقوع غير كاف فادهم (قوله لقوله عليه السلام اذا قبر الميت) الحديث

لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها عذاب حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب القبر المنقطع جسمانيا بل روحانيا والالم يحصل الامانة الثنية في القبر ولا نزاع لمنكري عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا مخلص الابان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ماهو عند سؤال المنكر والتكبير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلي كما بعد الامانة في القبر من الانخلاع في الجملة كما قيل الامانة فيه (قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره) اي انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطابقا اي لاعلى وجهه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه مخالفه في تسمية الملكين كآيات الجبائي وابنه البخلي (قوله متمسكين بان الميت جاد الى آخره) هذا دليلهم العقلي ولهم دليل ثقلي هو قوله تعالى (لا يدفون فيها الموت الا الموتة الاولى) ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يبعثها موت اذلا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لاموتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او الاثنتين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للبالغة في نفي انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالجمال كما عرفت والتعليق باحد المحالين كاف في البالغة ولا يجاب بجواز ان يكون ناء الموتة للوحدة التوعية او الجنسية لتشتمل الموتين لان معنى اثناء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجمي بالوحدة الجنسية في ناء الكلمة التزامية كما نبه عليه الفاضل العصام والعلامة الفتازاني هناعا في شرح المقاصد (قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدر لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص الذي احبب فاعل مختار في التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب (قوله فسواء كما اعجزه الى آخره) لم يتعرض ليكون اعجزه ما خيره عن الميقات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلث آيات (قوله وان كان من سخيف الكلام) لان قوله تعالى (قل ان اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم ابعض ظهيرا) يدل على سلب القدرة كما لا يخفى (قوله فال اهل البصائر الى آخره) فيه انه يتم لو كان الخطاب بتمام



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 لامة بعدهم  
 فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره) من ثبوت  
 التأخر لان اوله يدل على جواز نعمد الصغيرة وآخره يدل على عدم جوازه والا  
 لقال لمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعله راعى الادب في عدم نسبة  
 نعمدها اليهم او نقول ليس قوله في نقل عن الانبياء الى آخره نفي اعلى ما تقرر بل  
 اختاروا للذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلان نعم برده  
 عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الجمل على ترك الاولى  
 صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى  
 غيره ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالفضلية اكثر ثوابا)  
 فان اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبة للبدا لم يكن مقابلا لنا  
 وكذا الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة قوله والايمان في لغة التصديق) اي  
 مطابق التصديق القلبي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي عرف الشرع  
 هو التصديق بما علم بحجى النبي عليه السلام ضرورة اي علم ضروري به فيكون  
 من نقل العام الى الخاص ولا يتناقض في قواهم ضرورة بمعنى بدهة كون الايمان  
 برهانيا لان البديهي بحجى النبي عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع  
 من فيه عايد السلام وهو لا يتناقض كون الحكم نظريا لكن الاول بحجى الانبياء عليهم  
 السلام لان الايمان الشرعى غير مختص بهذه الامة ونخصيص الشرع بشرعنا  
 بعيد لا يخفى (قوله ولا يتنعمه المعرفة القلبية) اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية  
 وجهه بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد  
 بما له من الصفات وبما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام سواء كان معه التسليم والانتقاد  
 او لا يكون (قوله والدليل على خروج التافذ الخ) تلخيص الدليل ان محل  
 الايمان هو القلب بشهادة هذه الايات والحديث فيكون عبارة عن التصديق  
 القلبي فلا يكون الاقرار اللسانى ولا العمل بسائر الجوارح جزأ من الايمان فهذا  
 الدليل كما يدل على خروج التافذ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الا ترى  
 بقوله ليجيبه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عم الجوارح من اللسان  
 كان دليلا على خروج جهما معا ايضا لكن كل من الدليالين انما يدل على خروج  
 الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعن كل فرد منه ولذا جعل الايمان  
 النجى موضحا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فرد الكمال كما

في الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا  
 لكن ما ذكره في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر  
 في باب الشفاعة من جواز عفو الكبار والصغار يدل على عدم كون العمل  
 جزءا من الايمان من افراد القدر المشترك اذ لا عفو بدون الايمان وفاقا ( قوله  
 الثاني ان يكون اجزاء عرقية الخ ) اى الاجزاء ليست داخلية في قوام الايمان  
 حقيقة فالنظر بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة  
 حقيقة لا عرفا ولذلك لم تعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء  
 الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذلك الشجر والظفر وسائر  
 الاعضاء التي لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لها حقيقة وان لم يكن  
 كذلك عرفا ولذلك لم تعدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة  
 لم يجعل العرف اجزاء ما هي اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف  
 اجزاء للايمان ما ليس اجزاء له حقيقة و بين المقامين بون بعيد والشارح اراد  
 هنا توجيه الحديث الاتي ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق  
 لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا  
 الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله  
 القوة والضمف كلى مشكك وكلا قوى وكل كثر آثاره وثمراته وهى الاعمال  
 فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لاني نفس  
 الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث ( قوله ويطابق عليها الخ ) لا يخفى  
 ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازى على المذهبين الاولين ايضا  
 فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد بها  
 مجموع التصديق والاعمال بقرينة ماسبق فيكون الاطلاق مجازيا يحمل نظر  
 لان الالفاظ موضوعات للماهيات المطلقة اعنى اعم من ان تكون مقرونة  
 بعوارض خارجية اولا كاطلاق الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية  
 واذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهر الجواب ان الاعمال  
 ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق  
 على العوارض المقرون بالاعراض وبين الاطلاق على مجموع العوارض  
 والاعراض والعوارض المشخصة ليست جزءا من الشخص في التحقيق بل  
 الشخص هو الماهية المعروضة لتلك الشخصيات على ان يكون التقيد  
 داخلا والتقدير خارجا ( قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان

بما هو احد قسمي العلم ( اى التصور والتصديق ) فلا بد فيه من قيد آخر  
 لغرض الكفر العنادى ( المشار اليه بالاية السابقة وبقوله تعالى ( يعرفونه  
 كما يعرفون ابناءهم الآية ) وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ  
 بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وبقى الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا  
 صدق بقلبه واستعبد الموت او الحرس او آفة اخرى لا فيما تنافى القتل او تلفظ  
 بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب السماع غيره بخلاف  
 ما اذا اكراه بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على السماع الغير  
 فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان نطاق المعرفة اليقينية  
 ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاقرب الى آخره واعلم انه لما ورد في حق  
 الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه  
 كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين  
 احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد  
 فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والكذب وضد المعرفة  
 النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق باتسليم قاله  
 لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة  
 تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو  
 امر كسبي يثبت باختبار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يحمل رأس  
 العبادات بخلاف المعرفة فانها ر بما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم  
 فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة بتحقيق فقال  
 المعتبر في الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصديق الى المتكلم اختيارا  
 وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخالف عن الاختيار  
 كما اذا ادعى النبوة واطهر المجزئة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير  
 ان يثبت اليه اختيارا فانه لا يقبل في الالة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف  
 والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا با زاندا على العلم لكونه كيفية نفسانية  
 او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع  
 النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالصدق في عالم  
 بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ايسوا  
 بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متروك  
 بمثل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذى

هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم لافرق  
 بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه ونارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه  
 فضلا اختياريا وكون العلم كيفيا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصبر بعض العلماء  
 المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي  
 التصديق ليس من جنس العلم بل امر ورأه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان  
 التصديق على الحقيقة ككلام النفس لكن لا يثبت ككلام النفس الا مع العلم انتهى ثم  
 اورد على البعض الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون  
 المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينزاع  
 في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبار العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به  
 وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام  
 والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالسجود والتبهد او الحركات  
 والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب  
 المقذور المضاف عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون  
 الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا ماثبا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتبها  
 المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهذا يتبعه على انه لو لم كون المأمور به  
 هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه  
 وتحصيله كافي سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن  
 المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة دانش نامه علائي  
 بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق  
 اللغوي فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختياري والاضطراري قطعا الثالث  
 انا لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه  
 لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعلا وتأثيرا من  
 القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة  
 الاسباب وقد لا يحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون  
 تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما هذا فعل وتأثير من النفس  
 لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فمنوع بل معلوم  
 الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة  
 دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال المباشرة  
 والحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان يحصل التصديق

بعض الاعيان  
 البعض الاول بعض  
 الحقيق والبال  
 بعض العلمها



مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف الفارة بعد  
 حدوثها الرابع انه وقع في الكلام كثير من عظماء الملة و علماء الامة مكان لفظ  
 التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فيبغى ان يحمل على العلم التصديق ويقطع  
 بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقعود  
 وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار و يدل على ذلك  
 ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم  
 تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرهما من ان التصديق  
 من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لاني اقيه لان مرادهم ان  
 كلام النفس لا يتعين ان يكون علما واردة بل قد يكون احدهما او قد يكون غيرهما  
 فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعين شئ منهما واوليت شعرى باله اذ لم يكن  
 الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فاعنى تحصيله بالدليل او التوليد وهل  
 يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس اعتبار  
 الاختيار في نفس التصديق الفوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس  
 بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والانبيا عليهم السلام بما اوحى  
 اليهم والتصديقين بما سمعوا من النبي عليه الصلوة والسلام كما مكتوب بالاختيار  
 وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمرشاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي  
 بالاختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة  
 الحاصل من المعجزات حدسى ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا يتضم اليه  
 التصديق الاختيارى للمأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون الثالثة  
 الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبيا عليهم السلام  
 والتصديقين ضرورى لا اختيارى فلو كان الايمان محصورا في التصديق  
 الاختيارى يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان  
 واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من  
 المعجزة ضرورى بل بطريق الحدس الغير الاختيارى كما صرح به ذلك القائل  
 لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختيارى لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا يتقلب  
 تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو ظاهر ولا يتضم اليه تصديق  
 اختيارى آخر لاستلزام اجتماع المتين لان التصديق المتفق بعلوم واحد  
 نوع حقيقى كما صرح به شارح في كتابه فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة  
 في زمان واحد يلزم اجتماع المتين في محل واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق  
 الكسبى هنا معنى المتوقف على النظر بل ما يحصل به اشارة الاسباب اختيارا

من قال بالضرورة  
 معها من الرضا والرضا

كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيارا نحو البصر  
 والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو السمع فليس كل ما حصل  
 بطريق الحدس ضروريا بل بهضه كسبي بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر  
 في الحدس انتفاء الحركة الثانية لانتفاء كلتا الحركتين فيحوزان يحصل التصديق  
 من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدقة  
 بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا  
 بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سماعهم اختيارا  
 لاننا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع  
 سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار القائل حيث قال  
 ربما يقع في قلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من  
 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 نفس التصديق كما اذا حصله مباشرة الاسباب اختيارا كما نظر  
 وتوجيه الحدقة واما في جملة مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق  
 ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق  
 آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عنه) اي عن ذلك القيد الآخر  
 بعضهم (باتسليم والانقياد) الاختياريين (وجعله ركنا من الايمان) لاشترطا  
 خارجا (والاقرب) اي اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي  
 العلم مع الاختياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانقياد ليكون  
 الايمان مجموع التصديق القلبي والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ  
 في مفهوم الايمان (باتسليم الباطني والانقياد القلبي) الاختياريين المعبر  
 عنهما بكلام النفس اي بتكلمها الاختياري واما كان اقرب من التفسير بما هو  
 احد قسمي العلم لانه معن عن قيد آخر وان كان تفسيرها مجازيا من باب ذكر العام  
 وارادة الخاضعين ومن تفسير القيد الآخر بهم ابع جعله ركنا لان ذلك التسليم  
 والانقياد الباطنين يسا بركن بل شرط خارج ولقائل ان يقول ان اريد بالتسليم  
 الباطني والانقياد التلبي معني الاذعان والقبول الاختياريين اي الحاصلين مباشرة  
 الاسباب اختبارا فيجبه عليه الرابع مما اورد العلامة التفتازاني في الوجه الخامس  
 اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معني الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا  
 اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر

وان اريد التصديق المنطقي مع شئ آخر اختياري فقد جعل الشيء الآخر الذي  
 ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق التهديه بذلك المجموع  
 اللهم الا ان يقال المراد بان تسليم الباطني والالتقياد الفلبي هو التصديق المنطقي  
 المقرون بترك المعهود الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقييد خارجا وذلك  
 التصديق كسبي اختياري اما في ذاته واما في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري  
 فلا اشك كل فعلى هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب مخبره بوجهه لان نسبة  
 الصدق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار في نفس التصديق  
 وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون في نفس التصديق  
 ومن ان يكون في جعله مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى \*  
 ولتختم الكلام بالايمان \* رجاءا لدوامه لان الملك  
 المنان \* والحمد لله على الاتمام \*  
 انه ولي كل انعام \*

بحمد سبحانه و تعالي قد اكمل طبع هذه الحاشية البديعة المنسوبة الى المير  
 الخطير والجهيد الخبير \* و حيد زمانه فريد او انه \* المشتهر بين العلماء  
 باسمه الفاضل الكليني \* على الشرح المنسوب الى العالم الرباني والعارف  
 الصدقاني المعنون بالفاضل الجلال الدواني \* اسبغ المولى سبحانه رحمة  
 على مرآقدهما \* واحاط بظلال لطفه وغفرانه حول مضاجعهم \*

وذلك في امن عصر حضرة السلطان بن السلطان ( السلطان  
 عبيد الحميد خان ) احكم المولى بالالهام الصدقاني قوة قلبه  
 بالتوفيق والتأييد \* وايدلوا دولته بانصر الحميد  
 والتسييد \* وكان طبعهما في مطبعة المساج

المحرم افندي البوسنوي \* اعانه المولى  
 باموره النديوي والاخروي \*

وتصادف ختام طبعها

في اخر محرم الحرام

\* لسنة ثلث وثمانمائة

والف

