حاشية على شرح المقاصد
لمولانا الياس السيبنولي
رحمه الله سبحانه

في شرح الكافي الصغير للشيخ باش الوكيل بالعتاق وكتب لسلام الله الرحيم
انه حيث كان الخطاب بمن يأتي كالخطاب بمن مضى وفي
الشتاء في الوكيل بالاجارة اجر وكيلا اجنبيا لقضاء الحاج
جاز في حق المسلم حتى انه لو سلم الى الوكيل فان
هلك في يد الوكيل ضمن الآجر لان الموكل رفض الخطاب ولم
يرض بخطاب غيره والناس مختلفون فيه والنفس الفاضل انه

حواشي شرح المقاصد
لسيدنا رحمه الله

في التهذيب للعلامة اذا شهد الوصي
والوارثان على الميت بدين يقبل وبعمل
قول الوصي فيما انفق على السم من الطعام
والكسوة بالمثل من مال السم ولو انفق من
مال نفسه واراد الرجوع في مال السم لا
يقبل الا ببينة

اوصى الى رجل في نوع يكون وصيا في
الانواع كلها خلافا لمحمد واذا اوصى الى
رجل في نفسه وولده والى آخر بنفسه
وولد اخر او اوصى الى رجل بثلث ماله واوصى الى
اخر مثله شريكان في كل ذلك كذا في الكافي
المزبور

للوصي ان يوصي بما اوصى اليه ظاهر الموصى
او لم يطلق كذا في الكافي المزبور

وللوصي ان يرجع عن وصيته ولو مات غير
اي غير الموصى له ببيع او هبة او صدقة
ونحوها او غير بحيث ينقطع عنه حق
المالك في العين يكون رجوعا ولو لم ينقطع
لا يكون رجوعا كذا في الكافي المزبور

الحمد لله مستحق الحمد
على ما فرضه الكريم الجواد على
افقر العباد الشريف احمد
ابن محمد الحنفي الحموي عفى عنهم

في البدائع ولو اوصى الى رجل ثم زاد على ذلك فان
اراد بالزيادة ابتداء الوصاية الى مستقلا الى
جليس واذا اراد بالزيادة على الوصي الاول
اختلف المشايخ فيه بعضهم يصير وصيا مستقلا
لان الزيادة على الشيء من باب التقرير
بالنص وبعضهم يصير مستقلا لان الزيادة
في معنى الوصية على الوصي كما تثبت في حق

في حواشي العلامة قاسم على شرح المجمع الملكي ما نصه
الحدث بمعنيين بمعنى المانعية الشرعية عما
لا يحل بدون الطهارة وهذا لا يتجزأ بلا خلاف عند
اهل جميع وصححه وبمعنى النجاسة الحكمية وهذا
يتجزأ ثبوتا وارتفاعا بلا خلاف عن اجزاء يصاب به
وصورة الماء مستعملا بازالة النجاسة في حياض البئر
سقط الفرض عن الحاضرين بلا خلاف فوالى الذي اسقط
الفرض صار مستعملا بلا خلاف على الصحيح انتهى

في الفواكه المزبورة نقلا عن كتاب التهذيب السنوني اذا روى
بعض الثقات الصلاة بطهر الخرسلا وبعضهم متصلا
او بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعا او وصلها موقوفة
في وقت وارسلها ورفعه في وقت فالصحيح ان الحكم لمن
وصلها او رفعه سواء كان الحاكم له شيء او اكثر لان
ذلك زيادة ثقة وهي مقبولة انتهى

فائدة كاف التشبيه لا عموم لها كلفظ نحو بخلاف مثل
فانه توجبه روى عن ابي حنيفة انه قال ايماني كايمان جبريل
ولا اقول مثل ايمانه لاقتضائه العموم ذكره في المسايرة
لابن الهمام وذكر القشيري في قوله عليه السلام في توضأ
نحو وضوئي لفظة نحو لا تقتضي العموم بخلاف لفظة مثل
وقال النجم الوهبي في حديث اذا سمعتم المؤذن فقولوا
مثل ما يقول اي ان لفظة مثل لا تقتضي المساواة في كل
وجه وفي شرح المنار لابن الملك لو قذف رجل رجلا
بالزنا فقال اخ كما قلت يحد الاخ لان كاف التشبيه
توجب العموم في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق
اهل الذمة دماؤكم كدمائنا وفي شرح البديع للاصبحي
الحديث بهذا كم يصح كذا في كتب شرح الجامع الصغير
للشيخ سعد الله السعدي

فائدة الفاء تكون بمعنى ثم وبمعنى الواو
وللامر امر وللاستيناف وللتعليل وزاد بعده
في شرح الجامع الصغير للتمرتاشي في كتاب الوكالة وفي
الذخيرة اوصى بان يتصدق بثلثه فغصب عاصب
فاتلفه وهو معسر فللموصى ان يحلف عليه صدقة له وسئل
الدبوسي عن الوصي ينفذ الوصية من ماله نفسه هل
يرجع في مال الميت قال كان خلف يقول ان كان الوصي
وارثا يرجع والا فلا وكان ابن الاذهر يقول ان كان ثمة
الوصية للعباد يرجع وان كانت لله تعالى فلا وكان ابن سلمة
يقول ان رجع على كل حال قال ابو نصر وبه ناخذ

فائدة

في الكتاب المزبور وفي الجامع الوكيل بقبض الدين اذا
ادعى القبض وادعى الهلاك في يده وكذبه الموكل يصدق
الوكيل حتى يبرأ المديون لكن للموكل ان يستحق المقبوض
من يد الوكيل ثم يرجع به على المديون فلم يصدق في حق
الرجوع ايضا ملخصا وكذا الوادع اذا ادعى الدفع وكذبه
الموكل بعد الكلام لو غرم الوادع الدفع وكذبه
الموكل هل يصدق الوكيل حتى يبرأ المديون
وفي حاوية الفتوى فليراجع

فائدة

في الكتاب المزبور وفي الجامع الوكيل بقبض الدين اذا
ادعى القبض وادعى الهلاك في يده وكذبه الموكل يصدق
الوكيل حتى يبرأ المديون لكن للموكل ان يستحق المقبوض
من يد الوكيل ثم يرجع به على المديون فلم يصدق في حق
الرجوع ايضا ملخصا وكذا الوادع اذا ادعى الدفع وكذبه
الموكل بعد الكلام لو غرم الوادع الدفع وكذبه
الموكل هل يصدق الوكيل حتى يبرأ المديون
وفي حاوية الفتوى فليراجع

العين اليسير تحمل الامي مسائل منها المريض الذي عليه دين محيط
بماله بيع بغبن يسير ومنها راث الملك بيع مال المضاربة بغبن يسير
ومنها الوارث يشتري لمورثه كفنا بغبن يسير ومنها اوصى بالثلث
ثم باع في مرضه شيئا وحابا يسيرا فالمحاباة تدخل في الثلث ومنها الوكيل
بالبيع بيع ممن لا تقبل شهادته له بغبن يسير فاسد في المضاربة لا يجوز ملك
المحاباة وجاز بقدر قيمته في قول ابي يوسف وذكر في البيوع انه يجوز ومنها قول
الغاصب فيما اذا ردّ المغصوب الى عشرة الف فاخذ المالك القيمة يقول ثم ظهر
ان قيمتها الف وخمسمائة لصاحبها اخذه كذا في شرح الجامع الصغير للامام قاضيخان

ابداع الوصي

في الهج قبل اوانه التحكيم ليس للوصي الا ابداع الامين هو في عياله
كما في جامع الفصولين وصي لو استقرض الوصي مال نفسه وربح به ثم انفق
عليه ثم انفق عليه مدة يكون متبرعا اذا صار ضامنا فلا
يتخلص ما لم يرفع امره الى الحاكم والاصح انه لا يحتاج الى الاستقراض
بل له وقيل بمثله لو ملئيا انهر

فاعدة ذكرها الكرخي رحمه الله تعالى امر القاضي كالقاضي لا عبرة
الجهل بالسنة وهو يفسد وان صادفه ولا عبرة بالظن البين خلافا للشافعي رحمه الله
فمن صلى خلف من يظن فسق امامه او يظن انه يقرأ
صلاته وان اصاب كما ان من قلد
كذبا انه يقرأ يغفر عكسه اثم وان
اصاب وكما ان القاضي اذا حكم
وهو جاهل بحكم الشرع يدخل النار
وان اصاب في

قد يحدث الناسي كالو حلف لا يفعل كذا فعله ناسيا او حلف ليفعلن كذا فعله
والناسي لم يفعل ناسيا الحقت بعمده وعلى هذا في فصل العتابية في
باب ما يقصد اليمين وجود الرأي الفعل
فاذا وجد الفعل حصل المقصود الاصلي

حقيقة الاباحة هي تسليط المالك على استهلاك
عينه او سقيه ولا علك فيه كولغ الوثني شيئا
ولم يقبضه فاباحه صح بخلاف ما لو وهبه كذا
في قواعد الزركشي

قوله وبعد فهذه قواعد الاشباه يحتمل ثلاثة اوجه
احدها ان تكون الاشباه الى مشاركة الشيء والخارج
حسية فتكون وضع الخطة مشاركة وضع القواعد
الثاني ان تكون صورها في ذهنه وعلمه على طريق
جواز وقوع ذلك في الخارج فتركها من الخارج
فاشبه الها الثالث ان تكون وضع كلمة الاشباه
اول كلامه لشبهها عند الحاجة والقواعد الشار
اليه كما جوز السراج في ذلك في قول سيبويه هذا
باب علم ما الكلم العربية حيث قال يجوز ان يكون
سيبويه وضع كلمة الاشباه غير مشبهها الى شيء
ويشبهها عند الحاجة والقواعد المشار اليه
هي كذا في حواشي العبدي على قواعد الزركشي

المكاره جمع مكروه وهي ما لا عقوبة تقصد من
فعله تنقيح الاذهان وقد قال الامام الشافعي
تعلم دقيق العلم كيلا يضيع

الاباحة اقرب الى الاحاطة والعلم من النفي
ولذلك يقدم المثبت على النافي عند التعارض
وكان للطف في طرف الثبوت على النبي وفي
النفي على العلم كذا في زكريا

لو باع مؤجلا ولم يسلم حتى حل الاجل
هل يجب عليه التسليم اولا حتى يقبض
واذا اصدقها مؤجلا فلم تسلم نفسها
حتى حل الاجل لم يجب عليها التسليم
حتى تقبض او يجب وان لم تقبض
ينظر في محرر كتب المذهب

اذا فاتته التراويح هل تقضى بعد وقتها بالجماعة وبغير الجماعة
اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم تقضى مع الفرض ما لم يدخل
وقت تراويح اخرى وقال بعضهم تقضى ما لم يدخل شهر رمضان
وقال بعضهم تقضى اصلا وهو الصحيح لانها لسنة تابعة
للفرض والعشاء وتبعه البعض وجزم به عند اصحابنا وكذلك
هذه والدليل عليها ان التراويح لا تقضى بالجماعة بالاجماع ولو كانت
تقضى لقضيت كما فاتتنى فان قضى بها منفردا كان مسيئا
للصلوة قاسم بن قطلوبغا وذكر فيه نقلا عن بعض الآثار
للطحاوى فى باب لا تطوع بعد الوتر انه ذهب قوم الى ان
لا تطوع بعد الوتر وان من تطوع بعده فقد نقضه وعليه ان
يصلى وترا اخر مكانه وخالفهم فى ذلك آخرون فقالوا لا بأس
بالتطوع بعد الوتر ولا يكون ذلك نقضا للوتر ثم قال
وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رضى الله عنهم اجمعين
انتهى اقول لا بأس بتعدد الوتر مع كراهة التنزيه والله اعلم

حواشي شرح المقاصد
لمولانا الياس بن ابراهيم
السيناني رحمهما الله

من من الله القدير على على الفقير
بطريق النزر يلامراد ومبلغ
الثمن في ذلك الزمن

١٦١٢

هو

استصحبه الفقير عارف
كان الله له

Süleymaniye Kütüphanesi
No. Şehid Ali Paşa
Yer
1612
Eski Kayıt No.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم نوع الانسان بالشرح عن المقاصد، وهداهم فيما اعطاهم الى المصادر والموارد، والصلوة على محمد المبعوث لتكميل العباد في معرفة المبدأ والمعاد، وعلى آله واصحابه الاخيار، والتابعين لهم باحسان الى يوم القرار، وبعد فهذه كلمات مسرودة، ومقدمات منضودة، لحل مشكلات شرح المقاصد، لعلها تطلع بها على الشوارد، والاوابد، فانه لما كان كتابا متينا، ولم يكن اكثر المواضع مستبينا، محتاجا الى نشر مطويات رموزه، ونش مخفيات كنوزه، ولم يتصد احد من لدن وضع الكتاب للحلول في ذلك الباب، شمرت الذيل عن ساق الاجتهاد، واقتحمت في التلاع والوهاد، عسى الله ان يأتي بالفتح لمشكلاته، والحل لمغلقاته، واذ قد كان ذلك من آثار نفحة صادرة، وانوار همة بادرة، ممن بيده ازمة الامور، وتربيته الجمهور، ناظم نظام العباد، راسم مراسم الخير في البلاد، الذي خصه الله في اقبال العمر بجوامع الفضل والاقبال، ويسره في عنفوان الشباب لمحامد الاستكمال،

شعر

فريد كاة العقل كان تجته، فاتر، او جار في الفضل قاسيه، يقبل افواه الملوك بساطه، ويكبر عنها كفه وراحته، سلطان السلاطين الوزراء بالاتفاق، معوان خواقين الملوك بالاتفاق، محرز فضيلتي السبق والعلم، مبرز مكارم الاخلاق والكرم، فيا عجبا مني احاول نعته، وقد فنيت فيه القراطيس والصحف، تفكره علم ومنطقه حكم، وباطنه دين وظاهره ظرف، وهو الذي احرز قصب السبق في مضمار الفضايل، واعرق بعنصره الاواخر والاوايل، لا يكتنه ما خصه الله بالخواطر والالهام، ولوان ما في الارض خصه الله بالعلا فعلا، ما علا الدهر بعد ما فعلا، المندرج تحت قوله تختص برحمته من يشاء، اعني حضرة محمود، يلتجأ اليه ويلتجأ، ايده الله تاييد الزايا، ولا لقاه راية النوازل، وطاوعه الاقاصي والادانى، وتابعه الكرام والافاضل، فريدة بكر، ووشحة بوسه، لعل من يعلو عليه، والافسدة ترتوي اليه، ويبقى لسان صدقي في الاخرين، وصوت العمر الثاني لدى المعترين، فالمأمول ان يخلع عليه ملابس القبول، فان ذلك من عوايد المسؤول، كل الحمد والمنة قدم الظرف مع ان الاختصاص يحصل بدون التقديم اما للاهتمام به لما اشعارا بانه لا بد من حضوره في قلب كل مؤمن قبل كل شيء على ما يشير اليه ما روي مرفوعا ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله واما لان

في

في افادة اللام الحارة للاختصاص البتوني لحنا ولهذا قال صاحب الكشاف في سورة التغابن
قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى وان صح ايضا بانا في الحمد
لله دلالة على الاختصاص ولهذا مزيد بسط في حواشي شرح الكشاف واما قوله والمنة ظاهر
انه اما من من عليه اي انعم اي لكل الحمد والنعمة واما بمعنى الامتنان كما في قوله تعالى بل الله يمن عليكم
ان هداكم للايمان وايا ما كان ففيه تعليل لان معنى لكل الحمد انكل متعلق الحمد ومعنى لكل المنة انكل
فاعلها اللهم الا ان يراد المعنى الاعم بمعنى انكل متعلق الحمد والمنة ففي الحمد بمعنى الوقوع وفي المنة
بمعنى الصدور فان قلت اليس الله نهى رسوله عن المنة فقال ولا تمنن تستكثر وكذا نهى الامة
فقال ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فاذا كان المنة مذمومة فكيف صح منه تعالى صدورها قلت
اذا كانت بمعنى النعمة فلا اشكال واما بمعنى الامتنان فلانه يجوز من الله تعالى ما لا يجوز من العباد
فانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولعل السر فيه انه تعالى اذا انعم على العبد ثم من عليه بتلك
النعمة صار العبد مشغولا بالمنة غير مغتر بالنعمة فيكون هذا من الشارح اشارة الى انه غير مغتر
بنعمة التأثير وانه غير مستقل في افعاله كما لزم القيام بالامور على ما ينبغي المتبادر بالقيام بالامور
على ما ينبغي الاتيان بالافعال على وجهها والمحافظة لها وهو ليس كمالا للقوة العملية بل كمالها ما يتحلى عقيب
اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب على ما بين في موضعه ويمكن ان يقال كمال القوة العملية من حيث
انها عملية ذلك وذلك لان القوة العملية عبارة عن قوة بها تؤثر النفس وتتصرف وكمال القوة المؤثرة
هو ما ذكره الشارح واما التحلي والتجلي فلما كانا من ثمراتها ونتايجها عدا من مراتبها والا فهما في الحقيقة
من كمالاتها من حيث هي متأثرة يؤيد ما ذكره سيف الدين الآمدي في شرح الاشارات من ان تحلي
الصور المجردة وان كان بسبب تصرف القوة العملية في تصفية النفس عن العلايق البدنية
ليس مما يوجب جعل ذلك من مراتب القوة العملية بل غاية ان تكون متوقفا عليها الا يرى
ان ادراك الضروريات الكلية يتوقف على استعمال الحواس وهو ليس من مراتب القوة النظرية
بل ذلك من خواص النفس الحيوانية ولذلك كانت مستقلة بذلك في غير الانسان ويؤيده ايضا

قف
على ان التعليل
في العبارات لا
يختص بالضمائر

هذا المتبادر مما صرح به
بعض الافاضل منهم

ما قالوه في ترجيح الحكمة النظرية على العملية من ان القوة العالمة بالشرف لبقاء انارها ابد الآباد
دون العاملة اذ ينقطع اثرها عند خراب البدن لا يقال يجوز ان تكون القيام بالامور اعم
يتناول الاعمال والادراكات لانا نقول صرح الشارح في المبحث الخامس من الفصل الثاني
من المقالة الثانية ان كمال القوة العملية وتسمى حكمة عملية هو خروج النفس من القوة الى
الفعل في كمالها الممكن عملا لا علما فان قلت نجاة المعاد لا يكون الا بالاعتقادات الحقة المطابقة
لما في نفس الامر فلا بد من التعميم قلت تلك مندرجة في المرتبة الثانية التي هي تصفية النفس
عن الرذايل فان سوء الاعتقاد كالكفر مثلا منافيا لزمها الاعتقاد الحق حتى يحصل السعادة
الدارين علة لقوله معرفة الحقايق وقوله القيام بالامور لان التحصيل فعل العارف والقايم بالامور
قوله الى الغايتين تعدد الغاية باعتبار المتعلق والا فالسعادة امر واحد لا تعدد
فيه قوله الآن نظر العقل سمع في الله صداه الخ المراد بنظر العقل الرؤية الواقعة من
العقل سواء كانت في الكمالات العلمية او العملية فان تصرف العقل اعم من ان يكون باعتبار العقل
النظري او العقل العملي وليس المراد القوة النظرية لان المقام يأباه الا يرى الى قوله وكادوا تنت
حكماء الفلسفة الخ وتبعية نظر العقل في الملة لهداه اما في العقل العملي فظاهر واما في العقل
العلمي فلان المراد بتبعيته في تأييد نتايج افكاره او ثبوتها بالادلة النقلية فان العقايد انما
تعتبر بها اذا كانت مأخوذة من النقل ولهذا المقام مزيد تفصيل يأتي ان شاء الله ومن ههنا
عرفت اندفاع ما يتوهم من انه ان اريد عند المعارضة ترجيح النقل فليس كذلك وان اريد
ان الحسن والقبح شرعي لا عقلي كما هو مذهب الاشاعرة فلا يناسب المحل فان ذلك الخلاف
في الاحكام الفرعية لا في العقايد الاصلية او في التصور فقط ههنا بحث وتفصيل سيأتي
في الفصل الثالث من الكيف فلا معنى للتكييف قبل اخذ المكيف الآن المقدم في الاعتبار
استثناء من قوله ولكل منها اقسام وفروع كثيرة يعني ان الحكمة النظرية وان كان لها اقسام
وفروع الآن المقدم في الاعتبار هو معرفة المبدأ والمعاد ونقل كلام امير المؤمنين لتأييد

هذا

وشتان ما بين العقل المتعلق باعتبار الذات لذاتها باعتبار رئيسيته لجنوده الخ

هذا المعنى ونقل ما يتعلق بالقوة العاملة استطراد تتميما للكلام فقوله فاقتصر الملبون تفريع على سابقه يعني اذا كان المقدم في الاعتبار من اقسام الحكمة النظرية هو معرفة المبدء والمعاد الخ اقتصر الملبون في علم الكلام الواقع بازاء الحكمة النظرية على ما يتعلق الخ

الى ان المعتبر من كمال القوة العملية الخ فان قلت ليس للقوة العملية كمال خارج عما به نظام المعاش ونجاة المعاد كما عرفت والمفهوم من قوله ان المعتبر من كمال القوة العملية الخ ان لها كمالا آخر غير ما ذكر قلت القوة العملية هي مبداء حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة وهي اعم الآن المعتبر ما ذكر وبناه على ان من للتبعيض ويجوز ان يبقى الامر على المشهور من مرابتها رحم الله امرأ اخذ لنفسه اشار رضي الله عنه بقوله اخذ الى القوة العاملة وبقوله لنفسه الى ما به نظام المعاش وبقوله واستعد لرمسه الى نجاة القوة المعاد والباقي ظاهر ولما كان الاشارة الى القوة العاملة مستقرة في كلام امير المؤمنين قدم الشارح ايضا حيث قال ان المعتبر من كمال القوة العملية الخ هو لجرى مجرى السوابق انما قال لجرى مجرى السوابق لان السابق بالحقيقة هو متعلق تلك المباحث لا انفسها الا آنها لما كانت متعلقة بما يستحق ان تقدم كان المناسب تقديمها على مباحث ما يتوقف هو عليه فاما سمعيات هو المقصد السادس انما بداء بالسادس لان وجه الترتيب لما كان باعتبار توقف اللاحق على السابق شرع من اللاحق متصاعدا الى السابق كمسئلة الرؤية في الالهيات فان من المسئلة من السمعيات ان اريد رؤية الحق فانها امر يشعر بالشرع والعقل عاجز عن كيفيتها وان اريد مطلق الرؤية فمن الممكنات المبينة في الكيفيات المحسوسة واما اعادة المعدوم فهي من الامور العامة بناء على ان احوال المعدوم كاحوال الموجود من مباحث الامور العامة او من الالهيات ان اعتبر الفاعل ان اعادة الله المعدوم لا يقال اعادة المعدوم لم يذكر في السمعيات وانما المذكور فيها هو حشر الاجساد وليس هذا عين تلك الايرى ان بعض المسلمين ينكرون اعادة المعدوم مع قولهم بحشر الاجسام لانا نقول هذه

الرمس في الاصل مصدر رمس عليه الامر كتم ثم اطلق على القبر وترابه منه

المسئلة مذكورة هناك على لا تخفى على المتتبع كمعرفة حده وموضوعه المراد الحد
الاسمي الاول ما يأتي من قوله فاحتيج الى ما يفيد تصورا الخ لا يستفاد منه الحد الاسمي
الا ان تقيد الصورة بالذاتية ثم المراد من المعرفة هنا المعنى الشامل للتصور والتصديق
فان معرفة الموضوع المراد بها التصديق بالموضوعية ومنها ما صدروا بها علم الكلام
خاصة كمباحث العلم الخ فيه رد على الآمدي حيث جعل كتابه منتظما على ثمان قواعد متضمنة
لجميع مسائل الاصول وجعل القاعدة الاولى في العلم واقسامه والثانية في النظر ومتعلقاته
الا ان قوله وليس في العلوم الاسلامية ما هو أليق ببيانه الخ يناسب كلام الآمدي و
يمكن ان يقال تضمن القواعد لجميع مسائل الاصول يجوز ان يكون باعتبار تضمن البعض فان
تضمن الكل للشيء لا يستلزم التضمن بالنظر الى كل جزء فانا اذا قلنا الحيوان الناطق يتضمن
الجوهر والجسم لا يلزم ان يكون ذكرا باعتبار كل جزء حتى يكون الناطق ايضا متضمنا لاحدهما نعم
هذا هو المتبادر فان قلت تصدير علم الكلام بما لا يأتي في الجزئية لان معنى التصدير جعلها
في صدره قلت يدفعه قوله فجاءت ابواب الكلام خمسة الخ وكذا تعريفه في جواب اعتراض
صاحب المواقف على كون الموضوع هو الموجود من حيث هو والنظر فان
قيل مباحث النظر مما يتوقف عليه جميع العلوم اذ كل علم قواعد نظرية غالبا يستحصل
بطريق النظر والاستدلال اجيب بان العلوم الخطابية غير متوقفة عليها والعلوم
اليقينية يستمد من هذا العلم الذي هو اعلى العلوم الدينية ولا يخفى عليك ان كون العلوم
خطابية لا يوجب الاستغناء عن النظر ضرورة ان النظر قد يفيد يقينا وقد يفيد
ظنا ولهذا قال التفاعي النظر ما يطلب به علم او غلبة ظن والحق ان قوله وليس في العلوم الاسلامية
الخ يرفع الاشتباه رأسا وذلك لان توقف علم الكلام على مباحث النظر لا يقتضي تصديره بها خاصة
واذا انضم اليه قوله وليس في العلوم الاسلامية الخ تم المرام ولا خفاء في ان حقيقة كل علم
من الكلام وغيره تصورات وتصديقات الخ زاد التصورات مع ان حقيقة كل علم انما هي المسائل او التصديق

واغا قال غالبا احترازا عن بعض العلوم الادبية على ما سيأتي منه

بها

بما بناء على ما اصطلح عليه بعضهم من ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمبادى والمسائل هذا والاولى
ان يجعل حقيقة العلم هنا عبارة عن المسائل الماشياتى من انشاء جهة الوحدة للكثرة المطلوبة
وذكرانما هو فى المسائل ولان مايفيد تصورا بتصور اجمالية تساويها انما يوجد فى المسائل
وحدها فانها هى العقايد الدينية عن الادلة اليقينية ولاحظ للموضوع والمبادى حصولا
المبادى التصورية من هذا المعنى الاحكام المنسوبة الى الشرع الى الظاهر ان
المراد من الحكم هو العرفى اعنى اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ولا شك ان جميع مسائل
العلوم مشتملة عليها ويمكن ان يراد ما فى اصطلاح الاصول اعنى خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير وتوهم لزوم انحصار مسائل الكلام فى الوجوب وكونه بمعنى نفع الحكم
التغليب وبالاستخدام وبتجويز جمع معانى المشترك فى الجمع وان لم يجز فى المفرد على ما بين
فى موضعه واما الحمل على التجريد فغير سديد لانه يدخل فيه حينئذ القصص المبينة لاحوال
المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله سبحانه والله خلقكم وما تعملون والحمل على
اعتبار قيد الهيئة لا يدفع اصل الاشكال بل يبقيه فتامل مستغنين عن تدوينها

ان فى الحكم الواقع قسما ليست من الاقسام لا علم فى موضعه من

الاحكام المراد الاحكام المنسوبة الى الشرع سواء كانت اعتقادية او عملية ولهذا قال
آخرا فاحذار باب النظر والاستدلال فى استنباط الاحكام وبذل وجهدهم فى تحقيق عقايد الاسلام
ثم اعلم ان معنى نسبة الاحكام الى الشرع بثوتها به او بثوتها ومعنى نسبتها الى العمل
على ما يفهم من قولهم عملية هو تعلقها به فاحذار باب النظر والاستدلال الخ
فان قلت يفهم منه ان لا يوجد اجتهاد فى زمن الصحابة والتابعين وبطلانه بين قلت
المراد الاحتراز فى المجموع اعنى الاستدلال والتدوين متاخرا واما تدوين مالك رحمه الله كتاب
الموطا فلا يرد نقضا لانه ليس تدوين المسائل مع الادلة والكلام فيه وان ما يتعلق
منها بالاعتقاديات هو الحق وبهذا يظهر وجه المناسبة وذكر لانه يفهم منه ان الكلام هو
الاعتقاديات ثم المراد من معرفة النفس مالها وما عليها هو معرفة احكام مالها الخ ولهذا القائم

مزید بسطٍ اوردہ فی شرح التنقیح وعلم اللہ وعلم الرسولہ لاۃ ذلک لیس
من الادلۃ لان العلم من الدلیل یشعر بالاستدلال فان قلت الادلۃ علی الاحکام
الثابتۃ بہا وحیث کان علم اللہ بالاشیاء علی ما ھی علیہ فی انفسہا وجب اسنادہا الی الادلۃ
وللرسول عدم علم اجتہادی علی ما ھو المذھب فی تجویز الاجتہاد للرسول عم فلا یخرج
علم اللہ ولا علم الرسول قلت اما الجواب عن الاول فلان العلم بالمعلول لا یجب ان یکون مستفادًا
من العلۃ واما عن الثانی فلان ما ثبت منہم من تجویز الاجتہاد فانما ھو فی العلمیۃ لا فی الاعتقادیۃ
علی ما یأتی فی الکتاب ان شاء اللہ ولو سلم فاللام فی العقاید للاستغراق کما یدل علیہ صریح کلام
المص حیث قال فیما بعد اذا کان متعلقا بجمیع العقاید علی ما ھو المراد ان علی احد الوجہین
بناء علی ان او بمعنی احد
الذی ھو المراد بقولنا العلم بالعقاید عن الادلۃ فان المراد منہ اما العلم بالعقاید او الملکۃ المتعلقۃ
بہا ونظیر قولہ ای ومن یکسب خطیئۃً او اثما ثم یرم بہ بریئا فان توحید ضمیرہ لاجل او
وسیأتی فی بحث افادۃ النظر نظیرہ وھو قولہ الاان ھذا التراکیب المخصوص او العلوم المرتبۃ
نظرًا او لا معنی لسلوک ذلک فان المراد من ذکر ھو احدھما من الترتیب او العلوم او نقول المعنی علی
الوجہ الذی ھو المراد بقولنا العلم بالعقاید الخ اذا کان بمعنی الملکۃ وذکر الوجہ ھو ان یکون عندھم
من الآخذ والشرایط الخ لا یحتمل العلم بالعقاید التصدیق بما علم ما یفہم من تعلق الجار ولا یحتمل الملکۃ
لانا نقول معناہ العلم المتعلق بالعقاید فللملکۃ تعلق بہا ایضا ثم الظاہر ان قولہ عن الادلۃ یتعلق
بالعقاید لا بالعلم لان الحاصل من الدلیل ح انما ھو العقاید لا الملکۃ تابعۃ لما فی الحصول وان کانت
وسیلۃ فی البقاء واعلم ان المفہوم من کتب القوم ان ھذہ الملکۃ ھی العقل بالفعل والیہ
یشیر قول الشارح فی استحضار العقاید الآ ان المفہوم من کلام بعض المحققین ان ھذہ الملکۃ
اعم منہا فان حقیقۃ ھذہ الملکۃ ھی کون الشخص بحیث یکون عندہ ما یکفیہ فی استعلام المسائل
بان یرجع الیہ فیستخرجہا او کانت محفوظا عنہا ویستحضرہا علی ما ھو المراد من قولہم فلان
یعلم علم کذا او کتاب کذا فلا بد ان یراد من الاستحضار ح المعنی الاعم ھذا والحق ان حمل العلم

اشارۃ الی تطبیق کلام
الشارح لھذا المعنی منہ

علی

على الملكة غير موجه ولو كان الكلام في بيان تعريف العلم الذي يراد ان يشرع فيه وظاهر ان ما يراد تحصيله بالشروع انما هو المسائل لا الملكة لا سيما في العلوم المدونة فان المدون هو المسائل ويؤيده ان الموضوع انما ينضبط به المسائل لا الملكة لا يقال الاغراض متفاوتة فربما كان غرض شارع تحصيل ملكة العقايد فلا بد من معرفتها بصورتها لانا نقول من كان غرضه الملكة لا بد له ايضا من تصور مسائل العلم ضرورة ان الملكة انما تحصل من ممارستها فلا مخلص له من تصور العلم البتة فالحمل على الملكة غير تام وغير مفيد للمقصود بخلاف الحمل على العلم بمعنى التصديق او المسائل على ان معنى الاقتدار على الاثبات انما يصح مع المسائل بالذات ومع الملكة بالعرض ومن هذا علم اندفاع ما يقال حمل الاثبات على التحصيل لا يوجب الفساد ضرورة ان العلم بالعقايد بشرة للكلام بمعنى الملكة

قائله الغناري منه

تنبيه واعلم ان الشارح ذكر اولا ان حقيقة العلم هي التصورات والتصديقات ثم ذكر ان المراد الملكة ثم ذكر فاقة الموضوع للتمييز ما يتوهم ان المراد المسائل ومعنى اثبات العقايد الحق هنا توجيهها بالغة بالاعتبار امور ثلثة معتبرة في غاية الكلام على ما فصلها صاحب المواقف فالاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية والثاني بالنظر الى تكميل الغير والثالث بالنظر الى اصول الاسلام فقول من قال لا يجوز حمل الاثبات على التحصيل خال عن التحصيل لان المقصود تحصيل الترقي عما يرد عليه صريح كلام الشارح حيث قال بحيث تحصل الخ فكانه قيل علم يقتدر معه على تحصيل هذه الغاية اي يلزم حصول الاقتدار الخ يعني ان المراد من معنية الاقتدار لزوم الاقتدار لزوما لا لزوم الاقتدار معه كما في قوله وجوب وجوب ووجه الاشارة ان اللزوم يلزمه المعية فذكرها واراد اللزوم على ما هو طريقة الكناية ويعترض بان المنطوق ناظر الى قوله بانا المراد ما له مدخل في الاقتدار كان قوله والاقتدار لازم مع كل علم الخ ناظر الى قوله او ما يلزم معه الاقتدار مع ان في اثبات المدخل استغارا بالسببية وذكرنا في ما ذكره في وجه العدول عن به الى معه فانه يفهم منه ان لا سببية لشيء في شيء اصلا لاستناد الكل الى خلق الله سبحانه وقد كان المقصود المبالغة في نفي الاسباب وانما يتم ان لو لم يكن مدخل لشيء في شيء اصلا على ما هو المذهب في حصول النتيجة

فان قلت المفهوم من الكلام ان يكون حصول الترقي غاية لتحصيل العقايد لا للعلم فما مفهوم التعريف ح ان لحصل العقايد عشرة الكلام وحصول الترقي فيكون المراد بها ذلك كما في قوله تعالى ذلكم وصيكم به لعلكم تعقلون اي يرشدون فان كمال العقل الرشد كذا في تفسير البيضاوي رحمه الله تعالى منه

وقد يتوهم ان فيه اشارة الى الجواب عما يقال من ان المتبادر من الباء هو السببية الحقيقية ووجهه
ان ملاحظة المذهب مانعة من المتبادر والحق ان وجود القرينة لا يمنع من المتبادر
بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم لا يخفى اه هذا اوضح من قولهم وجب تقديم
الموضوع ليمتاز المطلوب عند الطالب مزيدا امتيازا فلا اشعار فيه بجهة الزيادة بخلاف هذا
وذلك لان التميز بحسب الذات راجح زايد على التميز بحسب المفهوم ولان فيما اشارة الى الفرق
بين التميزين واما الفرق بان التميز الحاصل بالموضوع انما هو للمعلوم اصالة وللعلم تبعا والحاصل
بالتعريف بالعكس فانما يتم اذا كان التعريف للعلم واما اذا كان للمعلوم ولا سيما اذا لوحظ
فيه الموضوع كما اذا قيل علم يبحث فيه عن كذا فالفرق غير واضح ومحصول ما اشار اليه الشارح
من الفرق هو ان التميز الحاصل بالتعريف انما هو لمسمى العلم والحاصل بالموضوع لذوات
المسائل المتكثرة واشتراك التميزين بحسب المقصود اعني عدم انصراف الطلب عما هو
منها الى ما ليس منها غير قادح فيما ذكروا واما القول بان المقصود من التميز بحسب المفهوم هو
عدم الانصراف المذكور ومن التميز بحسب الذات هو ان يهتم به اكثر فيرد عليه ان منشاء
الاهتمام به هو معرفة المنفعة او مجرد التميز ما لم يعلم منفعته لا يوجب ذكر الاهتمام
او حراء له هذا غير متعارف نعم قد يكون موضوع العلم متعددا الا ان كل واحد من
ذكر المتعدد موضوع العلم لا جزء من الموضوع واما الموضوع المركب فليس البحث عن
اجزائه بحثا عن موضوع العلم على ما حققه ابن سينا في الشفاء ثم انه ذكر هنا قسما اخر
وهو نوع العرض الذاتي فان موضوع المسئلة كما يكون العرض الذاتي قد يكون نوع
العرض الذاتي كزوج الزوج اللهم الا ان يقال ان نوع العرض الذاتي عرض ذاتي ايضا فلا حاجة
الى الافراد بالذكر فيكون فيه اشارة الى التزام الاستدراك على ابن سينا في التزام هذا التفصيل في
الشفاء ثم قد يعد من جهة اخرى انما اورد ثم لان حصول المنفعة والغاية يتوقف على
تعين العلم وتميزه وهو انما يحصل بالموضوع وبعد تعينه وتحصله تتصور له الغاية والمنفعة

قائله الفناري من

بسم

من بعض تلك الجهات اعم من الجهة الذاتية والعرضية ولذا فرع عليه بقوله فيكون حدًا
للعلم الخ ومن حيث ان لما وحرج عطف على قوله اجمالا من حيث التقدير كما
في قوله تس ولتجدن احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا فكانه قيل ما يفيد
تصورها من حيث الاجمال ومن حيث ان لما وحرج الخ ان دل على حقيقة مسماه
اعني ذكر المركب الاعتباري الظاهر من كلامه كما سيظهر عند قوله ليس الكلام في
المسئلة بل في المركب الاعتباري الخ لان المراد من المركب الاعتباري هو المسائل التي
اعتبر اشتراكها في الموضوع ومعلوم ان الحد لا يدل على حقيقتها لان مدلول الحد هو في تصورات
عارض للمسائل لا نفسها هذا والمفهوم من كلام الشارح في فوايد شرح الاصول ان مفهوم
الحد حقيقة للعلم وله هوية خارجية هو التصديق بالمسائل وهذا بعيد عن التعقل لان حقيقة
التصديق بما هو ما يحصل منه في العقل وهو نفس التصديق الحاصل في الذهن اذ لا يمكن
ان يكون للشيء حقيقتان فالاولى ان يقال ههنا المراد من المركب الاعتباري مدلول اسمه
المطابقي ويشعر بذلك قوله مسماه وهو امر عارض للمسائل فان فصل في الحد ذكر كان حدًا
بحسب الاسم والا فهو رسم بحسبه وكلاهما بالنسبة الى حقيقة العلم رسم لا غير والاظهر رسما
قال الشارح في فوايد شرح الاصول حصر التعريف المأخوذ من جهة الوحدة في الحد والرسم
لا يفيد التعريف لان الاحتياج الى جهة الوحدة لا يوجب الاحتياج الى التصور بالحد والرسم
لجواز ان يعرف بجهة اخرى ويحصل البصيرة باعتبارها ولا يلزم كون الجهة المحمولة لتكون معرفته
بتلك الجهة تعريفا له وانت خبير بان معرفة الشيء بالشيء ليس معناها الا ان يجعل ذلك
الشيء مرآة للاحظته وانما يكون ذلك في المحمول او غير المحمول لا ينطبق عليه ولا يكون مرآة
له الا يرى ان الضحك انما ينطبق على هذا الضحك وذاك الضحك لا على افراد الانسان وان اريد بما
التصديق بشيوعه بمعنى الحمل بالاشتقاق فهو خروج عن البحث وان اريد ان المعرفة بجهة الوحدة
لا يلزم ان يكون حدًا او رسمًا فبطلانه بين لان الجهة اما ذاتية او عرضية فبالضرورة تكون اما حدًا
وان كانت مجموعه

أو رسما واما الجهة العامة فلا تفيد الوحدة لكن بقي ان يقال سلمنا ان معرفة الشئ
بالشئ يستلزم الجهل الآ انه لا يلزم ان يكون رسما الجواز ان لا يكون خاصة لازمة بينة وكونا جهة
وحدة للكثرة وان استلزم كونا خاصة لازمة لكن لا يستلزم كونا بينة وقد شرطوا
ذلك في الخاصة التي ترسم بها وان كانت يتمايز عند الطالب الخ المستفاد من هذا
الكلام ان التمايز بالنظر الى ذواتها معناه عدم اعتبار ذكر بالنظر الى الطالب فحينئذ يرد عليه ان الغاية
ايضا يفيد مثل هذا التمايز ضرورة ان غاية الشئ ما حصله له من غير نظر الى الطالب ويمكن
ان يقال غاية الكلام على ما سياتي ان شاء الله ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية
مثبتا محكما متقنا وهي انما تحصل للطالب وهكذا غاية كل علم لان الغاية في الحقيقة غاية للتحصيل
لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل الخ هذا الكلام صدر الشريعة اورده
في شرح التنقيح فجوز لهذا كون الشئ الواحد بالذات والاعتبار موضوعا لعلوم متعددة
ويكون امتياز تلك العلوم بالمحمولات بان يندرج محمولات كل علم تحت امر جامع لها على قياس
الموضوع وبهذا التقرير يندفع قول الشارح في الجواب بانه لا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه
وذلك لان انواع الاعراض داخلة تحت امر جامع فيحصل الانضباط وان اراد ان اختلاف
المحمولات قد يكون بحيث لا يندرج تحت امر جامع معتد به بان يكون اجناسا متباينة
مثلا فلا يدخل الا تحت الامور العامة التي لا تفيد الانضباط اذ جميع محمولات العلوم المختلفة
مشتركة في الامور العامة وسيأتيك ان الاشتراك في الوجود مثلا لا يكفي في الانضباط
فنقول له ان يقول المحمولات المختلفة على هذا الوجه لو اعتبرت لافضى ذلك الى جواز ان يجعل
العلوم الجمة المشتركة في الموضوع المتميز بالحيثيات علما واحدا كالهيئة والنجوم والعروض و
النجوم مثلا على انك لو تتبعت العلوم لم تجد فيها محمولات مختلفة بالجنس واما قوله اذ لا ضبط
للاعراض الذاتية ولا حصر ولا كذلك الموضوع فانه مضبوط محصور مغير تام ايضا لان انواع
المحمولات ايضا مضبوطة محصورة اقلها القدر المعلوم لواضع العلم وبهذا ايضا اندفع

ما قيل

ما قيل من ان المحمولات بحهولة مطلوبة فلا يصلح مميزة للعلم والقول بان المجهول انتسا
الموضوع وهو لا ينافي ايتيازه في نفس الذي هو المقصود نوع جهالة لان المراد من جهالة المحمولا
كونها كونا غير مضبوط واشار اليه في التلويح حيث قال فانهم جوزوا ان كل احد ان يضيف
اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع واما قوله وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف الى قوله
بحب امر امعينا بينا او مبينا الخ بناء على ان محمولات العلم غير بينة ولا مبينة في علم آخر وبين
تحققها في العلم نفسه فنقول الواجب في مبنى الاتحاد والاختلاف ان يكون بينا بالجنس
مع ان المتحقق في العلم نفسه هو الهلية المركبة وهو لا ينافي ان يكون هليتها البسيطة بينة
او مبينة في علم آخر على ان ذلك انما نشاء من خصوصية الموضوع على ما تقرر في موضعه و
الحق في هذا المقام ان نقال ان العلوم انما تمايزت وتعددت باعتبار امر يغيرها جهة وحيث
فذلك الامر يحتمل ان يكون الموضوع او المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات ولان المقصود
من اعتبار كل طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب
الموضوع اظهر منها في جانب المحمول والغلط انما نشاء من عدم التفرقة
بين العلم الخ يعني ان القول بان العلم يختلف باختلاف المعلوم غلط نشاء من عدم التفرقة
بين معنى العلم وذلك لان العلم بمعنى حصول الصورة يكون اختلافه وتمايزه عن نظايره
باعتبار المتعلق واما العلم بمعنى الصناعة فليس اختلافه الا لجهة الوجود سواء كانت
محمولا او موضوعا ولهذا كانت حدودها ان حدود الاعراض فلا يرد ان الحدود
الاسمية في العلوم لا ينقلب حدا حقيقيا اصلا بل يكون رسما البتة لان الكلام
ليس في حدود العلم بل حدود الاعراض الذاتية وهي معان تصورية يجوز معرفتها اولا
بالحد الاسمي ثم بعد العلم بالوجود قد ينقلب حقيقيا لا يدفع اختلاف امر الاتحاد
العلم واختلافه الخ يعني ليس كل ما يشترك في جنس سببا لاتحاد العلم كالنحو
والحساب ولا الاختلاف كالنحو الباحث عن احوال انواع الكلمة ومصداق ان يقع

البحث الحي فان كلا يرد عليه الهندسة فان موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي
المشاركة في المقدار والزمان شاركها فيه مع انه لم يقع البحث في الهندسة عنه قلت
سيأتيك في بحث الكلم ان شاء الله ان المقدار لا يطلق على الزمان بل الاصطلاح على ان المقدار
هو الكم القار واما كون الزمان مقدارا للحركة فهو معنى آخر قلت اراد وان التصديق
بهليته ذات الموضوع الخ اورد عليه اولا بان سينا صرح بان التصديق بالهلية المذكورة
من المبادي التصديقية فحينئذ لا يكون جزءا على حدة بل مندرجا في المبادي التصديقية و
اجيب باه العلم يطلق في الوضع الاول على نفس المسائل وفي الثاني عليها مع الموضوع
والمبادي وهذا ما قال ابن سينا في عيون الحكمة ولا بد لكل علم برهاني من شيء هو موضوعه
ومبادئه مقدمات او حدود ومسائل فمن عرف من المبادي التصديقية نظرا الى الاول ومن
عرف جزءا نظرا الى الثاني وانت لا يخفى عليك ان التصديق بالهلية اذا كان من المبادي فعلى
الوضع الاول لا يكون جزءا من العلم على حدة بل مندرجا في المبادي والنزاع انما كان في الجزئية
على حدة واما ما يقال من ان الانية على نوعين انية بحسب الوجود والحملي وانية بحسب
الوجود والارتباطي وما عزاه الشيخ من المبادي هو الاول والخ جعلت جزءا من العلم هي الثانية
واليه يشير كلام بعض الافاضل في شرح المواقف حيث قال والمراد بانيتهما حملها
على غيرهما الجابا فليس شيء يرشدك الى ذلك قولهم في تعليلهم بابا ما لا يعلم الخ فان المفهوم
منه هو الوجود الحملي والحق في هذا المقام ان يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي
المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وهو ظاهر
واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فاراد به المعنى
اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه والسر
في هذا التعبير الاشعار بلميته جعلهم الموضوع من الاجزاء وذلك لانه لما كان له مزيد مدخل في
اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات جعلوه جزءا من العلم وانما لم يجعلوا هذا التصديق

من المقدمات الموقوف عليه ذات المسائل لا الشروع فيها وللاشعار لمزيد المدخلية
الفاقدة في المقدمة وانما لم يجعلوا التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما
يحتاج الى قيل عليه وصف الموضوعية ان كان عرضا ذاتيا له وهو الحق فلا جهة لجعله من
للموضوع يلزم جعل هذا التصديق من الاجزاء المادية قطعا وان لم يكن عرضا ذاتيا له صح
الاجزاء حتى يحتاج الى هذا التكلف في الاعتذار والجواب عنه ظاهرا فالكلام في جعله جزءا
من العلم على حدة كالتصديق بالمسئلة لا جعله جزءا من جملة المسائل فح نقول لجواز ان لا يكون
عرضا ذاتيا ويحصل جزء من العلم على حدة مغايرا للمسائل والمبادي والشمول
لموضوعات سائر العلوم الاسلامية لا يقال موضوع علم الكلام هو المقيد بما يدل
عليه صريح قوله من حيث يتعلق به اثبات العقايد وذلك ليتميز موضوعه عن سائر
موضوعات العلوم وح فلا تسلم الشمول لموضوعات سائر العلوم لانتفاء القيد فيها لانا
نقول المراد شمول نفس الموضوع لا هو مع قيده او نقول القيد المعتبر في الموضوع عند
الشارح ليس واسطة في العروض بل معناه ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل على ما ذكره
في شرح التنقيح فيكون الموضوع نفس المعلوم لا هو مع القيد فح لا اشكال في التناول
ويندفع ايضا ما اورد من ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض العرضة للمعلوم فلا يكون
عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية الا ان يرد عليه ان القيد الملحوظ يعتبر في جانب الموضوع
فيكون التقييد ضائعا ولا يتميز الكلام عما لا قيد فيه
كان الموضوع مطلقا غير مقيد فيكون الاحوال احوال المطلق لا المقيد ضرورة ان العارض
للمقيد من حيث انه مقيد يستلزم مدخلية القيد في العروض يرد عليه ما ذكره ابن سينا
في الشفاء من ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو عرضة التغير ويبحث فيه
عما يعرض له من حيث هو كذلك اللهم الا ان يقال عدم التقييد بمعنى عدم كون القيد واسطة في
العروض لا يستلزم انتفاء القيد مطلقا واليه اشار في كلامه ولئن كان هذا القيد منافيا
للشمول المذكور فلا فيكتفي بالجواب الاول لكون جنسا وهو الكم ماخوذا في حدها
وذلك لان المساواة هي الاتحاد في الكم والكم جنس للعدد لان العدد كم منفصل لا يقال

لا يلزم من كون جنس الشيء ماخوذا في تعريف الغير كونه كذلك الغير من اعراضه الذاتية الا ترى
ان جنس الانسان ماخوذ في تعريف العرس وليس العرس من عوارض الانسان
لانا نقول قد علمت ان المساواة هي الاتحاد في الكم فالكم ماخوذ في تعريفنا على القيدية
والمقصود من قوله عرض ذاتي اثبات الذاتية لا اثبات العرضية اذ لا نزاع في عروض
الاتحاد في الكم للاعداد وانما النزاع في انه ذاتي او عرضي ومعلوم ان عروض الاتحاد
في الكم لما هو نوع من الكم بواسطة الكم وهو جزء العدد فيكون العروض بواسطة الجزء فيكون
ذاتيا على المشهور نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي الحق المناسب للسماح
ومسائله ان يقول القضية البديهية الآتية نبه على ان المقصود في القضية الحكم واما الطرفان فمن
المبادي التصورية ثم ههنا بحث آخر وهو ايراد الحكم البديهي في المسايل قد يكون
للتنبيه على مكان الضرورة لا لبيان اللمية فالاولى ان يقول لبيان لمية او لتنبيه
على ضروريته ازالة لخفائه ويشهد لما ذكرنا ما ذكره الشارح في مباحث الاعراض في
امتناع قيام العرض باكثر من محل واحد من قوله قد يكون من الضروريات ما يشتبه
على بعض الاذكان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان
الضرورة او يفيد بيان اللمية الخ ان قلت لجوز ان يكون المراد اعم الا انه ترك البعض
اعتمادا على ما سياتي قلت فح لا يتم قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في التجريد الخ اذ لا
حاجة الى حمل كلام المجرد المنطقي على ان ذكر بعضهم على ان الصناعة عبارة عن عدة اوضاع
الخ اذ يتصور كون بعض المسائل بينة وان لم تكن العلم عبارة عن الاوضاع والاصطلاحات
المذكورة ثم ان كان مما يتشوفه طبعا الكل الى الظاهر من هذا الكلام اتحاد الغاية
والمنفعة بالذات واختلافهما بالاعتبار الآن بيانه كلا من الغاية والمنفعة بما يخالف
الاخر بقوله وغاية الكلام كذا ومنفعته في الدنيا كذا الخ يدل على ان الاتحاد غير لازم فعلى
هذا يقول الكناية في قوله ان لكان راجعة الى ما يتاذى الخ ويؤيده تغيير الاسلوب

بقوله

بقوله ثم ان كان اذ الظاهر ان يقول ومن حيث يشوقه الكمالج ومنفعته في
الدنيا انتظام المعاش الخ يرد عليه ان هذا من منافع العلم العملي ولهذا قال سابقا المعتبر
من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاه المعاد على ان افادة الكلام نظام امر المعاش
في حيز الخفاء، ويمكن ان يقال انه لما اثبت في هذا العلم ان الله يثيب المطيع ويعاقب
العاصي على حسب مشيته يفيض ذكر الى الانتظام بالمحافظة على الوجه المخصوص و
اما النجاة من العذاب فلما جرتا ان نجاه باعتبار اصطلاح الاعمال ونجاه باعتبار اعتقاد
البال والمراد ههنا الثاني والشار اليه بقوله المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد
لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوع عدا الى قوله تبين انه اشرف العلوم الدايرة المناسب
لكلام المتن ان يذكر ههنا المنفعة ايضا ويبين ترتب الشرف على مجموع الاربعة كما لا يخفى
على الناظر في المتن وجعل الغاية والمنفعة متحدين لا يلايم ما سبق عما بيناه ثم يفهم
من قوله مع الاشارة الى شرح الاحتياج اليه ان المنفعة لها مدخل في الشرف فلان ذلك يستفاد
من المنفعة كما ان ابتناء ساير العلوم الدينية عليه يستفاد مما كون مسائله قضايا
نظرية شرعية فانه من جملتها اثبات وجود الصانع وهو مبنى جميع القواعد الشرعية والاشعار
بوثاقة البراهين نفهم من تعريف الكلام صعدا الى قديم ومحدث الى قوله
فيفتقر الجواز الى محدث فان قلت القسمة انما هي للمفهوم لا للذات فيفهم منه ان يكون
الموضوع مفهوم الموجود فيرد عليه ان كثيرا من محمولات المسائل اخص منه قلت قد تبين في
سطوح الشفاء ان العرض الذاتي لجواز ان يكون اخص من معروضه على ان معنى قولهم الشيء
العلاني موضوع لعلم هو انه يجعل وصفا عنوانيا للاحكام المجراة على ذاته هذا وانما ذكر
القديم اولا واخر بيانه لاشتماله على مزيد تفصيل فلو قدم مع تفصيله يتباعد الاقسام
ولهذا بعينه قدم الجوهر على العرض ثم اخر بيانه لما له بالنسبة الى العرض من مزيد تفصل
وهو قوله وسمي ان اختلافها الخ ثم في قوله ويطرق التقديم فمن انه لا يتكلف الخ

وقد عرفت ان مدار الكلام لتحصيل الكمالات المتعلقة بالقوة النظرية من

اعتقاده م

لانه لا يخلو اما ان يكون المراد القديم بالذات او القديم الشامل لما بالذات ولما ليس كذلك والاول يستلزم
ترك ذكر الصفات مع انها من اقسام الموجود على رأى اهل السنة والثاني يستلزم بطلان قوله ولا
يتكثر لان الاشاعرة لم ينكروا تكثر القدماء وان لم يقولوا بتغايرها وعكن ان يقال القديم الواقع
قسما من الموجود اعم والقديم في قوله ونظر في القديم اخص وهو الذات القديمة ويتعرض
للصفات هناك في ضمن تعرض احوال الذات بقوله وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له
وانما زاد وقوله يجب له اشعارا بان المقصود التعرض للصفات باثبات احوال لها وانما
اكتفى بالتعرض الضمني ولم يصرح بها كما صرح بالعرض بعد الجوهر بناء على عدم تغايرها
للذات ولا كذلك العرض مع الجوهر فان قلت اعادة النكرة معرفة يستلزم العينية فكيف
جاز جعل القديم المعرف بعد ذكره منكرا اعم من الاول قلت هذا اصل يعدل عنه كثيرا من ذلك
قوله عز وجل وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من
قبلنا ثم افهام الاصل في قوله اصل الفعل جايز عليه تعالى ان في وصف الفعل خلافا للكعبي ومتابعيه
فانهم ذهبوا الى ان وصف الفعل لكونه طاعة او معصية لا يجوز عليه تعالى وفانيا بعد
الوجود قيل فيه بحث لان الارواح الانسانية باقية الا ان يراد فناء شيء من العالم وهو ليس
من قواعد الملة بل الفلاسفة ايضا يقولون به وجوابه ظاهر فان المراد الفناء بالكلية والارواح البشرية
ايضا يفنى حال فناء الدنيا على ما هو اعتقاد اهل الاسلام جارية على قواعد صماالح رد
عليه بانه يلزم ان لا يكون كلام الميطل كلاما والاجماع على خلافه وهو مردود لان المراد من الجريان
اعم من ان يكون في نفس الامر او في زعم الباحث ولا نخالف القطعيات منها جريا على مقتضى الح
قيل عليه ان بعض من هو من ارباب الكلام وفاقا يكفره كالمجسمة فانه لم يكن مذهبهم مخالفا
لقطعي لزم ان لا نكفرهم وان كان مخالفا له لزم ان لا يكون من ارباب الكلام والجواب ان المراد من
مخالفة القطعيات المخالفة بجرد هوى النفس واما مخالفة القطعي ابتداء المتشابه بقرينة آخر فهو
ليس من المخالفة المنهية وهذا صريح في عبارة الشارح حيث قال جريا على مقتضى الخ فافهم قلت

السوال للغفار رح من

يرد

يرد عليه ان لا يكون المسائل المأخوذة من العقل الصرف من الكلام لعدم الجرياة على قواعد
الكتاب والسنة قلت المراد من الجرياة على قواعدهما عدم المنافاة لها وقد اشار الى هذا المعنى
في الوجه الثاني بقوله وبالجملة الى قوله ولا تخالف القطعيات الخ واما المسائل المأخوذة لا من هذه الجهة
فلا تلزم انها ليست من الكلام وذكرها فيه انما هو لتوضيح المقام فانما يرد لو اريد بالموجود
من حيث هو الموجود في الخارج بشرط الخ ولعل صاحب المواقف انما حمله على التقييد دون الاطلاق
بناء على ما هو المتعارف في القيود المعتبرة في الموضوعات الآتية انما يتم ان لو كان القيد
المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد يكون البحث فيه على قانون الاسلام وكثير من
المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني فلا يرد عليه ان القائلين بكون الموضوع هو الموجود
هم قدماء المتكلمين على ما مر في ما وراء هذه الصفحة والقائل بالوجود الذهني على المشهور
هم المتأخرون على ان الاشتهار القول من المتأخرين لا يستلزم عدم القول من القدماء
فعليه العدول الى المعلوم فيه ابهام فانه يحتمل ان يراد فعليه العدول عن جعل الموضوع الموجود
الى جعله المعلوم وان يراد فعليه العدول الى ما هو معلوم يعني الى ما يعلم ويعتقد موضوعا عام
من ان يكون المعلوم او ذات الله تعالى وغير ذلك مما قالوا كيفية صدور العالم عنه انما يتم يقال
كيفية الاصدار اشارة الى ان المراد من الافعال المتعلقة بامر الدنيا هي الحاصلة بالمصدر لا
المعنى المصدري الذي هو الاصدار والايقاع وجهة الوحدة هي الموجود قد علمت
فيما قبل ان ان الموجود لا يصلح جهة وحدة اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في الوجود

هذا يعني ما قاله هو العلم الباحث عن ذات الله وصفاته واحواله الممكنات الظاهر
ان المراد عما من الفعل ما يعم صفات الافعال وان المراد من البحث عن الذات البحث عن احواله
اذ معنى البحث عن الشيء حمله على غيره ومعلوم ان الذات لا يحمل على الغير بل الامر بالعكس واما
ذكر الصفات فهو لاشعار بكثرة الاحوال ولكون الصفات بيانا للاحوال بل ذكر الاحوال هنا وذكر
في الممكنات او يقول ذكر الذات توطئة لذكر الصفات كما في قوله يسألونك عن الانفال قل الانفال

فيكون الكلام ايضا ناظرا على باحث
عن احوال الطبايع من بشر

لله والرسول فان الشغل انما هو للرسول لا لله تع وهذا يشعر بان المحصل في حوصلتنا
الواجب ليس بجوهر الخ اشارة الى تزييف الجواب اذ لا معنى لحمل ذات الله على الواجب
وان اعتبر معه الف قيد على انه يلزم ان لا تكون مسائل الكلام من القضايا المعتبرة في
في العلوم بل النسبة جزئي بالنسبة اليهم المراد الجزئي الاضافي في وهذا مبني على ما
مر من ان تباين العلوم وتناسبها وتفاضلها انما هو بحسب الموضوع فما ذكره
لا تكون الا بينة بنفسها يعني ما ذكرته من المسائل وحملت على انها من المبادي غير مستقيم
لانها نظرية قلنا ما سلم فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما على الاطلاق
عليه ان الكلام من اعلى العلوم الشرعية لا يجوز ان تنشو مبادي في علم ادنى شرعي او على
غير شرعي وذلك لان علماء الاسلام قد دونوا الكلام بحيث لم يرضوا ان يكونوا محتاجين
فيه الى علم اخر اصلا فلذلك اخذوا في موضوعه اعم بحيث يتناول العقايد وما يتوقف عليه
تلك سواء كان التوقف باعتبار مواد الادلة او باعتبار صورها فجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة
في علمهم وعلى هذا فيجوز استمداد الكلام من علم آخر قياسا على استمداد الاصول من العربية
قياس غير جامع الا ان هذا كلام اقناعي ربما لا يكون مسلما عند الشارح بل ذلك المورد اعترف
ايضا بان المنطوق وهو المراد مما يتوقف عليه العقايد باعتبار الصور ليس جزءا من علم الكلام
بل هو علم على حياله نسبته الى الكلام كنسبة سائر العلوم الآلية لما كان الكلام رئيس العلوم الشرعية
انتسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها وهذا القدر يكفي في عد المنطوق من المبادي الكلامية
للعلوم الشرعية فلا وجه لجعله جزءا من الكلام ولا من غيره من العلوم وذلك لان اثبات
مسائل العلوم يحتاج الى دلائل وتعريفات غير محتاج اليه في ذاتها بل في وصف كونها
موصولة الى المقصود ويؤيد ما قلنا ان هذا المورد اعترف في تعريف الكلام عن المنطوق
فلو كان جزءا لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى في تعريف العلم ذكر قيد يوجب خروج بعض
اجزائه لجلالة محل ضمير محله راجع الى غير مسمى وجواز التانيث ايضا في مثله

هذا ما اورده بعض الافاضل مع الطعن والتشنيع منه

وههنا شئ آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحايف الخ ان المراد من هذا الكلام
الاشارة الى الجواب عما اورده بقوله فان قيل لو كان الموضوع ذات الله وصفاته الخ ومحصله ان كثيرا
من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وان لم يكن فيها بحث من حيث الاستناد ولكن احوالها
التي يبحث عنها عارضة لها من جهة الاستناد ففي قوله المعترض بحث عن احوال الممكنات لا من
حيث استنادها اشعار بانه منشاء اعتراضه جعل الحيثية قيدا للبحث لا للعروض على خلاف
ما يفهم من كلام صاحب الصحايف بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من استنادها
الى الله تعالى اورد عليه ان ذلك يقتضي ان يكون قيد حيثية الاستناد ضايعا لانه ما من حال
من احوال الممكنات الا وهي مستندة اليه تعالى بطريق الاختيار او الوجوب بواسطة او بغير واسطة على
المذهبين ولا يخفى عليك ان هذا غفول عن معنى الواسطة في العروض وذلك لان معنى العروض هنا
الحمل فكون الشئ واسطة في الحمل عبارة عن ان يكون تعقل الموضوع به سببا في الالتفات الى قولهم
ان الالوان تعرض للاجسام بواسطة السطوح بمعنى كونها سطحية سببا للعروض المذكور
ومن المعلوم ان كون احوال الممكنات مستندة اليه تعالى على الوجه المذكور لا يستلزم ان يكون بحوث
تلك الاحوال لها من جهة حاجتها اليه تعالى ومنشاء الغلط جعل الاستناد قيدا للاحوال لا للممكنات ومن هذا يتبين
ان هذا الجواب لا يجدي في الاعتراض بتلك المباحث فلذلك اقتصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام الحي يعني
اعترضوا على كون الذات موضوعا بانه لو كان كذلك لما كان اثباتها من مطالب الكلام ولم يعترضوا ايضا
بانه لو كان كذلك لما كانت تلك المباحث الحكمية الموردة في الكلام من مسائله او لا يبحث فيها عن احوال
الذات ولا من الممكنات من جهة الاستناد ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم بثبوته
لا يطلب بثبوت شئ له وهذا اولى من عبارة شرح المواقف حيث قال لان المبين في العلم اثبات العوارض
الذاتية لموضوعه ولا شك انه يتوقف على وجوده الخ اذ لا محذور فيه وذلك لان غاية ما لزم توقف اثبات
وجود الموضوع على وجوده في نفسه ولا عكس فلا محذور الا ان يقال المراد من قوله يتوقف على وجوده ان
على العلم بوجوده ثم كونه مبداء الممكنات رد لما يتوهم من ان المطلب الكلاني هو كونه تعالى مبداء
الممكنات الخ يعني ان اثبات كونه تعالى مبدئا في الالهي مسلم في الكلام واما استدلال المتكلمين على وجوده

ح المشار اليه بقوله وههنا شئ آخر على الوجه الذي قررنا قبل هذا البحث منه

فلیس یستدلا علی الانیۃ او مقصودھم بیانہ انتہار جمیع الموجودات الیہ تعالی وکونہ مبدءا لھا وذلک صفۃ من
من صفاتہ تعالی وان لزم منہ ثبوت الانیۃ وھذا ما ذکرہ الاردبیلی ونقلہ الامام البیضاوی فی المصباح ومحصول
الرد ان ذلک بحث آخر مغایر لاثبات الواجب بمعنی اقامۃ البرہان علی وجودہ وھذا ایضا مطلب کلامی
ولعل تفسیر اثبات الواجب بھذا المعنی للاحتراض عنہ ویرد علیہ ان اراد من الآخریۃ مجرد المغایرۃ فلا
کلام فیہ لکنہ غیر مفید وان اراد ھذا البحث آخر مذکور فیہ ایضا علی حدۃ فھو غیر مستقیم علی رای الشارح
فانہ یزعم کما سیاتی ان اثبات الواجب یتوقف علی ابطال الدور والتسلسل وھھنا زیادۃ کلام ذکرناھا فی
الرسالۃ الثانیۃ والقول بان ابتناءہ الخ مبناہ علی منع ان اثبات الواجب من اعلی مطالب
الکلام والا لکان ھو احد العلوم الاسلامیۃ الخ فانا نقول لا یلزم کون ھذہ المسئلۃ مبینۃ فی الالھی
کون الالھی احد العلوم الاسلامیۃ قلنا مبنی الکلام علی ان اعلی العلوم الشرعیۃ لا یجوز ان یکون مستمدا من علم
غیر شرعی فلا بد ان یکون ما یستمد ھو منہ علما شرعیا واعلم ان ھذا مبنی علی التحقیق وان لم یرض بہ الاردبیلی
رحمہ اللہ لا یصح علی رایہ من یجعل الوجود نفس الماہیۃ بمعنی انہ عینہا لا بمعنی عدم الامتیاز فی الخارج
او ذلک لا ینافی الحمل بالحمل یعنی ان یکون حالہ کذلک مع الموضوع ومن ھھنا خرج جواب آخر عن الشبہۃ بان یقال
لا یلزم من العینیۃ عدم صحۃ الحمل لان العینیۃ الثابتۃ علی ما سیاتی بمعنی عدم الامتیاز فی الخارج
فیتم الاعتراض اولا فیسقط اصل الاعتراض الخ اورد علیہ ان لا شک فی وجود تلک القضیۃ الکسبیۃ
لکن محمولات المسائل یجب ان تکون اعراضا ذاتیۃ لموضوع العلم وھو حاصل اذا کان الموضوع المعلوم
او الموجود بخلاف ما اذا کان ھو الذات فکیف یتم الجواب او یسقط اصل الاعتراض وحاصلہ انا
سلمنا ان ھھنا مسئلۃ محمولہا الوجود الا انہ لا یجوز ان یکون ذلک بناء علی کون الموضوع ھو المعلوم او الموجود
لا علی کونہ الذات وح لا یلزم ان لا یکون العرض الذاتی مختصا لانہ وان کان غیر مختص بالنظر الی موضوع
المسئلۃ لکنہ مختص بالنظر الی موضوع العلم وانت خبیر بان للسائل ان یعود ویقول علی تقدیر کون
الذات موضوعا علی ما رایتنا اما ان یکون ھناک مسئلۃ الخ فتامل بل ان لا یکون لحوق الشیء
بتوسط لحوق لامر خارج غیر مساو لہ وھذا بظاھرہ یتناول العارض بواسطۃ امر داخل اعم الا ان المقصود نفی

عدم معلولية العرض الذاتي للغير لا لحقيقة العرض الذاتي واعترض ايضا بان الوجود لما كان
ايضا بتوسط الحوقة للواجب كان والجواب ان ذهول عن معنى الحوق والتوسط فيه وتحقيق بحسب
الموضوع في المنطوح حيث فرقوا بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت واما ثالثا
فلان قولهم موضوع العلم الخ يرد عليهم ان هذا النظر لا يختص بزعم هذا القائل بل لا قائل له به لان زعمه
ان موضوع العلم يتبين فيه بل هذا في الحقيقة عين كلام هذا القائل فانه يقول الموضوع يتبين وجوده
في العلم اذا كان عرضا ذاتيا ولا يتبين اذا لم يكن عرضا ذاتيا والجواب ان هذا الوجه ايراد على قوله وكان
هذا مراد من قال موضوع العلم الخ يعني ان هذا لغو من الكلام فيكون تسليم ارتكابا له بعد تقرر
انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية الخ هذا مسلم اذا كان حقيقة العلم نفس المسائل واما اذا كانت
عبارة عن الموضوع والمبادئ والمسائل فلا نسلم انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع
فان ذلك انما هو حال المسائل فان اجيب بان الواقع جزءا هو الحملية البسيطة المسلمة وكذا
المبادئ البينة او المسلمة ردّ بالمنع وبانه قد يكون من المبادئ ما يكون غير بين فيستدل من برهانه
بالحقة بقدر ما يمكن معه بناء المسائل عليه وما لا يبين ليس بعرض على تقدير سلامه فلهذا
اورد والاكاه المناسب ان يقول وما ليس بعرض ذاتي لا يبين فيه الخ فان قلت ما لا يبين في العلم لا يلزم
ان لا يكون من الاعراض الذاتية لجواز اشتراك العلمين في موضوع واحد فيبحث في علم بعض اعراضه
الذاتية وفي اخر عن بعض آخر قلت اشتراك العلمين في الموضوع الواحد انما يكون اذا اعتبر فيه
قيدان مختلفان باعتبار ما اختلفا موضوعا العلمين نعم يجوز ذلك مطلقا عند من جوز الاشتراك بالمجاز
على ما اشرنا اليه فيما قبل (اشارة الى منشأ الغلط منه) واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادئ الخ يرد عليه
انه لا يلزم من اثبات موضوع العلم في العلم كونه من مسائله وذكرا نا اذا فرضنا ان حقيقة العلم هي
الموضوع والمبادئ والمسائل فكل ما يتبين فيه لا يلزم ان يكون من قبيل المسائل لجواز ان يكون البعض
من قبيل الموضوع او المبادئ ولذا عرف مسائل هذا العلم بقوله هي القضايا النظرية الشرعية
(ولم يتأمل فيما يرد عليها فيه منه)
الاعتقادية والجواب ان التزام المجيب بقوله جاز اثبات الموضوع في العلم الخ كان بناء على كلام المعترض

بقوله لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بعني اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام فحينئذ
المراد من جواز اثباته في العلم اثباته على انه من مسائله واما فاما فلان تعاريف العلوم قيل
هذا ايراد على الوجه الاخير من الجواب بتقرير ان ما ذكر من انه لا علم شرعي فوقه الخ لا يلجئ الى ان
يجعل ذات الله تعالى هو الموضوع ويضطر الى بيان الموضوع في العلم كان ينبغي ان يؤخذ موضوع
الكلام اعم مما ذكر كالموجود او المعلوم لئلا يلزم كون الالهي اعلى من الكلام اذ تصاعد العلوم
الخ فالعدول بما يؤدي اليه الام يكن ترك واجب فلا نزاع في انه ترك ما ينبغي ولا يخفى عليك ان محصوله
الاعتراض على الارصاد وهو ان كون الذات مبينا في علم الكلام ينافي الموضوعية فيه فاجاب بانه لا منافاة
لانه لا علم شرعي فوقه حتى يبين فيه فلا بد من بيانه فيه وخلاصته ان ما ذكر من القاعدة في تبيين الموضوع
انما هو فيما اذا كان علم اعلى فوقه اما اذا لم يكن فوقه علم فلا بد من بيانه فيه فالسؤال عليه بانه يلزم
كون الالهي اعلى غير موجه من المعترض ضرورة ان المحذور الذي اورده هو ذاك لا هذا ثم
يمكن ان يقال لا ضرورة في ان يجعل الذات موضوعا ويلزم جواز تبيين الموضوع فيه بل يجوز ان
يجعل الموضوع امرا اعم بينا كالمعلوم والموجود كما لا يلزم تبيين موضوع العلم فيه ولا يرد
القاعدة القائلة ان موضوع العلم لا يبين في العلم بل في الاعلى والاولى ان يقال الخامس اعتراض
على حصوله الوجهين وهو التزام كون الذات موضوعا ودفع ما يرد عليه تقتضي ان يكون الالهي
اعلى منه فيلزم كون العلم الغير الشرعي اعلى من العلم الشرعي سيما رئيس العلوم الشرعية
وقد عرفت ان ما يتبين فيه موضوع علم شرعي الى جواب عما يرد على قوله والا فالالهي اعلى رتبة
منه تقرير الورود ان الالهي انما يكون اعلى منه ان لو جاز بيان موضوع العلم الشرعي في غير
الشرعي بناء على ان بيان الموضوع العلم الاخص انما يكون في الاعم وهو غير جايز وتقرير الجواب
ظاهر وقد يقال انه يقع على الوجه الاخير من الوجهين بطريق آخر وتقريره ان ما ذكر من قوله لا علم شرعي
فوق الكلام يتبين موضوع فيه لا يفيد ما فرع عليه من قوله فلا بد من بيانه فيه لما عرفت من ان ما
يتبين فيه موضوع علم شرعي او مبادية لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى فرض

الشرح

الشرح واراد بما ذكره سابقا من قوله فلنا ما يتبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون اعلما
ولا ان يكون علما شرعيا الا انه ضم الى المبادي الموضوع لانه مثلها في توقف المسائل عليهما الا ان القول
بذلك في الموضوع يقتضي كون العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعية ضرورة ان رياسة
الكلام لسائر العلوم الشرعية لاجل ان بيان واجب الله تعالى فيه فاذا تبين في الالهي فقد وجد علة
الرياسة فيه فالاجتراء عليه لا يليق بالمتدينين وربما يقال ايضا بان هذا مخالف لما ذكره اولا من قوله والقول
بان اثباته من مسائل الالهي وهو الكلام ظاهر الفساد اللهم الا ان يقال ان هذا ايضا مقصود في قوله
لنكتة قادحة في بعض مكتوب وانه لو جعل هذا القسم آه فان قلت وجود القسم له لا يستلزم
وجود القسم في نفسه لان الوجود والارتباط لا يستلزم وجود الاخص لانا نقول اذا قسم الاعم مع وصف
الوجود يلزم ذكر وما اشار بقوله مثلا تبين في الالهي ان بعض الموجود جسم الخ ويكون
عايدا الى الهلية المركبة الخ وفيه اشارة الى دفع شبهة وهو انه اذا جاز ارجاع البحث عن الوجود
الى الهلية المركبة فلم لم يبحث في الصناعة الاولى اذ كان العذر عدم كون هلية مركبة وحصول الجواب
ان امكان الارجاع انما يتصور في الاعلى فتبين وجود الجسم آه اشارة الى ان وجود
الجسم لم يكن مسئلة في العلم الاعلى بل لزم تبينه من مسئلة ذكر العلم فلم يلزم كون الهلية البسيطة
في الاعلى ايضا وربما تنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض مكتوب الخ لوجه
في الوجه الثالث من النظر لانه لا يلزم من عدم كون الوجود من الاعراض الذاتية عدم بيان وجود
الموضوع في العلم الاعلى لجواز ان يكون البيان على الوجه المذكور هنا بان لا يكون مسئلة من الاعلى
ولكن يلزم تبينه من مسئلة وفي الوجه الثالث لانه ان اراد ان وجود الموضوع عرض ذاتي من باب
الهلية البسيطة فهو غير مفيد لان الصناعة مقصورة على بيان الهلية المركبة لم يكن قولهم
ذكر لغوا من الكلام لجواز ان يكون اثبات وجود الموضوع عرضا ذاتيا ومع ذكر لا يتبين فيه
كونه هلية بسيطة فان قلت هل تقدح هذا فيما مهد من الاصل الذي هو اطلاق قوله جعلوا
كل طائفة من الاعراض الذاتية الخ اذ بيان وجود الموضوع خارج عنه قلت لا لان المراد بالاعراض

الوجود والارتباط لا يستلزم الطلب

على ان وجود القسم له مالم ان قسما من موجود منتف

ان اراد وجود الهلية المركبة فمسلم لانه لا يخفى وبالجملة لما كان تحقيق العلم عبارة عن ابتناء الاعراض الذاتية للشئ على ما هو موضوع الهلية المركبة

الزايدة الخ لكون اثباته من باب الحليه المركبه لما عرفت ومن توهم ان القدح فيما يلزم من جعل
هنا بيان وجود الجسم عرضا ذاتيا للموجود الخ وقد سبق ان الاخص من موضوع الصناعه لا يكون عرضا
ذاتيا له فقد خفى عليه ان العرض الذاتى يجوز ان يكون اخص من معروضه اذا لم يحتج فى عروضه الى ان يصير
نوعا معينا يتهيا للعروض وهذا كما جعلوا الحركه والسكون من الاعراض الذاتيه للجسم الذى هو موضوع
الطبيعى فلانه انما يكون بغيره معلوما الخ فقوله معلوما حال من الغير فى قوله بغيره وليس قيدا
ليكون فعوله فيما يأتى او بغيره مجهولا فانظر الى هذا فتامل وقد تسامح حيث حاول
العلم بتصور الحقيقه والجواب ان المراد حاول ان تحصل ولعل الفايده فى ارتكاب المسامحه الاشاره
الى ان حصول صوره حقيقه العلم من قبيل التصورات فان تصور المطلق انما هو بتعلق فرد منه
فكما ان التصور من افراده كذلك التصديق الا ان معلوميته يتوقف على تعلق فرده التصورى فلذلك
زاد التصور فقال والذى حاول ان تعلم تعر العلم تصور حقيقه اذ الظاهر تلك التصور
اذ لا معنى لتوقف الشئ على حصوله قيل يرد عليه ما مر انفا من ان تصور الغير لا يتوقف على تصوره
بل على حصوله وهل هذا الا ذهاب الى ما لا يرتضيه ولا يخفى على احد ان المراد فيما مر ان تصور الغير يتوقف
على حصوله ان حصول العلم الكلى فى ضمن ذكر التصور لا ان يتوقف تصور الغير على حصول التصور
نفسه وامثال هذه الكلمات ليست الا من خرافات العقل كما ان كلما احد يعلم ان الله تعالى
وقد اوجب فيه اشاره الى جواب اخر وهو انا وان سلمنا ان حصول العلم بالشئ يستلزم تصوره لكن لا
يلزم منه تصوره بكنهه والمطلوب ذكر والا فالتمثيل بحسب الظاهر لا بحسب المثل فان الكلام فى ان العلم
بالشئ لا يستلزم تصوره لا ان العلم بحصول الشئ لا يستلزم العلم بكنهه على ما يستفاد من قوله
ان كل احد يعلم ان له تعالى الخ وذكر لان هذا العلم يستلزم حصول النفس له ولا يستلزم العلم
بكنهه فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا الخ انما قدم
توجيه السؤال الاول على توجيه الاول مع ان المناسب عكسه لان الاول اقرب بما هو بصدده لان الوجود
ايضا من المعانى النفسيه بناء على ان المفهوم حاصل بعينه الخ لانه قال اذا كان المفهوم حاصلا

بعينه

بعينه لكون حصول مفهوم العلم بالشئ علما بالشئ لا نا نقول نعني بعينه بتمامه فان قلت
العلم بالمفهوم لا يتوقف على حصوله بتمامه غاية ان يكون علما رسميا قلت اذا لم يكن حاصلا
بتمامه لا يكون علما لذلك المفهوم بل لبعضه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور
فان قيل انما يتم دفع الجواب ان لو كان في هذا التقرير ما يوجب الدور وليس كذلك لان توقف
الشئ على الملزوم لا يستلزم التوقف على اللازم حتى يحصل الجواب كان دفع المحال اللازم
على تقدير كون العلم كسبيا في هذا التقرير قد لزم المحال ولا ينفع ذكر الجواب المذكور وان
كان خصوصية المحال في كل من التقريرين امرا آخر على انه ان اراد ان العلم بالغير
يستلزم امكان العلم بانه عالم قيل المنع غير متوجه لان الاتصاف بالعلم بالشئ يستلزم
امكان حمل العالم على المتصف وان لم يعلم كنه حقيقته على ان العلم بالعلم لازم بين بالمعنى الاعم وهو
المعتبر في الاستلزام عند الامام والجواب عنه اما اولا فلان الاتصاف بالعلم بالشئ وان
استلزم حمل العالم على المتصف الا ان مفهوم الحمل هو انه عالم بالشئ لا انه عالم بعلم به واما ثانيا فلان
القول باستلزام العلم للعلم به انما هو من القاضي وامام الحرمين والامام الرازي غير راض به وتقرير
الكلام انما هو على راي هذا الامام ووجوه الخلل ظاهرة قيل من جملة وجوه الخلل في
التعريف الاول المنقول عن محمد بن الطيب البصري المشهور بابن بكر الباقلاني رحمه الله
انه يخرج عنه علم الله تعالى واجيب بان مراده تعريف العلم الكوني لا الشامل للالهي ويرد عليه
ان مباحث العلم تماثل به علم الكلام كما علمت فلا بد وان يكون شاملا للالهي ايضا ليغني و
مسئلة اثبات العلم للواجب تعالى تستدعي تصور العلم بناء على ان تصور المحمول ايضا من المبادي
التصورية الا ان ما ذكره الشارح في وجه تصدير علم الكلام بمباحث العلم لا يأبى عن التخصيص
بالعلم الكوني كما لا يخفى قيل ومن جملة الخلل ايضا لزوم الدور لان المعلوم مشتق من العلم
فلا يعلم الا بعد معرفته ويمكن ان يجاب بان العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا
للعالم ويتم اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر

محمد بن الطيب البصري المشهور
بابن بكر الباقلاني

واما التلازم بين المصدر وحاصله فانما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل هذا على تقدير
ان يكون المأخوذ في المشتقات هو المعنى المصدري والمفهوم من بعض كتب النحو انه
الواقع جزءا هو الحاصل بالمصدر ويطلق عليه المصدر ايضا تمايلتبس به وهي
الاعتقادات والاظهاء في تميزه عن الشك يرد عليه انه لما قد مايلتبس به بالاعتقادات
فلا معنى لذكر الشك لانه ليس من الاعتقادات وهو ظاهر ويمكن ان يقال لما كان الشك
مما يذكر في اقسام الحكم وان كان على سبيل الاستطراد ذكر ههنا تميز العلم عنه كذلك وان
لم يكن من جملة مايلتبس به لا يقال المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل
لانا نقول هذا تصريح يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك وسيجئ تحقيقه
في بحث الكيف ان شاء الله ثم الاعتقاد في المشهور لا يتناول الجهل لان الاعتقاد ادراك
جازم مطابق غير ثابت الا انه قد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة ولهذا يقسم الى الصحيح والفاسد
وقد يطلق على ما يراد التصريح وقد ذكرنا ذلك في شرح العقد الاكبر وكلام الشارح
وعن الجهل بالمطابقة مبني على احد هذين الوجهين ثم خروج زيد والاعتقاد بحاله الخ
كيف يكون الاعتقاد بحاله مع ان اعتقاد كون زيد في الدار في زمان كونه في الدار كان علما ثم
اذا خرج صار جهلا ولعله مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تماثل العلم والجهل ثم ان انما
يتميز العلم عنه يتميز عن ذكر الاعتقاد حال كون زيد في الدار وهو علم معنى ليتميز عنه و
ان اريد ليتميز عنه حال خروجه عن الدار وهو جهل وقد حصل الاحتراز عنه بالمطابقة والجواب
ان المراد ليتميز عن الاعتقاد حال كون زيد في الدار ولا نسلم انه علم وانما يكون علما لو تغير
بتغير المتعلق بل هو اعتقاد تقليدي كان متصفا بالمطابقة اولا ثم صار غير مطابق وبهذا
اندفع ما يقال من ان الاعتقادات على التجدد فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل
اللهم الا ان يقال ان اعتقاد كون زيد في الدار يكون علما وجهلا تقليديا وعلما والمراد ههنا الاول
الاول والمراد في كلام القائل هو الثاني فكما انه لا معنى للابصار الخ اشارة الى وجود وجه

كذا في شرح مخ الدين الرطي للكافية مخ

العقد الاكبر

كما ان قوله فكذلك العقل
بمنزلة مراده الخ اشارة
الى وجوده في جانب المشبه

الشبه

وهذا اوفق لكلام شرح الاصول منه

الشبه في جانب المشبه به الآتي لا يخ عن مسامحة ولكان الظاهر ان يقول كذلك لا يخ
للعلم الا انطباع صورة المعقول في العقل لما يفيد امتيازا ويوهم حقيقة الظن من كلام
الامام فحجة الاسلام ان الوصول الى حقيقة العلم لا يتصور بالحد الحقيقي الجامع للجنس والفصل وقال وانما يتبين معناه بتقسيم
انما يمكن الوصول الى الحقيقة بالتقسيم والمثال الا ان الظن من قوله فالتقسيم المذكور يقطع العلم وقال الهم الا ان يقال المراد من التبين اعم من ان يكون ذاتيا او
عن مظان الاشتباه وهذا المثال يوهم حقيقة التفرقة بين المعرفة الحاصلة بالتقسيم عرضيا على ما يوافق قوله
والحاصلة بالمثال لكن يرد عليه ان المحققين من المنطقيين صرحوا بان التعريف بالمثال من بالتقسيم المذكور من شرح
قبيل الرسوم فكيف يوهم الحقيقة اللهم الا ان يقال يجوز الانتقال من بعض عوارض الشيء
الى حقيقته على ما هو المعروف في الاجناس العالية وانه يريد بالمثال جزئيا من جزئياته
فضربه الرد على المحقق عضد الدين لانه مثل باعتقاد ان الواحد نصف الاثنين الا انه يرد
عليه انه ان اراد انه يريد جزئيا من جزئياته اصلا فالتمثيل بغير الجزئي لا يدل عليه وان اراد التمثيل لا يدل على الحصر
انه لا يريد جزئيا من جزئياته فقط بل يريد الاعم المراد المحقق ايضا وذلك وايراد المثال من
جزئياته مع وقوع التمثيل من الامام بغير الجزئي لدفع توهم الاختصاص كما توهمه الشارح
وتوهم في عبارته الاولى الخ المفهوم من فوائد شرح الاصول ان هذا التفسير
للعلم بمعنى الملكة لكن هذا لا يلايم السباق والسياق اما الاول فلان سبب تصور علم الكلام
لمباحث العلم هو ان الرد على منكري حصول العلم اصلا او المستفادة من النظر مطلقا او في الالهيات
خاصة يتوقف على ذكر ومعلوم ان ذكر ليس بمعنى الملكة واما الثاني فلان انقسام العلم الى التصور
والتصديق وانقسام كل منهما الى الضروري والنظري انما يأتي في العلم بمعنى الادراك لا بمعنى الملكة
كما لا يخفى ما يذكر ويلتفت اليه آنفا كانه اشار به الى ان المذكور من الذكر لا من الذكر
وان صرح به في شرح العقايد الا انه لا يخ عن الذكر كما مر آنفا يقتضي سابقة الحصول و
لخروج عنه علم الاشياء ابتداء اللهم الا ان يقال المراد من شانه ان يلتفت اليه كما ان الذكر
كذلك وقد يتوهم ان المراد المعلوم لان في ذكر العلم الخ فناسب ان يراد من المذكور

ان شانه ان يذكر منه

المعلوم لوجود وصف المذكور فيه ولا يخفى ان موافقة الحكم للدليل لا يستلزم ارادته منه
فلا يلزم من كون المعلوم مذكورا ارادة المعلوم من لفظ المذكور ولعله لهذه النكتة قال ولم
يتوهم اى صيغة ستعقب في كلام الله تعالى قيل تغيير الاسلوب بالاستعقاب يقتضي
ان تحصيل العلم بتميز المعلوم كما يقال ان النظر في المقدمتين يستعقب العلم بالنتيجة و
ليس بصحيح فان تميز المعلوم مع العلم زمانا ما ح ذهب كثير من العلماء الى انه عين التميز ولا يخفى
ان هذا ذهول من استعمال الاستعقاب في الذاتي ايضا وهو واقع يعرفه من تتبع مباحث
العلل والمعلولات واما ما ذكر من ان النظر في المقدمتين يستعقب الخ فانما هو حكم للنظر
لا حد له ولا يلزم حصوله الموجود ببعض الحدّ ولا يخفى ما فيه لانا لا نسلم عموم افادة
الجهل المركب التميز وكذا التصور الغير المطابق لان المانع من افادة التميز ان يكون المحل بحيث
يلاحظ مورد كانته وميزها عما عداها وهذا القدر حاصل فيهما صوابا او خطاء وقد يقال انه يتعلق
بقوله بناء على ان الواو بمعنى مع ح يلزم ان يدخل التصور الغير المطابق ايضا لانه يتميز له
ما فيه من شايبة الحكم ولا يخفى ما فيه لان التصور الغير المطابق خارج بقوله يوجب تميزا لانه
لا يفيد التميز على زعم هذا القائل فالصواب ما ذكره فلا تغفل ميلا الى تخصيص العلم
بالكليات فان قيل الكلام في تحقيق ماهية العلم وتخصيصها بالكليات امر خارج عن البين
قلنا المراد من التخصيص ماهية العلم بعد ثبوت عمومها بل تخصيص اطلاق لفظ العلم
مع الغض عنها الخ فان قلت لا حاجة اما ان يكون الكلية لازمة للمعنى او لا فعلى الاول لا مدخل للزيادة
في الاخلال بالطرد لانه حاصل بدون الزيادة ايضا لان المعنى لا تكون الا كلية ح وعلى الثاني لا معنى لقوله
مع الغض عنها لان المفهوم منه ان يكون قيد الكلية مفيدا لمعنى الكلية قلت معنى قوله مع الغض عنها
ان قيد الكلية مستفاد منه لانه التعريف بدونه صحيح شامل لجميع افراده مانع عن الاعتبار فلا
حاجة اليه لتحصيل احد هذين الامرين بل اعتباره مخل ولما لم يكن لكثير معنى الخ وذكر
لان التميز من المعاني الاضافية والنقض انما يكون للقضايا ولهذا حكموا بان التصورات لا تقابل

قائله المرحوم
سيتي على افندي

الا يرى

الايرد اه من قال بان العلم نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم وهم جمهور المتكلمين حجة
بانه يتميز معنى عند النفس يتميز الاحتمال النقيض ومن زعم ان التميز في التصورات هو الصورة الاولى
وفي التصديقات هو الايقاع والنفي فقد خالف لهذا المقرر عند الجمهور على انه يلزم ان يكون العلم هو ما يوجب
الصورة والحكم نفسها كما اعترف به هو ايضا وليس بشيء لان المراد من الايجاب الاستتباع
وهو معنى تصوري لا نقيض له وبهذا تبين بطلان ما يقال ان الشيء لا يستتبع نفسه لان معناه ان الايجاب لا يحتمل السلب
وبالعكس ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا فان قلت الذي يلزم منه ان يكون العلم متغايرا
للحكم بامتناع النقيض بل في الحقيقة عبارة عن اعتقاد مطابقين كما ان الجهل المركب عبارة عن اعتقاد
غير مطابقين ولو كان صار جهلا مركبا قلت معنى الكلام ان العلم عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع انه
لا يكون الا كذا في نفس الامر مع حصول ذلك الاعتقاد مع امتناع النقيض بحيث لو اخطر النقيض بالبال
لحكم بامتناعه وهكذا حال الظن فان معنى امكان النقيض فيه انه لو اخطر بالبال لحكم به ولهذا جعلوا الكلام في العلم والظن من الاعتقاد
البسيط بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه الاوضح ان يقول بحيث لا يحتمل نقيض متعلقه يعني ان التميز
لا يمكن ان يتعلق نقيض المتعلق كما في التصديقات فان متعلقها اعني القضية وان كان لها نقيض الا ان التميز
الحاصل في العلم لا يمكن ان يتعلق بذلك النقيض اما في التصور فلعدم النقيض اولانه لا معنى لاحتمال النقيض
بدون شائبة الحكم اي يعني ان عدم احتمال النقيض يجوز ان يكون بانتفاء النقيض او بانتفاء الاحتمال وان
كان انتفاء النقيض مستلزما لانتفاء الاحتمال وهذا كما ان انتفاء المركب يجوز ان يكون بانتفاء الماده او الصورة
وان كان انتفاء الماده مستلزما لانتفاء الصورة فان قلت قد عدوا الشك من التصورات وهو محتمل للنقيض كما
مر قلت الشك غير داخل في التصور الواقع قسما من العلم المفسر بما ذكر هنا كالظن والوهم وانما
هو احد اقسام العلم بالمعنى الاعم الذي يعتبره الحكماء في اوائل المنطق بناء على ان بعضا في الصناعات
الخمس داخلة في ذكرها واعلم ان بعض ما ذكر من ان التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له وامتناع الخطا
في البعض فراجع الى الحكم الضمني وهو ان هذه الصورة لهذا التصور فان هذا الحكم قد صار ملكة

للنفس لان يكون من لوازم التصور للتصديق وتحقيق ذلك ان التصور عبارة عن الصورة الحاصلة
في العقل وكل ما تطابق لما هي صورة له وان لم يلزم مطابقتنا لما يجعل صورة له فانه فرق بين المطابقة
والتطبيق فاذا تصور الشيء بالوجه فان كان وجهه في الواقع فهو مطابق له لا محالة وان لم يكن
وجهه فهو مطابق ايضا لما هو وجهه وانما الخطاء في التطبيق وهذا بالتحقيق معنى الخطاء في الحكم
الضمني وليس هذا غفولا عن الفرق بين العلم بالوجه وعلم الشيء من ذلك الوجه كما لا يخفى على عاقل
علم بوجه فان معنى علم الشيء بالوجه علم الشيء بوجهه لا علم الشيء بما جعل وجها له وان لم يكن
وجهه على ان علم الشيء بالوجه في غير المطابق انما يتصور في العلم بالمعنى الاعم وليس الكلام فيه
نعم يلزم هناك وجود العلم التصوري مع الجهل في التصديق ولا محذور فيه فانه لا استبعاد في ان يكون
التصور بحسب الذات من قبيل العلم وبحسب العارض من قبيل الجهل كما ان السواد والبياض بالنظر الى
ذاتهما من قبيل المتضادين وباعتبار عارض التضاد من المتضايفين او حلو ومالح كما في اعتقاد
المقلد لعدم السكون والجزم به الخ اورد عليه ان المقلد ربما لا يحصل له التجويز في الحال بل يموت على ذلك الاعتقاد
ولو ذهبت الى امكان التجويز فهو حاصل في العلم ايضا ولهذا قال ولا عبرة بالامكان العقلي وجوابه ان يقال المراد
هو الامكان المأخوذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب وهذا الامكان موجود في التقليد اذ لا موجب لعلم
ومنتف في العلم اذ فيه موجب كما بين الزوج والفرد لا يقال الفرد عين لازم للزوج كالاثنين مثلا بناء
على ان الفرد من اقسام العدد وقد بينا ذلك في قوله ان الزوج اعم من مضروب العدد في الزوج لانا نقول الكلام
مبني على استعارف اللغة وهو ان الواحد ايضا عدد وهو فرد لازم للزوج لا يقال العدد وان لم يكن لازما
للزوج لكن الزوج لازم للعدد على ما هو مصطلح اهل الحساب بمعنى انه كلما وجد العدد وجد الزوج كالثلثة فانه
فرد وقد وجد فيه الزوج ايضا كالاثنين لانا نقول تاتي الاعداد من الوحدات لا مما لحقه من الاعداد
والحصر في التقسيم المقيد الخ جملة حالية يشعر بان جوابهم لا يكفي في الاصطلاح وعدم العدول
ضرورة انه وان اندفع به امر الاستبعاد ففيه وجه آخر من الفساد وفي هذا الكلام اشارة الى ان
مدلول الخبر والقضية هو الصدق وذلك لانه لما كان معنى التصديق في مثل هذا الخبر اعني قولنا البياض

رد على الخيالي

فوصف الزوجية انما يلزم لذات العدد والزوج لا للوحدات منه

عرض

وذكروا ان مطابقة النسبة
لنفس الامر ليست التصديق بها

عرض صواد اراكان النسبة مطابقة لما في نفس الامر على ما يفهم من لفظ البيان من عرض والتكذيب مخالفة
فقد ظهر ان مدلول الخبر مطلقا هو الصدق وان الكذب احتمال عقلي بمعنى انه لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول
اللفظ ثابتا او لا فرق بين خبر وخبر بيد انه لا يلزم من كون الصدق مدلولا لهذا الخبر المخصوص اعني البيان من
عرض وكون الكذب مخالفة كونه مدلولا لسائر الاخبار والكذب مخالفا فان قلت قد اتفق القوم على ان
مدلول الخبر هو الحكم بوجود المعنى في الاثبات وبعدمه في النفي فلا يكون مدلول الخبر هو الصدق بمعنى
المطابقة لما في نفس الامر غاية ما يفهم ذكر عند الاطلاق ولو بالالتزام قلت معنى حكم الخبر بوجود
المعنى الخ هو العقل النفسي بان النسبة ايجابا او سلبا مطابقة لما في نفس الامر وهو عين معنى
الصدق فان قلت اذا كان مدلول الخبر هو الصدق فما معنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب اذ
لا معنى لاحتمال الشيء لمدلوله قلت احتمال احد الطرفين اعني الكذب يوجب احتمال الطرف الآخر اعني الصدق
غاية ان لا يكون الاحتمالان متساويين ولا نسلم في قولهم ما يحتمل الصدق والكذب على تساوي الاحتمالين
بل لا يبعد ان يدعى الدلالة على عدم التساوي لكن مراده ما ذكرنا قيل السر في التخصيص
ان معرفة وجوب النظر ليست بمحض الوجدان بل يتوقف على الاحسان بمباديه بالاخرة او الحس
مبدأ العلوم مطلقا ويرد عليه ان الضروريات ايضا مبدأها الاحساس بالجزئيات ولهذا كان الحس
مبدأ العلوم مطلقا ومصرح في عبارة القاضي اراد بالتصريح الدلالة عليه لفظا من غير ان
يكتفي بالقرينة والا فقوله يلزم يلزمه الحصول لا ان معناه ذكرا ونقول كلام هذا مبني على ما يأتي في الجواب
من ان المراد باللزوم الثبوت فيكون فيه اشعار بان العبرة في الجواب ذكرا والا فعلى تقدير ان يكون امتناع
الانفكاك تغيير اللزوم لا يتم امر التصريح اجيب عنه بان المعتبر نفي القدرة وايا ما يرد
عليه ان هذا مناف لما مر آنفا من ان قيد الحصول مراد والجواب ان يقال الحصول معتبر في تغيير الشروط
وغير معتبر في جزئه الذي هو عدم الانفكاك ولا يلزم من اعتبار الشيء في الشيء اعتباره في جزئه
ايضا والا يلزم التكرار والمعنى ان الضروري ما يكون حاصلا للمخاطب ولكن حيث لا يكون الانفكاك
عنه معتبرا الا قبل حصوله ولا بعده فينطبق التعريف على الضروري ويخرج عنه النظري

فان اطراد تقوم الصدق
لا يخلو عنها منه

سواء كان قبل الحصول او بعده

بمعنى انه لا ينفك بطريق جرت العادة الخ يرد عليه ان العلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض لا ينفكان
عن النظر مع انهما ضروريان حصلا بعد النظر لا بطريق النظر والكسب او ليس كل ما حصل عند النظر
يلزم ان يكون نظريا وانما يلزم ان لو كان حصوله منه بطريق النظر والكسب منه الا يرى ان النتيجة سلم
هذا التفسير مختار الشارح للا يلزم المقدمات بالذات ولهذا زاد ابن الحاجب قيد الاستدلال في تعريف العلم حيث قال هو العلم
على ما سيأتي منه بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك غير مسلم عند
الشارح على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وان كان ذلك الزعم منه غير صحيح كما اشرنا اليه آنفا وسيشير
لتوجيه كلامه ان شاء الله تعالى وان كان يتضمن نوع تكلف نعم يمكن منع عدم انفكاك العلم بعدم المعارض
عن النظر على ما سيأتي في آخر هذا المقصد واما فيمن يجوز الكسب مثل التصفية والالهام
الخ فان قلت الالهام ليس طريقا للكسب لانه غير مقدور بلا شبهة وكذا التصفية فلا معنى لكونهما
طريقا للعلم اذ لا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور قلت سيأتي في ال عتراضا
على وجوب المعرفة بالنظر انها قد تحصل بغير النظر كالالهام بمعنى التوجه التام على ما يقوله به حكماء الهند
وهم البراهمة وكالتصفية على ما يقوله به الصوفية ودعوى انها غير مقدورة بناء على احتياجها
الى مجاهدات شاقة لا يفيد في المقصود لان الاحتياج الى ما ذكر يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره
ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا العقرة مبدأ لمعنى في الحيوان به يمكن ان تصدر عنه افعال شاقة
وقد يقال الكسبي ما حصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس فان قلت
سيأتي في اعتذار المنكرين للحسنات بان الجزم في الحسيات يتوقف على شرائط لا يعلم ما هي ومتى
حصلت وكيف حصلت فتكون مندرجة في الضروري المقابل للكسبي بهذا المعنى فلا معنى لعدها
منه لا يقال يجوز دخولها في الكسبي باعتبار مدخلية القدرة في الضروري باعتبار انتفاء الاستدلال
لانا نقول صح لا يتمانع الكسبي والضروري ولا بد في الاقسام من التمانع قلت هذا مبني على ان المشا
وهم لا يقولون بما ذكر في الاعتذار فان ذلك مما تفرد به المتأخرون تخلصا عما ذكر من الاغلاط ومن ههنا
يتبين كل البطلان ملخص في الجواب من انه مبني على الرائين في اعتبار القدرة في الجملي واعتبار الاستدلال في

الحسنات

قوله

على

على ان اعتبار الاستقلال العقلي خلاف المذهب بما يتعلق به التصديق كالقضية او
النسبة وذلك لان التصديق ان كان عبارة عن مجموع العلوم بكون متعلقه هو القضية وان كان
عبارة عن نفس الحكم فالمتعلق حقيقة هو نفس النسبة وان كان القضية هي المجموع ايضا
واجيب كما ان المختار المحصول الجواب اختار الشق الثالث الذي ذكر في الاعتراض الاول ودفع
ما اجيب عنه بابطال قوله او وجهه المجهول وهو محال لامتناع التوجه اليه وما ذكر في المواقف
من ان المجهول هو الذات الخ الظاهر من الذات في عبارة المواقف هو الكنه المقابل لبعض الاعتبارات
سواء كان ذاتيا او عرضيا يدل عليه عبارة سابقا حيث قال فان المجهول مطلقا ما لم يتصور
ذاته ولا شيء مما يصدق عليه فعطف قوله ولا شيء مما يصدق عليه يدل على ما ذكرنا فان قيل في
عبارة المواقف هنا اشكال لانه يفهم منها ان لا يكون فرق بين التصور بوجه ما وتصور الشيء
بالوجه لان تصور شيء يصدق عليه تصور للوجه لا تصور للشيء بزعم الوجه والمقصود ذكر قيد
المراد تصور شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب وتنبيه على ان
مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره ومن هنا يفهم انه لا يجوز التعريف الرسمي بعد ما علم
الحقيقة بالجد لان المقصود من التعريف اما الاطلاع على الحقيقة والتميز ولا نزاع في ان التميز بالحقيقة
انما هو من التميز بالعارض فتميزه بعرضها يكون لغوا كان ذكر بالدليل لا التعريف ضرورة ان معرفة
الحقيقة اغنت عن التعريف فلا يكون المطلوب الا التصور ومن افراده بالذكر اراد بالداخل
والخارج المحض من ذكر يرد عليه ان ذكر المحوضة في الداخل غير مفيد اذ لا يمكن في الداخل غير المحض
اللهم الا ان يقال ان ذكرها هنا لاستطراد الذكر في الخارج فيكون البعض المعرف خارجا عنه
ويلزم التعريف بالخارج لا يقال لا يلزم من تعريف الجزء الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن جميع الاجزاء
التعريف بالخارج لجواز ان يكون بعض الاجزاء مركبا منه ومن غيره وذلك الجزء خارج عن جميع الاجزاء
بناء على ان الكل خارج عن الجزء فح لا يلزم التعريف بالخارج لانا نقول مبنى الكلام على ان كل جزء خارج
عن الآخر واما فرض الدواخل فمقدر الجواب عنه ولظهور المنع وهو انا لا نسلم ان معرف

او لا مجال لان يراد من الذات المفرد الخارجي فان التعريف انما يكون للماهيات منه

على ما اعترف به الشارح فتامل هذا الكلام منه

الهيئة معرف لكل منها قلنا يجوز ان تكون الاجزاء معلومة الى حاصله انا لانسلم ان حصول
مجموع التصورات الكيفي كانت يفضي الى تصور المجموع حتى لا يكون للنظر والاكتساب اثر وانما المفضي
هو تلك التصورات بمجموع ممتازة عما يخالطها من الامور الاخر اذ يحصل لها المطابقة للمحدود
فالكسب هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها ولما لم يكن بد من حصول الهيئة المخصوصة ظن الشارح
ان موضع الكسب تحصيل الجزء الصورية وهو مبني على ما سيأتي فيما وراء هذه الصفحة من انه لابد من
الصورة في الحد التام وهو ايضا ناشئ من هذا المقام والحق ان الهيئة المخصوصة ليست من
اجزاء المحدود لاحضارا جزائها فيما تصور الاجزاء والهيئة ليست منها نعم هي من لوازم المطابقة
كما قلنا ولا يجدي نفعا لان المحدود ايضا الخ ممنوع لان المراد من قوله مجموع امور كل واحد منها متقدم
ان كل واحد منها مدخلي تعريف الماهية وقد صرح بهذا المعنى فيما بعد بقوله حيث قال فانها
متقومة بجميع الاجزاء يعني انه ما من جزء من الاجزاء الا وله مدخل في التقوم والكل هو الماهية يعني
الكل من حيث اعتبار مدخلية الاجزاء فيه لا يقال المحدود ايضا مركب كالحد اذ الكلام في الماهية
المحدودة بالاجزاء سواء عبر عنها بالمفرد لانا نقول اعتبار المدخلية يدفع الاشكال لانه انما يكون
اذا لوحظ كل جزء على حدة ولا نزاع في ان حال كل مركب مع اجزائه ليس كذلك فانه قد يلاحظ
المركب ملاحظة واحدة اجمالية من غير احضار تفاصيل اجزائه واما قوله لان المحدود ايضا كذلك
فاعلم ان مثل هذا التركيب يشتمل على التكرار بحسب الظاهر فان كلا من لفظة ايضا ولفظة
كذلك يغني عن الاخرى ويمكن ان يقال لفظة ايضا اشارة الى التشبيه ولفظة كذلك الى وجه
التشبيه فالمعنى ضما نحن فيه ان المحدود كالحد مجموع امور كل واحد منها متقدم وقس عليه
سائر المواضع فانه مطرد غالبا

ويس للحد اجزاء غير اجزاء المحدود ومنهم من لم يلم

يجوز ان تكون الاجزاء معلومة ويقتصر الحضور بالمجموع
متربتة الاولى ان يترك قيد متربتة اذ الجزء انما يفيد تصور المجموع ممتازا عن غيره ولا يفيد
عطف على تركا المذكور تصورها متربتة مزورة ان لا ترتب في المحدود ولهذا قال فيما بعد بل لابد من ملاحظتها مجتمعة
حلف الصفحة بعض الاجزاء فكيف يتصور هنا احضار الاجزاء بالمجموع ويمكن ان يقال لما كان حقيقة الكسب

عنده تحصيل الجزء الصورى وهو جزء واحد عند تصور المجموع مجتمعة متميزة عن الاغيار
ويؤيده ما يأتى فى التوضيح بقوله ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية الخ من غير احاطة بحقيقة
شئ من الاجزاء يرد عليه ان الغرض من التحديد على ما ذكره بعض المحققين اما الاطلاع على
الذاتى كما فى التحديد واما التمييز كما فى الرسم فاذا كان الجزء معرفا فلا بد وان يكون حدا فلا يمكن
ذكره بدون الاحاطة بحقيقة شئ من الاجزاء فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى
تصور لازمه كان الظاهر ان يقول من تصور اللازم الى تصور ملزومه الا انه قد اشار الى حله
بقوله وينبغى ان يعلم الخ والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الخ فيمنع ظاهر وذكر
لانه صرح الشارح فى فوائد شرح مختصر الاصول ان موضع اللازم البين هو ان يكون بحيث يحصل
منه الانتقال الى الملزوم البين وذكر توقف على الاختصاص لا على العلم به كما توهم ويمكن ان
يقال ما صرح هناك هو موضع اللازم البين واما موضع اللازم البين البثوت لافراده بين الانتفاء
عن الاغيار فالظاهر هو ما اراده الشارح هنا فيقدم علم العلم بالجنس المقيد بالفصل
فان قلت ما المراد بالتركيب التقييدى فان المتعارف هو الموصوف مع الصفة وهو الجنس
مع الفصل وليس فى الحد اجزاء وراء الجنس مع الفصل قلت سيأتى لك فى آخر البحث ان المراد من
التركيب التقييدى هو الجزء الصورى للحد وذكر ان فى الحد اجزاء اخر وراء الجنس والفصل
الذين هما المادة ولهذا قال الشارح فيما نقل عن المجيب ان التعريف بالجنس والفصل لا على
الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية الى قوله بل المحصل
لجميع اجزائه المادية والصورية الخ لا يخفى عليك انه اذا لخص هذا الكلام يرجع ما له الى ما قاله
الشارح اولا فى الجواب بالفرق بين الاجمال والتفصيل فتبصر والله الموفق بعد شرائط
الادراك من الالتفات وسلامة الآلات انما زاد هذا القيد لئلا يلزم دخول بعض البديهيات فى المشا هدات
فيما اذا لم يلتفت او فقد سلامة الحس واما المجربات فهى قضايا الخ الخانى معاوجه
الحصر هو البديهيات اولا ثم المشاهدات ثم العقليات ثم الحدسيات ثم المتواترات ثم المجربات

الا انه لم يشرع في البيان على هذا النمط بل اعتبر الترتيب الذي ذكره اولا في قوله وحصروا
التصورات الضرورية في ستة والسبب في ذكر الترتيب ظاهر اما تقديم البديهيات
فظاهر واما المشاهدات فلانها تحتاج الى امر ينضم الى العقل فقط وهو مقدم على ما يحتاج الى ان
ينضم الى القضية كما في الفطريات وهو مقدم على ما ينضم اليها ولا يكون لازما كالحدسيات واما تقديم
المجربات على المتواترات فلان احتياج المجربات الى مجرد تكرر المشاهدة والمتواترات مع استغنائها
الى المشاهدة تحتاج الى كثرة شهادة المخبرين كثرة يمتنع تواطئهم الخ بقي الكلام في تقديمها على
الحدسيات مع ان الاصل ان يقدم عليها لان احتياجها الى ما ينضم الى القضية فقط الا انا اقللنا
وخالفنا افرت عنها ويسمى وجدانيا كالحكم بان لنا خوفا وغضبا يرد عليه ان الوجدانيات
لا تختص بالعقلاء بل توجد في البهائم ايضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لا نزاع في حصوله
لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة
او الباطنة اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وغير حاصل للبهائم ومنها ما يخص بعضنا الى من
الوجدانيات لا يقال الوجدانيات من المشاهدات والمشاهدات اما يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او
الباطن ومثل هذا الوجدانيات مما لا حكم للعقل فيه بواسطة الحس ولهذا قال بعضنا لا بالآلات
بدينة لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه او يقال ضمير منها راجع الى مطلق
الوجدانيات فني كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي لا يقال هذا لا وجه لجعل
الحدسيات من القسم الثالث اعني ما ينضم الى القضية فقط بل تكون من القسم الثاني اعني ما ينضم
اليها كالمجربات لانا نقول لما كان التعويل فيها على القياس الحاصل بالكسب لم يلتفت الى ما
ينضم الى العقل من المشاهدة كما في المشاهدات وكذا الحدسيات وانما لم يذكر احكام الوهم في
المحسوسات والمشاهدات الظهور مدخلية الحس فيهما مع ان المشاهدات تسمى بالحسيات اذا كانت
بالحواس الظاهرة وبالوجدانيات اذا كانت بالباطنة فضلا عن ان تكون ضرورية هذا
مبني على ان لا تكون الظن ضروريا والمحققون من العلماء البتوه ولهذا اعترضوا على حد من العلم

بانه

بانه يتناوله الاعتقاد المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظنى الا
يرد عليهم ان احتمال النقيض ولو مرجوحا ينافى الضرورة و يمكن ان يقال احتمال النقيض
انما ينافى اليقين لا الضرورة و هى اعم من اليقين الا يرى ان الحسيات مع الضرورة يقع احتمال
غلط الحس واعتبار الامور المنضمة لتحصيل اليقين لا لتحصيل الادراك الحسى فتامل
جواب و قد تقدم منه وهذا المعنى صريح فى شرح المواقف منه
العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى انه لا يحتاج الى فكر فهم من هذا انه ليس بنظرى فيلزم من هذا
مع قوله وليس ضروريا لكونه واسطة بينهما ثم اثبات الواسطة فى المتواتر على الوجه المذكور يفهم منه
بثوتها فى الاقسام الثلثة الباقية مما لا يخفى على الناظر والظاهر ان ما اورده نجم الائمة النسفى رحمه الله
فى عقايده من قوله وما ثبت منه بالبديهة فهو ضرورى وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابى مبنى على
هذا الراى اعنى القول بالواسطة وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع
فيها الغلط الذى يرد عليه انه حينئذ لا حاجة الى التدقيق فى حكم الحس بصرفه الى حكم العقل فانا لو فرضنا
ان الحس حاكم حقيقة ثم قلنا انه يغلط امكن لنا ان نقول اذا كان عدم اعتبار الحس لاجل وقوع
الغلط وهذه العلة موجودة ايضا فى العقليات الصرفة والحال ان الحكماء اعتبروا العقليات الصرفة
ولم يطعنوا فيها والاولى ان يقال الغاية هى ارجاع الحكم الى العقل هو التفحص الاجمالى على الشبه
المورودة لاغلاط الحس وذكر لان حصول الشبه ح هو الدلالة على غلط العقل فى الاحكام
الصادرة عنه بمعاونة الحس وذكر ما يورث احتمال تطرق الغلط فى الاحكام التى يستقل
العقل بها او لا شركة للحس فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا
ليس بحاكم اصلا الخ مع ان قوله فلا بد من حاكم اخر يدل على ان الحس حاكم لا محالة يمكن توجيه
الكلام بان المراد من قوله ان حكم الحس الخ ان حكم العقل بواسطة الحس قد يغلط فلا بد من حاكم
آخر وهو العقل الصرف لانا نقول الكلام فى الامور الحسية فلا يتصور فيها العقل الصرف
ولا يلزم من القدح فى الفرع القدح فى الاصل الخ وانما لم يجز عما يلزم من القدح فى الاصل
القدح فى الفرع اعنى من القدح فى الحسيات القدح فى البديهيات او لا يلزم من انتفاء الملزوم

انتفاء اللازم ولم يلزم يكن رفع المقدم في المتصلة منتجا لكان الواحد اثنين لان
الاثنينية يعلم بلاحظة ان كل واحد من المكانين مشتغل بجسم فعلى تقدير حصوله الجسم
فيهما في مكانين كانا الواحد اثنين لوجود علة الحكم بالاثنينة فيه وخلو الماهية عن الوجود
المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم الخ يرد عليه ان خلو الماهية عن الوجود لا يستلزم قيام
الوجود بالمعدوم عند بيوتة لها ضرورة ان السلب مطلق لادائم فخلو الماهية عن الوجود
في بعض الاوقات وقيام الوجود بها في بعض اخر والمطلقتان لا يتناقضان فجاز ان يخلو
الماهية عن الوجود ح فلا محذور والاولى ان يقال ان خلو الماهية عن الوجود ولو بالاطلاق
ممتنع للبرهان في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي الخ
الاعتراف بحقية الاثبات في كلام العنادية وهو قولهم ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارضة الخ والاعتراف بحقية النفي في كلام العنودية وهو قولهم وليس في نفس الامر شئ يحق
ان ثابت معرى لا يقبل التعقل فان الحق صعوبة مشتبهة يدل على التعرى والبيوتة وما وقع في
شرح للعقايد من قوله انما يتم على العنادية فالمراد به هو الالزام الملزوم هنا لكي لا يكون للعنودية
ان تختاروا الشرح الكبير ويقولوا ان النفي ثابت في اعتقادنا وبيوتة الشئ بحسب نفس الامر
بيوتة بحسب الاعتقاد عندهم بل مغترة الى الاكتساب لا يقال هم لا يقولون بالحقايق
مطلقا لان ينكرون البديهيات والحسيات ويعترفوا بالكسبيات وكيف يتصور ذلك فان
الكسبيات فرعها لانا نقول مراده انه يلزم الافتقار الى الكسبيات ومعلوم انها فرع البديهيات
وقد اشار الى هذا المعنى مرة فلم يفد حيث قال فيما سبق ويتوقف لا محالة على حصة هذه
العقيدة الخ واما ان يصروا على الانكار الخ لا يقال لعلهم يقولون نحن لما اعتقدنا احراج الناس
عن الحرفة لانا نقول فح يقول لهم فليعتقدوا بانها بردية وسلامية لكي لا يحترفوا فان قالوا اعتقادا
لاحراج صار مقررا لا يمكن تبديله فقد ثبت شئ من الحقايق وتقرر ومن حيث الرجوع

الفصل الثالث في النظر عنا مبداء الثانية فان قلت في المبادي التصورية لا يمكن الرجوع منها الى المطلوب بل اذا

الى كون الافتقار الى الاكتساب محصلا لغرضهم منه

تم

ثم المبادى فهى المطلوب والتحقيق ان مبداء الحركة الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
والمطلوب هى المنتهى فعلى هذا يمكن الحركة الثانية قلت قد اجمل فى الكلام والمقصود
هو ما ذكر فان الرجوع من اول ما يوضع للترتيب يصدق عليه ان رجوع من المبادى
بمعنى الرجوع من جنس المبادى او الجمع باعتبار محال المواد فيقال هو حركة الذهن
الى مبادى المطلوب يرد عليه ان هذا يوجب الفكر بالمعنى الثالث على ما بين فى موضعه
فكيف يغير الامتياز اللهم الا ان يقال المراد التميز فى الجملة وبالظن ما يقابل اليقين
فيتناول الظن الصرف الخ لا يقال فكذا يتناول الموهومات والمشكوكات ولا تعريف ولا
نظر بها لانا نقول ما عبارة عن التصديق فكانه قال ما يقابل اليقين من التصديقات وفى التغيير
البيضاوى رحمه الله مجوز ان يكون المراد من الظن فى قوله تعالى ان يتبعون الا الظن الجهل والرائى
الفاسد بناء على ان الظن يطلق على ما يقابل العلم والحركة حركة النفس من شئ الى شئ
الى ان تحصل له العلوم المرتبة المودية الى ذلك المطلوب الخ الظاهر ان التشبيه السابق وكذا التعريفان
المذكوران مذهب غير ارباب التعاليم وهم الذين يرون النظر مجرد التوجه من غير ان
يكون فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة ويؤيد قوله عن اشراق النور الالهى الموجب
لفيضان المطلوب فالاولى فى ذكر التشبيه ان يقال فلما ان ادراك البصر يتوقف على المواجهة
وتقليب الحدقة وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف
على التوجه نحو المطلوب وتحريك العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريده عن العقلات الخ بمثابة
الغشاوة لادراكه فما وقع فى المواقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغى
وقد قال المراد من التخيلية ما يقابل العينية ويستعمل التخيلية بهذا المعنى اعنى الحركة
الذهنية مطلقا كما قال امام الحرمين وهذا وان تكلفوا اولا لانه المناسب لمقام الحس
وهو مطمح نظر صاحب المواقف والصواب ما ذكره شارح الاصول الخ انما قال
والصلوة لان التفسير السابق لم يحصل فيه الاحتراز عن الحدس وكذا عن الحركة فيما يتوارد
الصور الخ

قائله الخفاجى منه

وقد عبر عن هذا المعنى بالالهام منه

قال الشريف المحقق قدس سره فى شرح المواقف

من العقول لا بلا اختيار كما في المنام لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا يدل عليه اصلا ولم يعهد في
التعريفات الخ وفيه ان سان الترادف والاتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه
بعيد وههنا كذلك لان المتبادر منها ان الفكر مع اجزاء الحد ولوازمه بيان الترادف يقبل النظر
والفكر كما ذكره ابن سينا في النجاة عند قصر التراوف بين العلم والمعرفة حيث قال كل علم ومعرفة
اما تصور واما تصديق فان قلت قد تقدم مثل هذا التوجيه في التلويح في تعريف الكتاب قائلا
بان له وجها ظاهرا صحيحا مقبولا عند الكل قلت المراد من ظهور الوجه الصحيح المقبول الظهور بالاضافة
الى جعل القرآن جزءا من الحد فانه يستلزم ذكر المحدود في الحد لا يقال حتى جعل الظهور ههنا كذلك معقولا
ايضا للمخالف المعهود وبعيد عن الفهم لانا نقول ان البعيد عن الفهم ثم هو فهم المغزو عن لفظ
القرآن وههنا جعل الفكر بالمعنى الاعم لا يخالف العرف والحاصل في حمل التعريف على المتبادر ما فاته هو
اما جعل المحدود جزءا من الحد او حمل القرآن على غير المتعارف واما هنا فلا يلزم ذلك لان فهم المعنى الاعم
من لفظ الفكر ليس بذلك البعد فلا مانع من التبادر الا سكلون وهو حمل الباء على السببية
القريبة فخرج الاسباب البعيدة كالحيوة والقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك
والدليل نفعم اما ما عدا الدليل فظاهر واما الدليل فلان طلب العلم به او الظن بواسطة النظر
الواقع فيه وذكر لان الدليل محل النظر شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف وبناء
على ان اولا حد الشيئين ويرد عليهما ان كونه على احد الاوصاف انما هو على تقدير ان يكون او التقسيم
الحد والا فعلى تقدير تقسيم المحدود يكون المعنى ان قسما من المحدود حد كذا وقسم اخر منه
حد كذا الخ فلا يصدق لقوله ويقع كلية او الخ وذكر بان يكون حركة في المعقولات للتحصيل
المبادى الخ ماخذ هذا الكلام قولهم في تعريف الجدل بانه ما تركب الصوق والكلاب ثم قولهم في توجيهه
اذكر بالنظر الى مجرد ماهية الجدل عن ثبوت شيء لشيء فانا نلخص مفهوم النظر عن الحركة في
المعقولات للتحصيل المبادى كما يكون لطلب الظن وليس المراد ان الخصوصية التي يطلب بها
العلم هي التي يطلب بها الظن وبالعكس وبهذا يندفع ما اورد من ان المعرف واجب صدقه على

كل ما فراد المعرف ولا نسلم ان الذي من شانه ان يطلب به الظن كالقياس وخبر الواحد مثلا
فيصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم كالكتاب القطعي الدلالة نعم يرد ان هذا اخراج للتعريف
عن المتبادر فان المتبادر هو الطلب بالفعل فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والا فلا
لا يؤدي اليه لا يقال اذا كان النظر صحيحا وفاسدا بهذا المعنى اليهما يجوز الخ فما معنى قوله فيما بعد فظهر
ان في تقسيم النظر الى النظر الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة يجوز الخ لانا نقول مراده
ثم ان وصف النظر بما هو صحة المادة والصورة يجوز لان وصفه بها مطلقا مجاز فان مقصوده
الرد على صاحب المواقف حيث زعم ان وصفه بها حقيقة لا مجاز لكن لا يخفى على ان مراده ان
وصف النظر بالصحة والفساد الحاصلين له بسبب صحة المادة والصورة وفسادهما او فساد
احدهما وصف له حقيقة لان وصفه بوصف المادة والصورة حقيقة فان قلت صحة النظر بالمعنى المذكور
يوجد ايضا في النظر الفاسد من حيث المادة قلت سيأتي ان الصحيح هو الفاسد مطلقا لا يفيد
ولو سلم فالمراد من التأدية الاستلزام الكلي وهو فائت في الفاسد مادة لئلا يحمل الاستلزام
على الاستعقاب العادي لا يقال الوجوب لا يرتفع الوهم لانه ايضا يحتمل الوجوب العادي لانا نقول
الوجوب بعد ذكر الاستلزام لا يمكن حمله على العادي والا لفات ذكر الاستلزام لا يمكن حمله على العقلي اذ ليس
الاستلزام العقلي بطريق الوجوب العادي وحمله على العادي يوجب الالغاء لحصوله من ذكر الوجوب
والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بعد اجتماع الشرائط كما من الشراح هذا الجواب
وان اندفع به اعتراض المواقف بانه لا يصح مع كونه قادرا مختارا لكن لا يندفع به اعتراضهم
بانه لا يصح مع القول باستناد الاشياء الى الله من ابتداء فان قلت معنى استناد الكل الى الابتداء
انه الموجد لكل ممكن بلا استقلال لان يوجد ممكنا وذكر الممكن وذكر الممكن ممكنا آخر على ما يراه
الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف البعض على البعض كالحركة على الحس والوصول الى المنتهى على الحركة
الى غير ذلك مما لا يخفى لا يقال يلزم احتياج الواجب في ايجاد هذه الاشياء الى ما يتوقف هو عليه لانا
نقول ممنوع لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد وملخصه ان هذا الايجاد والمحتاج لا يحتاج

كون هذا معنى الصحة مفهوم من المواقف وشرح ما في شرحه منه

ومن ههنا يندفع كلام بعض الافاضل في شرح المواقف وهو ان المراد من قول امام الحرمين والقاضي بالاستلزام بطريق الوجوب الوجوب العادي دون العقلي منه

مطلب

وبهذا يبطل ما زعم الفخار من ان ترتب بعض الممكنات على بعض لا بطريق العادة يوجب ان لا يستند وجوده الى الله تعالى ابتداء منه

في الايجاد كما في ايجاد الاعراض قلت مذهب الاشاعرة ان الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء بعض
الله لا مدخل لبعض اثاره في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا بل الترتيب الواقع في امثال
ما ذكر لمجرد اجراء العادة من غير لزوم عقلي وهذا ما قالوا ان جميع الممكنات مستندة
اليه تعالى ابتداء ولا علاقة يوجب بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة خلق بعضها عقيب
بعض كالاحراق عقيب ملاقاة النار والري بعد شرب الماء ويمكن ان يقال ان هذا مذهب
الاشعري خاصة وهو غير مسلم عند الامام كيف وهو بصدد المخالفة فيما زعمه الاشعري
فعدم استناد الاشياء الى الله تعالى بالمعنى الذي زعمه الاشعري لا قدح فيما ذهب اليه الامام وانما
القادح عدم الاستناد بالمعنى الذي ذهب اليه الفلاسفة وهو غير لازم لان الفعل المتولد
فعل الفاعل المباشر وتعريف المتولد يشعر بذلك وقد صرح الامدي بان حركة اليد والمفتاح
معلولا لامر خارج واما ذكره الغزالي في تهافت الفلاسفة من ان القول بان لنحو احتراق القطن
بملاقاة النار الملازمة عقلية بينهما انكار لاكثر المعجزات مثل سلامة ابراهيم عليه السلام عن نار
نمرود فانما قصده الرد على الفلاسفة القائلين بان تاثير العلة في المعلول على سبيل الايجاب
وامتناع التخلف من غير قصد واختيار وهذا لا يقدح في لزوم شيء لشيء لزوما عقليا
وتوثر الموثر في الملزوم على سبيل القصد والاختيار بدون الايجاب غاية ما في الباب انه لو خلق
الملزوم بالقصد والاختيار يلزم اللازم لزوما عقليا فان قلت في سلامة ابراهيم عليه السلام عن نار
نمرود يرد الاشكال اذ لا نزاع في انه خلق ملاقاة النار لابراهيم عليه السلام مع انه لم يحترق النار
وثاق ابراهيم عليه السلام دونه قلت يجوز ان يكون المعجزة انقلاب النار هواء طيبا على خلاف العادة
على ان ملاقاة النار ليست سببا للاحراق مطلقا بل ذلك بحسب قابلية الاجسام
فيجوز ان خلق في جسم ابراهيم عليه السلام خاصية تمنع قبوله الاحتراق وتكون المعجزة ذلك في الحقيقة
واظن نظم الآية الكريمة امس بهذا وكذا الحكاية اصرح في الوثاق وان كان اولى بالسبب الاول
يرد عليه ان هذا مخلص ايضا للفلاسفة فلا يلزم انكار مثل هذه المعجزة ولو صح هذا

بان يوجب هو ممكنا
وذلك الممكن ممكنا آخر
فلا تكون الاستناد الكل اليه تعالى
ابتداء منه

لا ان يكون احدهما معلولا للآخر

اسم كتاب له ينه

الاعتراض

الاعراض لا ترفع علاقة اللزوم عن الممكنات قد عرفت مما سبق من مذهب الاشعري
وهو ان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا بإجراء العادة الخ ان علاقة اللزوم
العقلي مرتفعة عن الممكنات والعلاقة الموجودة فيها من علاقة اللزوم العادي حتى لو كان
التصريح بالمقدمات مع التصريح بالنتيجة كذكر الكبرى والصغرى مع الخاصة بان يتوقف التصريح
بالنتيجة على التصريح بالمقدمات بدون ان يتوقف على التصريح بكونها مستلزمة للمط
كما لا يتوقف تصور الماهية على العلم بكون الخاصة لازمة سقط السوال الذي ذكره بقوله فان قيل
الحكم بان النظر يفيد الخ وذلك لانه حينئذ يمكن اختيار الشق الثاني من غير لزوم الدور لانه يمكن
الدور توقف النتيجة على التصريح بكون المقدمات مستلزمة للمطلوب الذي هو معنى كون النظر
مفيدا للعلم وبهذا اندفع ما يقال من ان الحكم بكون النظر مفيدا للعلم على تقدير كونه نظريا محتاج
الى دليل يكون نتيجته ان النظر مفيد ولا شك ان العلم بهذا الدليل كالعلم بان النظر مفيد من
غير توقف على العلم بكونه مفيدا لم ان ههنا فائدة جليلة وهي ان ليس معنى قولهم النظر
التصحيح كما يفيد العلم بالنتيجة يفيد العلم بان ذلك علم لا جهل ان ذلك النظر بعينه يفيد وذلك
ليرد عليهم ان المكتسب من النظر هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة بل معناه
ان في كل نظر صحيح يمكننا ان نعلم ان النتيجة لازمة لمقدمتين حقيقتين وكل ما هو لازم للحق
فهو حق ولما كان اصل النظر وأخذ المبدا النظر لم يعدوه نظرا آخر فان قلت هذا لا يفيد
في دفع التسلسل ضرورة ان افادة هذا النظر ايضا نظري يحتاج الى نظر آخر وان كان اصل اخوذا
من هذا قلت محصول الجواب عن هذا هو انا نختار انه نظري ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز
الانتهاء الى ضروري والقول بانه لا يحتاج الى نظر آخر بالمعنى الذي قررنا بعد هذا المعنى ضروري
ان الماخوذ من ذلك النظر افادة ضرورية حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع
الى الشكل الاول الى قوله وتمام تحقيقه في شرح الاصول وملخصه ان حقيقة البرهان ان الدليل
وسط مستلزم للمط اعني المحكوم به حاصل للمحكوم عليه وبيانه ان النسبة بينهما اذا كانت

مجهولة فان لم يكن هناك امر ينتسب اليهما فلا برهان اصلا وان كان فان لم يكن حاصلا للمحكوم
عليه لم يستلزم انتساب المطلوب اليه فلا برهان ايضا وان كان حاصلا له ولابد من
استلزامه للمط والا فلا برهان فظهران حقيقة ما ذكر فلا انتاج الا فيما وجد فيه وان جهة
الدلالة ان موضوع الصغرى بعض هو موضوع الكبرى فيندرج في حكمه فلا يعلم الانتاج الا بذلك فتحقيق
البرهان وجهة الدلالة انحصرتا في الشكل الاول ومن ههنا استزل بعض المتاخرين وهو
القاضي البيضاوي بيان ذكر ان تفاوت الاشكال وضوحا وخفاء انما هو من جهة تفاوت
طرق البيان فلا بد ان يكون المقصود منا هذا الشرط ليترتب عليه ما يترتب عليه الزوم
بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة الخ لا يقال اذا كان طرق البيان من شرايط العلم بلزوم النتايج
التي هي لوازم الاشكال الخ لم يتصور تحقق لزوم بلا واسطة ضرورة تحقق الواسطة ح ضرورة تحقق
طريق من تلك الطرق لانا نقول البيان قد يكون بمجرد الالتفات وقد يكون بالاكتساب فما
بمجرد الالتفات يكون بلا واسطة نظر ودليل اوكل حادث متعسر ما الرابع فان قلت
المعتبر في الشكل الرابع اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ان يكون الكبرى سالبة كلية و
ههنا الصغرى موجبة جزئية والكبرى موجبة كلية وهو غير منتج في الشكل الرابع قطعا قلت
انما لم تشرط ذلك لان الرابع انما يرتد الى الاول باحد طريقين ما على الترتيب فاذا عكس الكبرى
الموجبة الكلية تصير جزئية ولا يصلح للكبروية في الشكل الاول وههنا قد اشار الى تصحيح
ذلك بقوله اذا صرح العكس كليا لكن العود بعكس المقدمتين واما العود بعكس الترتيب فلا
يمكن تصحيحه ضرورة ان الصغرى موجبة جزئية لا يصلح للكبروية وانما لم يورد الشبهة
السابقة الخ محصل كلامه ان الوجوه الآتية تدل على ان النظر يفيد التصديق الا ان ذلك التصديق
ليس علما والشبهة السابقة تدل على ان النظر لا يفيد التصديق اصلا فلا وجه لجمعهما في
قرن واحد لكن يرد عليه الوجه الخامس فانه يدل على انه لا يفيد التصديق اصلا لا ان ما افاده
النظر من التصديق ليس علما فان قلت المقصود من نفي كون التصديق الحاصل عقيب النظر علما

الاان هذا استلزم افادة نفس التصديق نفي ذكر ليتوسل به الى نفي العلتية قلت
قد خلت الشبهة السابقة ايضا كذلك بناء على ان نفي التصديق يستلزم نفي علمية الحاصل
ينبغي ان لا يكون العدديات محل الخلاف لانها علوم متسقة منتظمة قريبة من الاذهان
لا يقع فيها غلط ويؤيده ان الوجه الاول للمتين لا يدل على عدم الافادة في العدديات اذ ظهور
الخطاء عقيب النظر الواقع في العدديات ممنوع الآن الوجه الثاني لهم لا يفرق بين العدديات
وغيرها لا تكون ضروريات الا بمعنى انها يضطر الى الجزم به الخ قيل الحصر ممنوع بل ضروري
الحاصل بالنظر بمعنى انه لا يحتاج بعد ذكر النظر الى نظر اخر وهذا هو المعنى المعهود للضروري
مع التقييد اذ لا ملاحظة التقييد لما يوجب السوال بان الحاصل بعد النظر اما ضروري
ويكون ترديدا قبيحا او نظري فيرد بان الضروري بهذا المعنى لا ينافي ظهور الخطاء عقيبه
فلا تكون هذا المعنى مرادا للمنكر فلا وجه للاختيار في جوابه واما توجيه الترديد فقد اشار
الى حله بقوله ولكنه على حذف المضاف الخ ومع هذا امكن في القضية النظرية اختفاء
النقيض لخلاف القضية البديهية اما امكان الاول فلان موجبها هو النظر فاذا غفل عن
النظر امكن ان يعتقد ما ينافض ذلك واما عدم امكان الثاني فلان الموجب للحكم فيها تصور الطرفين
فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكن بعد ذلك ان يعتقد السلب ولا يمكن اعتقاد
النقيض لعدم تصور التصور لان اتحاد الموضوع والمحمول شرط في اطراف المتناقضين
الرابع اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا الخ فان قلت هذا الوجه للمهندسين وانكارهم
انما هو في الطبيعيات والالهيات لا مطلقا والمفهوم من هذا الوجه انكارهم في غيرهما ايضا انما هو
قلت عدم افادة النظر في الطبيعيات والالهيات انما ينشاء من نفس النظر واما في النفس فانما ذلك من
خصوصية مادة النفس لا من نفس النظر لا يقال فعلى هذا لا يتم للمستدل لهم لانه لا يلزم من عدم
افادة النظر في هذه الخصوصية عدم الافادة في الطبيعيات والالهيات لانا نقول ان هذا ليس باستدلال
بل تنبيه بالادنى على الاعلى وعدم النظر لا ينافي كونه بحيث الخ ويرد عليه قولهم في
تعريف

الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى فان قيد الامكان بشعر بان الدليل دليل وان لم
ينظر فيه بالفعل ان افادت فاد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم لا يقال افادة افاد
كلام الخصم لا يستلزم افادة العلم لجواز ان التزام الخصم وافاد كلامه وان لم يكن النظر مفيدا
للعلم لانا نقول انما يكون كذلك اذا كان الالتزام مبنيا على مقدمة مسلمة عند الخصم وليس الامر
صرنا كذلك فلا بد ان يكون نظر الخصم مفيدا للعلم ليحصل الالتزام اذا كان الخصم ممن لا يقنع
بالظنيات وهذا المعنى مما قرره الشارح في شرح للعقايد بعبارة اخرى والمآل
واحد وهذا خلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة هذا انما يظهر فيمن جعل العالم
دليلا على الصانع فان العالم له صفة هي التغير مثلا ووجه دلالة وهو حدوثه او امكانه
على الطريقين للمتكلمين والحكماء واما من جعل الدليل المقدمات فلا يتصور صفة غير وجه الدلالة
وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف لما يضاد العلم وجميع الادراكات
الى قوله والخاص لما يضاد العلم خاصة قد يقال المراد العلم المقصود بالنظر لانه ينافي قصده وطلبه والدليل
عليه انه جعل العلم قسيما لمطلق الادراك ومعلوم ان المراد ما يقابل الادراك هو العلم بالمطلوب لا مطلق
العلم ولا يخفى عليك ان جعله مقابلا للادراك يستدعي ان يكون العلم في معرفة الاعيان المحسوسة والعلم في المعاني فالعالم ما
يضاد العلم والادراك مطلقا والخاص ما يضاد العلم خاصة فيلزم جعل الجهل المركب ضد العلم وليس
كذلك ومن هذا علم فايدة قول تفسير الضد العام ايضا والا فمحل الاعتراض هو تفسير الضد الخاص نعم
يمكن ان يقال المراد انه يضاد العلم بالمطلوب وذلك لان العلم بالمطلوب لا يضاد مطلق العلم كالعلم
بالمقدمات مثلا لغرض ذهن عايد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان الخ وعلى هذا يمكن تقرير
الجواب بحيث يكون خاليا عن التكلف بناء على ان اليقين قابل للتفاوت وهو ان عدم المطلوب
في شرط على الوجه الذي يطلب فلما كان لليقين مراتب متفاوتة وكل مرتبة يمكن طلبها فعدم علم
بذلك الوجه شرط لطلبه وهو لا ينافي الطلب لان المطلوب مرتبة اخرى منه ومن هذا التقرير اندفع
ما يتوهم من ان حصول زيادة الاطمينان انما يكون اذا انضم الضرورة الى الاستدلال كما في قصة ابراهيم

في

فی قوله ليطمئن قلبی والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة بالحقيقة هو العلم بالنتيجة فان النظر كما يفيد العلم بالنتيجة يفيد العلم بوجه الدلالة كما اعترف به حيث قال والحق ان هذا لازم اى ثابت فيجوز ان يتوقف قصد احدهما عند تعذر قصدهما معا وهذا نظير اللام الداخلة على المضارع فی انی يحزنني ان تذهبوا به فانه يدل على التاكيد والحال فعند تعذر قصدهما معا تعين قصد احدهما اعنی مجرد التاكيد كما فی هذه الآية الكريمة وذلك لان علم الاستقبال فكانهم قالوا الدليل العقلی على الدليل اللفظی لا يقال لا نزاع فی حصوله من النظر لحصول العلم بعدم المعارض الا ان الاعتراض على جعله نتيجة النظر لانا نقول الامام لم يجعل نتيجة النظر بل التغيير زيادة من الشارح العلامة الاعتراض ولو سلم فالمراد من النتيجة هنا هو المعنى اللغوی فان كل حاصل من الشیء الذی قصد فكأنه من نتيجة لذلك الشیء وبالتعيين هو القضية التی موضوعها موضوع الصغرى والمحمول الكبرى والاشارة الى ما مر من ان الاشكال الباقية فی الحقيقة راجعة الى الشكل الاول وان البرهان فی الحقيقة هو ما عداه جهة الدلالة فی القياس هو التضمن الخ لا يقال قد مر آنفا ان جهة الدلالة هی امكان العالم او حدوثه لا التضمن المذكور لانا نقول ما مر كان مبنيا على اصطلاح المتكلم فی الدليل وما ذكره حجة الاسلام مبنی على اصطلاح المنطق واشار اليه بقوله جهة الدلالة فی القياس الخ اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول الخ وانما لم يعرفوا لانهم جوزوا المسامحة فی قولهم جهة الدلالة تضمن وجود النتيجة باعتبار ان المراد النتيجة المتضمنة فی قولهم حصول الصورة فان امثال هذه المسامحة شايعة فی عبارتهم لا يقال الحمل على المسامحة ليس من ضعف البرهان بل المانع هو العينية ايضا لان الحاصل هو النتيجة المتضمنة الموجودة بالقوة فی المقدمة ومعلوم ان النتيجة بالقوة ليست عين النتيجة بالفعل والجواب ان العلم بوجه الدلالة الخ الظاهر ان يقول والجواب ان وجه دلالة الدليل الخ ولعل قوله هذا كلام اشارة الى هذا افاد صريح المعلم المفيد للعرفان كانه قصد به الرد على من زعم انه لا يلزم من كفاية النظر فی معرفة المعلم كفايته فی معرفة الدليل ووجه الرد ان الكلام فی الشیء كاف فی ذكر الشیء ولا يخفى ان الكفاية

على هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن المعلم ضرورة ان كفاية النظر في معرفة الله تعالى محتاجة الى التوسط
بل يجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الاولة ودفع الشبه فان قلت قد ذكر
سابقا ان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق معلوم بالنظر وليس
لاحتاج الى الامام قلت المراد فيما سبق امكان تحصيل المقدمات وترتيبها والمراد هنا الارشاد للامكان
او نقول المراد من الدليل هنا هو المعرف اعني العالم والمقدمات التحصيل بعد النظر فيه فالامام يرشد الى
الدليل والعقل يأخذ المقدمات منه فيجعله نظرا صحيحا لاخلاف بين اهل الاسلام في وجوب
النظر في معرفة الله تعالى فان قلت التأميتة في فرق المعتزلة ذهبوا الى ان المعارف كلها ضرورية
فلا يكون وجوب النظر في معرفة الله تعالى محل الاخلاف فيه لاهل الاسلام قلت مرادهم بالضرورية معنى
الاضطرارية يعني ان المعرفة ليست فلا اختيارية بل تحصل عقيب النظر والمراد هنا الارشاد للامكان
وهو خوف العقاب في الاخرة فيه تسامح والاولى في العبارة ان يقال هو العقاب المخوف وذلك
لان الخوف من الوجدانيات فلا معنى للظن به على اختلاف الفرق في معرفة الصانع فان
العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون لهم صانع فاوجب
عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف واما ما ذكره الشارح من بيان ما
يترتب على الاختلاف من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال فلا يجدي لانه لا يتخلص
عن خوف ما يترتب في الدنيا معرفة الصانع لانه موافقهم لاحد فريقي الاختلاف فالمحاربة
والمقاتلة بحالها اللهم الا ان يقال اذا وجب المعرفة على الكل وحصولها لا يوجد عند العارف فلا يمكن
المحاربة لذكر فاضطر بان فيه عروا او سبعا فان كان احدهما عدلا تفيد الظن وان كان غير عدل
تفيد الشك فاستقام مثالا للضرر المظنون والمشكوك باعتبار الاحتمالين وعلى تقدير
الوصول لا يحصل جانب الصدق يرد عليه انا سلمنا عدم الرجحان الآن دفع الضرر المشكوك
ايضا واجب عقلا على ما مر في الكبرى الكلية ومعلوم انه لا يمكن دفع افادة الشك لان احتمال
الخطاء قايم الخ يرد عليه ان المعرفة قد افادته اثنا والاحتمال في نفس الامر لا يوجب الخوف

ويجوز اشتراط الممكن في وجوبه شرط من يرى

اللهم

اللهم الا ان يقال ان الاحتمال عند العارف ايضا قايم واما وجوب المعرفة بقدر الطاقة البشرية
فهو فرع ثبوت الشرع من حيث انه لم يكلف الا ما في الوسع على ما هو قاعدة الاشعري
فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة يعني ان وجوب المعرفة فرض كفاية
لا فرض عين فقوله والحق ان المعرفة بدليل اجمالي الخ رد عليه بل مع التصريح بعدم وجوبها
فان ذكر ايضا لا ينافي ايجاب الشئ وانما المنافي له التصريح بوجوب عدمها وليس هذا
مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جايز عندكم وذكر آنفا وان جوزنا التكليف
بالمحال الا ان ذكر انما هو في فعل ممكن في نفسه لكن لم يكن متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او
عادة كالصعود الى السماء والمعرفة ليست كذلك لانها من قبيل الكيفيات واليه اشار
بقوله ليس فعلا مقدورا واما ما يقال من ان المصحح للمقدورية هو الامكان فليس بقادح ههنا
لانه فرق بين كون الشئ ممكنا مقدورا او كونه متعلق التكليف وذكر لان التكليف طلب ايقاع
الفعل فلا بد وان يكون متعلقه فعلا واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا الخ
فان قلت الحاجة الى هذا المطلب الجليل بهذا التعليل الا بالاجماع الذي ينكره البعض ليكون
ثابتا عند الكل وحجة على الكل قلت المعرفة اجل من النظر وقد جعلوا الاجماع حجة عليها و
انكار البعض بعد اقامة الحجة على ثبوته وحجيته يقطعي لا يعتد به لا على طريقة الجبيرة ولا سيما
عليه ان الزام النظر لا يتم حينئذ لانه يقول سلمت ان الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم
بالوجوب الا آني لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم
والقول بان الجهل ليس بعذر انما هو لكون الزام التكليف وشيوع احكام الشرع فيما وجد
لم يثبت بعد وهذا قياس صحة ما ورد الخ المراد قياس الماوراء ومحصله ان النظر
يتوقف على الوجوب والوجوب يتوقف على ثبوت الشرع وهو يتوقف على النظر
لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه وذكر لانه انما يتم لكل القاعدة
اذا كان الواجب المطلق شيئا ليس في وسع العبد كالمعرفة والنظر ليس كذلك لانه في وسع

على ان الامكان انما يصح للمقدورية بالقدرة القديمة لا للحادثة منه

العبد فلهذا لم يجزم في المتن الخ يعني لم يجزم بانه القصر الى النظر بل جوز ان يكون هو النظر
بناء على اندراج تلك القاعدة فيه وجوز ان يكون هو القصر الى النظر بناء على ظاهر اطلاق تلك القاعدة ع
والمراد بالكسب في المتن هو النظر او القصر بعني احدهما وبهذا الاعتبار صار ثنائيا لقوله فقيل
معرفة الله الخ ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وبقوله بان العلم مقدور
عند اهل هاشم ينقل الثقات عنهم وللاان الجاب النظر هو الحق ولقائل ان يقول وجوب
المعرفة مقيد بالشك اذ لو لم يكن شك لاجب المعرفة اولا معنى لوجوب المعرفة
للعارف الا بمعنى وجوب الاستدامة لاحتمال عدم الشك لاستلزم المعرفة لجواز ان هناك ظن فتجب
المعرفة الى تحصيل اليقين لانا نقول سيأتي ان الشك يطلق على ما يقابل العلم فالتحقيق على ان
حكم التقليد هو النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة واكتفاء الصحابة والتابعون رضه بالتقليد
هو النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة واكتفاء الصحابة والتابعون رضه بالتقليد مؤول بما ذكر
في الشرح فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان تكون من الافعال الاختيارية
الخ يرد عليه ان قد منع ذلك قبل بقوله انما المقدور تحصيل الخ قوله ولا شيء منهما بمقدور على ان
اعتراض الموافق حق يكون حقا والرفع ساقط لانه كما ان الشك مقدور فالعلم ايضا مقدور بذلك
المعنى والاعتراف بعدم المقدورية نعم لا يقدح في ذلك والذي يفهم من تقرير الشارح لمذهب
اهل هاشم هو ان التكليف بالنظر يتوقف على تصور طرفي المط والنسبة مع عدم الاعتقاد و
الفهم على هذا الوجه يستلزم الشك بالمعنى الذي اراده فلو اراد بوجوب تحصيل الشك وجوب تحصيل
ما يستلزم تم كلامه ولا يرد عليه ايضا ما اورده بقوله نعم لو قيل انه ليس من الشك الخ بطلبها الموافق
واما الثاني فلانه تقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن الخ محصوله ان وجوب
النظر والمعرفة غير مقيد بالشك اذ لو كان مقيدا به لكان ينبغي ان لا يجب على تقدير عدم الشك وليس
كذلك كما في الظن والوهم الخ ودفع التقليد والجهل المركب وملخصه ان وجوب النظر في معرفة
الله تعالى مقيد بالشك ولا يرد الجهل والتقليد اذ لا وجوب نظر في معرفة الله معهما بل الوجوب معهما

النظر

النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة لا النظر في معرفة الله ويمكن ان يدفع الجهل والتقليد
بوجه آخر وهو ان الشكل يتناولهما ايضا قال البيضاوي رحمه الله في تفسيره الشكل وقد
يطلق على ما قابل العلم ولهذا اكتفى في قوله تعالى لشك منه في قوله وان الذين اختلفوا فيه
لفي شك منه لقوله ما لهم به من علم فاذا كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى وبهذا
يندفع ما يتوهم ان وجه تسمية المعرف ان كان بالذاتيات فهو مشترك بينه وبين الرسم
ضرورة ان الرسم ايضا مانع من الخروج والدخول اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اوضح
فان قلت المذكور في شرح فرائد الاصول ان الحد اللفظي بيان ما يفعله الواضع سواء كان بلفظ
مرادف له او باللوازم او بالذاتيات فيفهم منه ان بيان مدلول اللفظ لا يلزم ان يكون بلفظ
اوضح بل يجوز البيان باللوازم او الذاتيات قلت مراده بلفظ مرادف او لفظ يدل على اللوازم
او الذاتيات وهذا في عبارة التلويح حيث قال بلفظ اشهر او بلفظ يدل على تفصيل ما دل
عليه الاسم اجمالا ومبنى الكلام على ان الاسمي هو اللفظي عند الشارح ولهذا المقام مزيد بسط
مذكور في شرح الاصول للشريف الجرجاني رحمه الله يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات
المندرجة تحته الظاهر ان ضمير تحته راجع الى الحكم الكلي لكن الجزئيات لا تذكر الحكم الكلي بل الموضوع
فلا بد من تقدير المضاف كما في قولهم القاعدة امر كلي ينطبق على جزئياته ما عبر عنه باعتبار وصف
المدلولية اشارة الى دفع الدور يعني ان ذكر المدلول لا يستلزم ملاحظة وصف المدلولية
لجواز ان يذكر المدلول ويراد به ذاته لا من حيث هذا الوصف كما يعتبر ذكره في عنوان القضية
فانا اذا قلنا الانسان حيوان لا يلزم ملاحظة كونه انسانا والا يلزم ان لا يكون الاخبار عنه
بالحيوان لغوا بل يكفي في مثل هذا الحكم تصوره ما حيث انه جسم مثلا بناء على تضايف
الدليل والمدلول فانا قلت التضايف يستلزم المعية لا التقدم فكيف يلزم الدور التقدمي
بناء على التضايف قلت اذا ذكر احد المتضايفين في تعريف الآخر يلزم تقدمه على الآخر
والمتضايفان معا في التعقل فيلزم كون المعرف مع المضاف المعدم ومع المتقدم مقدما فيلزم

الان المذكور في وجه اول
لا شيء لا يدل هذا منه

وبهذا قال او بالذاتيات
ويكون المراد على اللازم اوضح اجمالا
المجاز فتكون اوضح حقيقة
القرينة كما اختاره صور الشريعة واما الان
الى ما ذكر في التعريف فيجوز ان يكون اوضح
على ما يأتي في كرخي الوجود مسير

كون الشرح معرفا على نفسه وهو المعنى من الدور المذكور لان العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات

اعتراض على قوله اذ لا يلزم العلم بالمدلول الخ ومحصوله ان العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات

ولا حاجة الى ضم امر زايد على ما يفهم من قوله مع سايرالشرايط الخ من جملتها الخ ثم قوله لو كان

كذلك لامتنع الخ شرطية قصد بها رفع التالى لان لو لا الامتناعية يستعمل للدلالة على ان

العلم بانتفاء الكل علة للعلم بانتفاء الاول ولهذا لم يصرح برفع التالى والمراد من العلم الاول

العلم بالمدلول يعنى لو كان العلم بالنتيجة لازما للعلم بالمقدمات لامتنع تحقق العلم بالمقدمات

بدون العلم بالنتيجة وليس كذلك فيما عدا الشكل الاول والاستثنائيات تحتاج فى العلم

بالنتيجة الى ملاحظة الوجوه التى بها يحصل الرد الى الشكل الاول والحاصل ان

معنى امتناع انفكاك الملزوم عن اللازم

اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم الخ لانقال اللازم قد يكون اعم فينفك عن الملزوم تحقيقا

لعدم العموم قلت معنى امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم هو انه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم

البتة من غير عكس وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الخ فان قلت

لا شك فى ان العصيان معنى شرعى فلا يصح مثالا للمركب من العقلى والنقلى قلت المراد من

العصيان هنا هو ترك امتثال الاوامر والنواهى فلا نزاع فى كونه عقليا فان العصيان فى

اللغة ضد الطاعة فان ادرا الوامر غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير الغير

الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شارعا نعم اذا اريد به استحقاق العقاب فهو شرعى واورد

كلام على شارح المواقف

شارح المواقف هذه المقدمة مثالا للنقلى غفلة عن هذه النكتة او اراد منها المعنى الآخر

اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم يعنى يصح التمسك فى حدوث العالم بالنقل

اذا صح الاستدلال على الصانع بالامكان اذ لو لم يصح به بل بالحدوث فقط لم يمكن التمسك

بالنقل لان النقل حيث يتوقف على الحدوث فاثباته به يكون دورا واذا تعاضد العقل الخ

وهذا كله ايراد على قوله والا فيمكن اثباته بكل من العقل والنقل يعنى كيف يمكن اثباته

بكليهما فانه اذا اثبت الحكم باحدهما لم يبق احتياج الى الآخر ويلزم تحصيل الحاصل فاشار

الى

الى الجواب بان المراد الابتداء بكل منهما بدلا عن الآخر فلو اجتمعا فالمثبت هو المفيد للعلم
اولا ويكون الكلام معاضدا لم مطلوبا بنفسه وجه الدلالة على ما مر اما الاصول ان اصل
من العلوم الثلثة اعني اللغة والصرف والنحو يدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكروا
وذلك لانه يفهم من هذا الكلام ان 1 المنافي هو نفس المعارض لا العلم به فافادة اليقين
ح انما يتوقف على انتفاء المعارض لا على العلم بانتفائه الا انه لا يخفى ان المراد به انه لا جزم
مع العلم بالمعارض اذ وجود المعارض بدون العلم لا ينافي الجزم اليقيني لانه ح يكون
جهلا ولا يمكن تقييد الجزم باليقيني لقوله بل الحاصل الخ
هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الخ يرد عليه انه قال في بحث الموضوع
ان موضوع الكلام هو المعلوم على انه لا يعرف من هذا التقرير وجه امتياز هذا المقصد
عن المقصد السادس ويمكن ان يجاب عن الاول بانه بنى الكلام على راي من ذهب الى
ان الموضوع هو الموجود على ما ذهب اليه الامام حجة الاسلام وذلك لان الشارح دفع
الاشكال الذي اورده صاحب المواقف فصحح جعل الموجود موضوعا فان قلت دفع
الاشكال كما ان يجعل الوجود اعم من الذهني والخارجي وح يندرج الممتنع في الموجود
فلا معنى لقوله وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض لا يقال الممتنع واجب
فرضا لانا نقول الممتنع لا يكفي بشركة الباري كاجتماع النقيضين مثلا قلت
تعميم الوجود جواب تسليمي والاعتماد على الجواب الاول هناك وعن الكتاب بان الامتياز
عن السادس يعرف بالغاية على الثلثة واختص لكل منها باحوال تعرف
في بابه احتج الى المفهوم من هذا الكلام ان ما يذكر الابواب الاربعة احوال مختصة
والمفهوم من قوله ولا يكون له ذكر في احد المقاصد الخ عدم لزوم الاختصاص كما لا يخفى
ما يعم اكثر الموجودات الخ ما يعم اكثر الموجودات يتناول ما يعم الكل فلا حاجة الى
الجمع بينهما كما وقع في شرح التجريد بل عامة المعقولات الثانية المعقولات الثانية

نعم ينافي الجزم ص

ص بحث الاصول الاولية

ليست من احوال الموجود الخارجي وتعميم الوجود للذهني والخارجي ينافيه قوله
لما كان البحث مقصورا الى قوله بحسب العدم والامتناع بالعرض ومن هذا يعلم
انه لا وجه لبناء الكلام على كون الموضوع هو المعلوم ونظر الكلام فيه من جهة
النفي الى جواب دخل بقدر وهو ان ما ذكرت من توجيه العموم يقتضي ان لا يبحث المتكلم
عن العدم لعدم قولهم بعموم فان قلت لا حاجة الى ما تكلفه في الجواب لان القدر على راي المتكلمين
مشترك بين الثلثة من الاقسام كالواجب والممكن لان الصفات ممكنة قلت سلمنا عدم
قدم الصفات وان كانت ممكنة الا انها ليست جوهرا ولا عرضا والكلام في الامور
المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض او نقول لا اثبتت بين الواجب وصفاته
على ما هو مصطلح الاشعري وبهذا يندفع ما يتوهم من ان اقسام الموجود الى الواجب
والجوهر والعرض غير حاصر لان الصفات من اقسام الموجود ليست واصح منها او
نقول الكلام في الاقسام الاتفاقية بين المتكلمين لا يبحث الكلام يعم المحق والمبطل
ليشمل العدم والامتناع فيبحث عما في الامتناع لا يشمل الاكثر يعم العدم
شامل فانه يشمل الممكن والممتنع بناء على ان العدم اعم من الامتناع والشمول لاكثر هما
يصرح بالشمول لاكثر احدهما اذا كان ذكر اكثر من الآخر ومن البين ان المعدومات
اكثر من الموجودات اللهم الا ان يقال المراد مطلق الامتناع اعم من ان يكون ذاتيا او غيره
والى هذا كان ينبغي ان يذهب الحي تعريض لصاحب المواقف فانه جعل بحث
العدم مقصودا اصليا في العلم ومع ذكر فشر الامور العامة بالاكثر يقسم من اقسام
الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وكنا نقول عدم الاختصاص يقسم من الاقسام
يصرح مع عدم الوجود فيها لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم بناء على ان الوجود
في الاقسام اعم من الاختصاص بها وبعض الافاضل الاعم غفل عن هذه الدقيقة فجعل بحث
العدم والامتناع على سبيل التبعية على خلاف مراد صاحب المواقف بناء على ظاهر

السيد العلامة

ما يفهم

مما يفهم من تغييره الامور العامة حتى ذهب جمهور الحكماء الى ان لا شيء اعرف
من الوجود هذا يدل على ان تصور الوجود بديهي ولا يدل على بداهة الحكم ببداهته
اللهم الا ان يقال ان ما هو اعرف الاشياء يكون ذاته وحاله معلوما بداهة والا لكون
اعرف الاشياء لان من الاشياء ما هو كذلك وان كان معلوميته دون معلومية الوجود
بناء على جواز تفاوت البديهيات وسيأتي في اوائل بحث الوجود ان الغالب من حال
الشيء ان تتبع ذاته في الجلاء والخفاء الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان
فيه اشعار بان المراد من الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي وقابل قيد العين
بما اشار اليه الشارح في آخر البحث وان قصد كونه تعريفا اسميا عطف على قوله
فان قصد كونه رسميا الخ واراد بالتعريف الاسمي التعريف اللفظي على ما هو اصطلاحه
كما حققه في فوائد شرح الاصول فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة الخ يرد عليه
ان التعريف اللفظي على ما اعترف به انما يكون بالنسبة الى من لا يعلم المعنى تفصيلا
الى ذلك اللفظ ويعلم تفصيلا الى ما ذكر في التعريف ولهذا ذكر الامام في المباحث المشرقية
ان الغرض من التعريف اللفظي التنبيه على الشيء بعلامة مميزة وان كان اخفى من المعرف
في نفس الامر وبعضها على اعيان الموجودات فان قلت اذا كان كل منها صادقا
على الموجود فقد لزم من ذكر صرقة على اعيان الموجودات فما معنى ذكره وتحقيقه بالبعض
قلت محصول الكلام ان تعريف الوجود بما ذكر تعريف بالمباين لانه يصدق على الموجود و
ضرورة ان الموجود صادق على الاعيان منه
هو مباين للوجود ولو سلم عدم المباينة لحمل الوجود على الموجود لكنه تعريف بالاخفى
كما في بعض ما ذكر من التعريفات وهو التعريفان الآخران ولا دلالة اللفظ عينه على
هذا المعنى وذلك لان المفهوم من الثابت عينه انه من الاعيان الثابتة سواء كان
الوجود او الوجود ولا تعقل من الثابت الا ما له الثبوت الخ هذا مسلم اذا
لم يقيد الثابت واما اذا قيد فقيل الثابت العين والثابت عينه فذلك التعقل
مسلم

الا انه يقال انه بعد منع ولا لم لفظ العين على ذكر المعنى قال ولا يعقل من الثابت الخ
وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال لا يقال هذا غير معقول
لان وجود الباري تعالى ليس فيه امكان الفعل ووجود الهيولى ليس فيها امكان الفعل
والقول بان المراد امكان الانفعال منه في المحل بمعنى انفعال المحل منه باطل لانه مائل الى
امكان الفعل على ان قولهم ما ينقسم الى الفاعل والمنفعل يرفع ذلك لانا نختار انقسام
الوجود الى الفعل والانفعال لا يقتضي انقسام كل فرد فان قلت هذا تقريف له بالانقسام
الى الفعل والانفعال فيجب ان يصدق على كل فرد قلت تقريف للوجود من حيث هو مع
قطع النظر عن الخصوصيات فلا نزاع في الصدق ضرورة اشتراك الوجود المطلق
الذي هو المراد هنا وهذا قريب من قولهم في تقريف الخبر بانه ما يحتمل الصدق والكذب
وقد مر مثله تكون العلم بكل جزء سابقا ولا ينافيه كون العلم بالكل نفس العلم بالاجزاء
لانه وان كان علم الكل عين العلم بجميع الاجزاء الا ان علم كل جزء سابق اذ لا معنى لتعقل
المركب الا عتباري سوى تعقل الامور الخ اورد عليه بانه يلزم عدم جواز تقريف المركب
الا عتباري لما مر من انه اخبار ان الحاصل من التقريف تصور او حاصل من تصورات
اذا لكان حاصلا من تصورات الاجزاء لا يمكن الاستفادة حكم الجزء من الكل للزوم المصادرة
على مراده انه لا يمكن تعقل المركب الا عتباري ابتداء من غير سبق تعقل الاجزاء هذا مع
ان الشارح صرح بان تقريف المركب الا عتباري اسمي واللاسمي لفظي ومآله راجع
الى التصور فتبصر ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور والمقال ولو سلم
لانه ربما يقال التصور ببداهة المركب بجميع اجزائه انما يتوقف على التصور بالاجزاء
بحملة لا مفصلة كما قالوا العلم بكلية الكبرى الاولى لا يتوقف علم العلم بالنتيجة والا فقول ههنا
ايضا لا معنى لحكم على كل فرد سوى الحكم على هذا وذاك ولا دخل هناك لخصوصية البداهة ونحوها
وح لا يندفع الدور المشهور في الشكل الاول وقد اعترف الشارح بان دفاعه قايلا بان العلم

بكلية

بكلية الكبرى لايتوقف على العلم بالحكم على كل فرد وخصوص بل من حيث انه من افراد الاوسط كما مر
ليلزم الدور فيتوهم ان لزوم الكل يتوقف على العينية ولكنه لايلزم منه ان لايلزم الاول
ايضا فيقال ان لزوم الاول لايتوقف على التقوم فانا تقدم الشيء على نفسه كما يكون بالتقوم
يكون بالنفسية ايضا والظاهر انه لما كان لزوم كل من الغاديين في النفسية والتقوم
كافيا قال به اما نفس ماهيتها ليلزم الدور فانه لانزاع في ان لزوم الكل يتوقف على العينية على
العينية وان لزم هنا ايضا تقدم الشيء على نفسه لكنه لم يعتبر لان انتفاء التقوم يفهم منه التزاما
فلا بد من التعرض له دفعا لتوهم الاحتمال ثم لما لم يكن بين التقدم المساواة منافاة ان تركن كلية
او وذكر الواو بدلها بخلاف التقوم والنفسية فلذا قال هنا بل اما نفس ماهيتها او متقوم لها الخ
بكلها او فان قلت قد ذكر وافي تعريف البسيط على ماسيأتي في الجواهر بانه ما يساوي جزؤه
كلا في الاسم والحد فقد لزم مساواة الجزء للكل قلت المراد بالجزء هنا كالجزء المقداري والمراد
بالجزء هنا هو جزء الماهية فلو كان الجزء مساويا للكل هنا يلزم المحال المذكور
بل وجودات خاصة هي نفس الماهيات ان ماهيات الاشياء والمطلق خارج عنها ولا يلزم
من خروج المطلق عنها خروج الاجزاء عن المطلق لما تقرر من ان الكل خارج عن الاجزاء من غير
عكس فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية ان الكل بما ان الوجود محض المجموع
الذي ليس بشيء من اجزائه لوجود الخ وذكر لان عموم صدق الكل على الجزء انما هو في الاجزاء
الخارجية واما في الاجزاء العقلية التي كلامنا فيها فالتزام من اعترف بزيادة الوجود على الماهية
فلا نزاع في ان الكل يصدق على الجزء فلا يصح القول بان الوجود مجموع امور ليس بشيء من اجزائه
لوجود وعلى هذا لا يصح الحمل ايضا باختيار ان اجزاء الوجود يتصف بالعدم على ما
ذهب اليه الحكماء او باختيار انها يتصف بوجود هو عين الماهية لان الكلام على تقدير زيادة
الوجود وكذا لا يصح الحمل باختيار ان اجزاء الوجود كالوجود حال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم
لان الكل صادق على الجزء فلا يمكن القول بانه لا يتصف بالوجود والنفي لا يحتاج عليكم الا اختيار

ضرورة الانفكاك بينهما منه

فريكل خارج عن الاجزاء من غير عكس

ان اجزاء الوجود يتصف بالعدم لاينافي صدق الكل على الجزء وذلك لان الاتصاف
بالعدم انما هو بطريق الاشتقاق فغايته ان تكون الاجزاء معدومة فصدق الوجود
على الاجزاء حينئذ تقتضي ان يكون الوجود الكلي ايضا معدوما والاستحالة فيما ذكر ان الجيب
فانه من المعقولات الثانية عندهم لايقال صفة الصفة صفة فلو كان الوجود معدوما
وهو وصف للوجود الخارجي يلزم كون الموجود الخارجي متصفا بالعدم لانا نقول الوسط
غير مكرر فلا انتاج فان المعدوم وصف للوجود محمول بالمواطاة والوجود وصف
للامر الخارجي غير محمول عليه بالمواطاة بل بالاشتقاق ومن ههنا يفهم ان كون اجزاء
الوجود حالا ليناني صدق الكل عليها لان عدم اتصافها بالوجود ولا بالعدم بمعنى انها ليست
بموجودة ولا معدومة وهو لاينافي ان يكون وجودا فان الوجود ايضا حال عند المثبتين لها
ولا يخفى ان اتصاف الشيء بالوجود اشارة الى الجواب عن ان المثل الاخر على عدم
تركب الوجود من الاجزاء مبني على صدق الكل على الجزء وتقرير المثل انه لو كان للوجود
اجزاء فكل الاجزاء اما ان يتصف بوجود مع او بعد وهو محال والا يلزم ان لا يكون الجزء متقدما
على الكل او يتصف بوجود قبل فيلزم اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود ولا يتصف
بالوجود اصلا فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود وتقرير الجواب انا نختار
الشق الثالث ولا يلزم المحال لانه لا تباين بين الاجزاء الخ وانما يلزم لو كان الوجود
الوجود عينه بمعنى كون الوجود الواحد متعددا انما يلزم ان لو كان الوجود المطلق عين
الوجودات الخاصة اما اذا كان الوجود المطلق صادقا كليا عليها فلا يلزم ان يكون لها اجزاء
يصدق هو عليها ولا محذور فيه فان كل مركب من اجزاء كثيرة فان الانسان يصدق على اجزائه
ولا يقال له انسان واحد انسانا آت يتوقف على العلم بوجود اللازم فيه منع لان
التوقف انما هو على العلم باللازم واما قوله وثبوته للملزوم فهو ايضا غير مفيد لان
بثبوت الشيء لغيره وجود بعد الحمل والكلام في وجود الشيء لا في نفسه وقد اشير اليه فيما

قبل

ضرورة ان ما يتحد بالمعدوم معدوم مثله

قبل في فايدة لفظ العين في الوجود وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب
المقدمتين في الايصال الخ قد يكلف بانه اراد انه كما لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعويل
عن مفهومين كليين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت وفيه نظر لان المراد
من وجوديته اجزاء المعرف ان لا يكون السلب جزاء من مفهومها وهذا لا يستدعي الوجود حتى
يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب وقد يقال المراد من قوله ان الوجود جزء من وجودي انه
جزء من التصديق بانه موجود على ما اشار اليه الشارح بقوله وان اريد ان التصديق اي العلم بانه موجود
ضروري الخ فتأمل يستقيم ذكر الدليل وانت خبير بانا هذا ايضا غير مفيد لان المفهوم من وجودي
صاحب المواقف يدل على ان مراده من قوله انه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة الخ هو تصور الوجود
المقيد لا التصديق لانه قال في الجواب لا نسلم ان وجودي حقيقة متصور بالبديهة نعم انا موجود تصديق
بديهي الخ وان كلام شارح اي كلام صاحب المواقف وذكر لان قوله فانا نستدل بصدق
المقدمتين الخ صريح في ذكر وانه لا معنى بصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وبثوته
له يرد عليه بانا قولنا شريك الباري ممتنع موجبة قد حكم بصدق المحمول على الموضوع لا بوجود المحمول له
فان وجود الشيء لغيره يقتضي وجود الموضوع وان لم يقتض وجود المحمول فصدق المحمول على الموضوع
اعم من وجوده له والجواب ان وجود المحمول للموضوع معناه اتصاف الموضوع به وصدقه عليه والمعدوم قد
جاز صدق بعضها على بعض كما في قولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وهذا المعنى مما صرح به المعترض في
بعض حواشيه وهو مراد الشارح ايضا على ما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى لا يقال الكلام في
الوجود المطلق لا في الوجود الخاص لانا نقول ان الوجود المطلق ليس بعارض بل العارض الوجودات
الخاصة فقوله ولو سلم ناظر الى هذا المنع يعني لو سلم عروض المطلق ولو سلم فلا نزاع في بداهة
بعض الماهيات الخ فيه اشارة الى الجواب عن الشق الاول من الترديد في التمسك اعني قوله الوجود اما نفس
الماهية او زايد عليها فان كان في العقل ففي العقل وبهذا اندفع وقوله وعدم استقلاله انما هو
في التحقق في الاعيان وقوله والمعقول بتبعية المهية رد لقوله ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات

ح فلا وجه للانكار هنا وحمل الكلام على الالزام لا يدفع ما اشرنا اليه من ان مراد الشارح ايضا منه

وهنا لو سلم انما قال لو سلم لما سيأتي في بحث الكيف من ان حصول الصورة للنفس
حصول الحاضر لا حضر عين لا حصول العرض للموضوع وقد يجاب بانه عطف على خبر كان
المقدر من حيث المعنى تقديره ليس معنى العروض ان يكون العارض غير متحقق بدون المعروض
وقد يجاب به ومحصل كلامه ان معنى عروض الوجود للماهية بعد الخروج عن معنوية لا بمعنى القيام
بها في العقل لكنه لازم بلا نزاع وليس الا في العقل اولا تماينه في الخارج فيعقل الخاص الخ
فان قلت عدم امتياز اللازم عن الملزوم في الخارج لا يستلزم اللزوم الذهني لجواز ان يكون لازم
الماهية والفرق بين لازم الماهية واللازم الذهني ظ لا يحتاج الى البيان فاذا كان لازم الماهية
فلا يلزم من حصوله في الذهن حصول الماهية كونه مدركا مشعورا به فلا يلزم بداهة الوجود
المطلق قلت عدم الامتياز في الخارج انما هو لعدم الوجود الخاص فيه فحينئذ يكون منشاء اللزوم
هو خصوصية الوجود الذهني فيكون اللازم حينئذ ذهنيا اذ لازم الماهية ما لا يختص باحد الخصوصيتين
اللهم الا ان يقال عدم وجود الشيء الا في الذهن لا يقتضي ان يكون لازمه ذهنيا وانما يلزم ان لو كان
لخصوصية الوجود الذهني مدخل في ذلك وليس كذلك والا يلزم ان لا يثبت للماهيات المعدومة
لازم الماهية اصلا ومع الغمض عن الخصوصيتين انه لا مدخل لخصوصية الوجود الذهني و
الخارجي ولو تقديرا في ذلك فان المثلث المعدوم لو فرضنا وجوده في الخارج يلزم مساواة
زواياه لقائمتين واما الجواب بانه لا يكفي لتصور الوجود وجود النفس الخ فمردود
على المواقف وقد غير عبارته لانه قال فيكون تصوره حصوله للنفس والمراد ان العلم بالوجود
علم حضوري لا يحتاج حينئذ الى حصول صورة منتزعة عن المعلوم في العالم حتى يتوهم اجتماع
المثلين وانما يلزم لو حصل صورة الوجود في الذهن ليلزم في النفس وجود المثلين اعني
الوجود الخاص للنفس وماهية الوجود المطلق واما نفس الوجود المطلق مع الوجود الخاص
للنفس فليس من اجتماع المثلين في شيء اذ المطلق غير حاصل في النفس بل حصوله للنفس
وفرق بين الحاصل في النفس والحاصل للنفس والا يلزم اجتماع المثلين تصور الوجود

الفرق بين الحاصل في النفس والحاصل للنفس

اشارة الى منشاء الغلطة

اولا ضرورة ان الوجود الحاصل للنفس ستلزم المطلق بل كل حاصل ستلزم مطلقه واما التمثيل
بقوله كما يتصور ذاتيا بذاتنا فانما هو في مجرد الكفاية من غير احتياج الى انتزاع صورة
اذا عرفت هذا ظهر لك ان اعتراض الشارح عليه انما نشاء من تغيير عبارته والا
فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق الحاصل فيه منع لانه قد اعترف سابقا بان المطلق وان لم يكن
ذاتيا لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل الخ ويمكن ان يقال المراد انه لا يكفي لتصور
الوجود المطلق حصول الوجود الخاص على وجه لا يلزم اجتماع المثلين وما ذكر سابقا
كان قولا لا يتعقل المطلق الا ان التعقل كما عرفت حصول الصورة فيلزم اجتماع المثلين
فيحتاج الى باقي الاجوبة

بحث اشتراك الوجود

واما الاختلاف في الماهية يعني ان وجود الواجب ايضا هو كون
في الاعيان على ما تعقل من كون الانسان فلا اختلاف في الوجود اصلا واما اختلافهما في الماهية
المعروضة ووجوده هو الكون في الاعيان تغيير بالملازم بناء على ما اعترفت به ان الكون
المطلق عرض خارج عن المعروضات لانا نجد الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن
الوضع واللغة فان قلت لم لا يجوز ان يكون الباقي المقطوع به مفهوم احد الخصوصيات سواء
فرض اطلاق لفظ الوجود عليها او لم يفرض اذ لكل احد ان يعرف ان ههنا ماهيات مخصوصة و
ان ههنا مفهوما واحدا يتناولها جميعا وهو مفهوم الاحد الذي قلت انا نعتقد وجوده
الحادث اعتقادا مستمرا من غير ملاحظة هذا المفهوم مع تبدله اعتقاد الخصوصيات وكذا
القدم من غير هذه الملاحظة والمنع مكابرة مثل ما لا يخفى على كل ذي لب

وانما يرد
ان لو ادعينا ان الوجودات متماثلة يرد عليه انا ادعينا ذلك بين هذه الصفحة ان الوجود عند
المتكلمين حقيقة واحدة لا اختلاف الا بالقيود ويمكن ان يقال ان ادعاءهم لما لم يعتد به كان المناسب
ان يدعوا ما يناسب ادعاءهم تحريا للتقريب واليه اشار بقوله ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه
لا يدل على ذلك الخ افاد بقوله الحمل الخ اورد عليه ان الوجه الثاني والرابع ينبئان على زيادة
الوجود المطلق لا الخاص كما هو المتنازع وانت خبير بان الوجود حقيقة واحدة عندهم

بحث زيادة الوجود

فيتم التنبيهات ولو سلم فبالدليل فقبلما قامة الدليل حصل تصور الماهية بدون الوجود
فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله فقد انفكر الماهية عن الوجود الذهني ح رد
عليه بان الكلام في الانفكاك بتعقلا ويمكن ان يقال هذا لا يضر بالمقصود لان الكلام في مغايرة الماهية
للوجود الذهني وقد حصل ذكر قبل ولو قال في تقرير الخامس الانفكاك بدون قيد التعقل لكان
احسن ويرد عليه ان هذا لا يفيد مغايرتها للوجود مطلقا لان ما يوجد في الخارج بدون ان يعقل
يجوز ان يكون عين الوجود لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك اي فذاك هو الوجود
مرتين احدهما الوجود الصادر نفس الماهية والآخر الوجود الزايد وقد يقال المعنى فذاك هو المطلوب
لكون الوجود نفس الماهية الآانه لا يناسب السياق واما انك فلان الوجود يحتاج الى
الماهية احتياج العارض الى المعروض الخ لا يخفى ان من يدعى زيادة وجود الواجب على ذاته تعالى
انما يدعى زيادة في الذهن لا في الخارج لما مر من ان البحث انما في زيادة ذهنا وتحققت ايضا
فيما قبل ان ليس معنى العروض في العقل ان تتحقق في العقل بدون المعروض وقايما به كما في العروض
الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول
من الآخر ولا جزأه فعلى تقدير زيادة بهذا المعنى لا يستدعي علة ليحتاج الى ارتكاب التكلفات
التي ارتكبها الاشاعرة والجواب ظ فان الوجود اذا كان زايدا كان اتصاف الماهية به ممكنا
محتاجا الى علة فعلية هي الماهية الخ والتحقيق في هذا المقام ان الوجود غير عارض للماهية بمعنى
انه غير تابع لها في التحقق لكنه عارض لها في الذهن بمعنى الاتصاف الناعت بالمنعوت كما
ستناص البياض للجسم فلا بد من علة الخ اي غير معتبر فيه الوجود الباعث لهذا
النفسير ان المفهوم من قوله لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود هو المجردة وهي غير قابلة
للوجود لما سيأتي عن قريب وانصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل فيه فحسب فان
لازم الماهية ما يكون عارضا عند احدى الخصوصيتين الذهنية والخارجية بل اينما وجدت الماهية
كانت متصفة به وقد تحقق في موضعه - بان يكون كل منها عارضا للماهية قايما بها في

العقل

العقل يرد عليه ادم وكرش اثناء نقل تمسكات المنكرين بديهة الوجود وان ليس معنى العروض
في العقل بدون المعروض وقايامه كما في العرض الخارجي وجوابه ياتي في الجواب عن استدلال الشيخ
ابي الحسن الاشعري على ان الوجود عين الماهية وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات
مفهوم الوجود المشكك الظاهر انه اراد به رفع الجانب الكلي لايقال الوجود بالقياس الى الماهيات ان كان
متساوي الحصول فيها لم يجز الاختلاف بالتقدم والعروض بناء على امتناع اختلاف متقضاه وان لم يكن
متساوي الحصول فيها كان مشككا بالقياس اليها لزم خروجه عنها وهو عين المط والحاصل ان التساوي
في الحصول كما يكون في الامور المجعولة فكذا في الامور الغير المجعولة لانا نقول هذا انما يتم لو كان الوجود
حقيقة واحدة لاختلف الاضافة واما على ما ذهب اليه الفلاسفة من اختلاف الوجودات فلا
مساغ لهذا الكلام نعم يتم في وجود الممكنات وهو غير مفيد ولا منافي لهم فبا عتبار الوجود
والعدم في كل من المعروض الخ فالوجهان الاولان باعتبار الوجود والعدم في المعروض والوجهان
الاخيران باعتبار هما في العارض فلو قال فبا عتبار العدم والوجود لكان اولى لان اعتبار العدم في كل
من العارض والمعروض مقدم وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسليم تحقق جميع الاقسام وراء وجود الخ
والجواب محفوظ فانا لا ندعي تحقق جميع قايم بالماهية بل نقول جميع الوجودات الزايدة الخ لا تنافي عارضة
الماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية ولو على
سبيل التعاقب الى غير النهاية وامتناع ان يثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه لم لا يجوز ان
يكون وجود العرض في نفسه مغايرا لوجوده في الموضوع وسيأتي من الشارح ما يدل على انه غير لانا
نقول معنى كلامه ان ما لا يثبت له في نفسه وان كان ذكر الثبوت في المحل لا يثبت في المحل بان يثبت
في المحل من غير ان يكون موجودا فيه بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي العارض والمعروض
الخ اقول الوجهين هو الترديد بين الوجود والعدم في جانب المعروض والآخر هو الترديد في جانب العارض
قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم فان قلت سلمنا ان لا استحالة في عروض الوجود للماهية
بناء على ما ذكر من الاعتبار الا انه لا نزاع في انه مع قطع النظر عن الاعتبار لا يلزم المحذور لان عروض

الوجود اما للماهية المقارنة للوجود واما للمقارنة للعدم قلت هذا بعينه ما ذكره بقوله فان قيل
عدم الانفكاك عن احدهما كاف الخ قيام الوجود بالماهية امر عقلي الخ يرد ان الجواب بالتفصيل
المذكور يرجع الى الجواب الاجمالي فلا فايدة فيه الا الاطناب
على ان قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامح
المقصود بيان العبارة فحرة المناقشة على العبارة اذ لا يندفع بها السؤال المذكور وذلك لانه اذا كان تحقق
الاشياء عند قيام الوجود بها فلا بد ان يكون الوجود متحققا بنفسه لان كونه متحققا عند قيام الوجود به
وجميع ذلك خطأ البطلان فان قلت ما يأتي من تحقيق لمذهب الحكماء هو ان وجود الواجب وجود خاص
مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة وهو عين ما حكم عليه بانه خطأ البطلان قلت لا يبعد ان يقال الحكم بظهور البطلان
في مذهب الحكماء بناء على قولهم بالزيادة في الممكنات على الوجه الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين
ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زايد ذهنا فان قلت فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن
الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها واما الوجود الذهني
فيحتاج الى المتعقل لا الى الفاعل قلنا الفاعل يجعلها متصفة بالوجود والعينية الخارجية يعني عدم
الامتياز في الهوية لا ينافي الاتحاد كما في المجعولات بعينها فانا نقول الاتحاد في الهوية يستلزم الاتحاد
في الصدق بل ذكر معنى الاتحاد في الصدق على ما سيأتي فيلزم جواز حمل الوجود على الماهية بالمواطاة
وليس كذلك وهو خطأ قلت المراد بالاتحاد في الهوية انه لا يكون لكل من الماهية والوجود هوية
ممتازة عن الآخر وذكر بصدق مع عدم الهوية الخارجية للوجود لكونه من المعقولات الثانية واما ما
وقع في المواقف من ان ما يصدق عليه احدهما هو ما يصدق عليه الآخر فهو ايضا لا يستلزم الاتحاد عليه
في الهوية بالمعنى المشهور الا يرى ان لحم زيد اعمى في الحال في الصدق بدون الاتحاد في الهوية اذا عرفت هذا
فقد عرفت اندفاع ما اورده الشريف رحمه الله عليه في شرحه وفي الهوية كما في الممكنات
وقد يتوهم انه تمثيل للمنفي فيلزم كون الوجود الخاص في الممكن مغايرا للماهية ممتازا عنها في الهوية وقد
مر ان لا مغايرة في الهوية فلا بد ان يقال انه تمثيل للمنفي ولا محذور فيه قايم ذهنا وعينا فان قلت
الموجود في الذهن ما يقوم بمحل الذهن قلت الحصول في الذهن لا يستلزم كون الذهن محلا بل ذكر من

قبيل

قبل حضور الحاضر لما حضر عنه وسيأتي تحقيقه في باب الكيف وان كان احدهما لزم افتقار
مزورة احتياج الماهية الى الوجود لا يستلزم الامكان وانما الممكن على ما مر
ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له والماهية الواجبة في ثبوت الوجود له بنفسه فانه على ما يزعم
المتكلمون ويؤيدهم ان الامكان نسبة بين الماهية والوجود بمعنى عدم اقتضاء ماهيته وجوده
ولا يصير حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج الخ وعلى تقدير ان لا يكون
للواجب ماهية غير الوجود كما زعمتم لا يتصور الحصة فكيف يكون الواجب نفس الوجود الخاص
احالوا لو امتنع ذلك بل الوجودات حصص الخ والاظهر في الجواب ان يقال فرق بين الوجودات الخاصة و
الحصص العارضة لما كان الوجود الخاص افرادا حقيقة للوجود المطلق والحصص افرادا عتبارية له فعلى
تقدير ان يكون الوجودات الخاصة حصصا للمطلق كما يفهم من الشرح لا بد وان يكون المطلق تماما حقيقة
فح يلزم كون الوجودات متماثلة الا يرى ان كلا من الكليات الخمس بالنسبة الى حصصها انواع حقيقية اللهم
الا ان المراد من قوله حصص مختلفة هو انها حقايق مختلفة فيكون عطف حقايق عليها تفسيرا لها بناء على ان الحصص
حقايق في الواقع وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين الخ يرد عليه ان الواجب اذا كان
وجودا خاصا لا يكون موجودا بوجودين لان احد الوجودين نفس الماهية والآخر وجود لكل الماهيات يكون
موجودا بوجود واحد كما هو شأن الممكنات ولعل قوله مع انه لا اولوية لاحدهما العارضة اشارة الى رد
هذا ويرد عليه ايضا عدم الاولوية مع ان الوجود المشترك لو كان هو الواجب والخاص زايدا يلزم مخالطة
قاذورات تعالى عن ذكرهم علوا كبيرا ويمكن ان يقال ان الحكماء يزعمون ان الواجب وجود خاص محقق بنفسه
لا بعروض الوجود له وانما لم يعترض للجواب عن لزوم كون الواجب موجودا بوجودين لما سيأتي في آخر البحث
من تحقيق الحال فيه فقد قال ان في الممكن امورا ثلاثة الماهية والحصة وذلك لان الحصة على ما مر آنفا
هو نفس مفهوم الكون لا ما صرح وهو عليه من الوجود المخالفة فان المعقول بالتشكيك لا يكون عينا عن ماهية ص
هو ح هو عليه او جزءا له فلا يكون المطلق عين الوجود الخاص ولا جزءا له فان قيل المعقول بالتشكيك كالوجود
المطلق صادق على الحصص مع انه نفس حقيقتها فقد تحقق المعقول بالتشكيك نفس حقيقة ما هو معقول عليه

وكذا الوجود بالنسبة الى الحصص ليس معقولا بالتشكيك بل معقولا هيا وانما التشكيك بالنسبة الى الوجودات
الخاصة ولو سلم ان لو سلم ان الحصص ليست صورة عقلية بل امرا خارجيا الا انه ليس معنى
صرف الوجود المطلق على الوجودات الخاصة اى فى كل منها حصة وذكر ان الحمل هو الاتحاد فى الوجود بمعنى
اتحاد ما صدق عليه الموضوع والمحمول عليه وقد يتوهم ان الحمل وامثاله هذا راجع الى الاتصاف لا الى
الاتحاد ولا يخفى ان هذا توهم بط لان الشارح لم يقل الا بالاتحاد فى الوجود بالمعنى الذى ذكرنا عاما
سيأتى فى بحثه ان كلا من الوجود والعدم قد يقع محمولا الخ وسنورد هناك مزيد بيان ينفعل صهنا ان شاء الله
ولا ماهيته موجودة اى مرتبة مغايرة للوجود معروضة له وقوله او مع الوجود اه مركب
منهما فقوله لما فى ذكر من الاحتياج ناظر الى الاول وقوله والتركيب ناظر الى الثانى ويرد على الاول ان
الاحتياج الذى هو الموجد يوجب الامكان لا الاحتياج الى الغير الذى هو وجود قد يقال لما احتاج فى
موجوديته الى غيره فقد استفاد ذكر من غيره وصار معلولا له موقوفا فى ذكر عليه وكل ما كان كذلك فهو
ممكن والجواب انا ان اردنا ان فى الاتصاف بالوجود يحتاج الى الوجود والواجب هو المستغنى عن الغير
فى جميع الجهات فيرد علينا ان هذا غير قادح كما لا يقال ان بالعلم لا يكون بدون العلم فان الواجب ما يجب له
الوجود من غير التفات الى غيره يكون الاكتفاء اليه قادحا فى كون الذات مبدأ لانتزاع انتفاء الوجود
عنه ولم يلزم ذكر او نقول ان الماهية الواجبية يقتضى وجودها لذاتها لانها تحتاج اليه غاية ان يكون الوجود
محتاجا الى الماهية ولا استحالة فيه على ما عرفت مرارا وما توهموا من احتياج الخاص
الى العام بط الخ وانما لم يتعرض لتوهمهم اكتفاء بقولهم ضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود
لظهور بطلانه لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة مع ان العلم غير محتاج اليه واما قوله و
ما ذكروا من انه لو ارتفع الخ فليس اشارة الى الجواب عن هذا لان المقصود فيما سبق اثبات احتياج
الخاص الى المطلق وههنا اثبات ان المطلق واجب فكانه اشارة الى دليلهم الآخر فى كون المطلق واجبا
مع الجواب عنه ليتم مادة تشبثهم اما الصدر فلانه عامل الخ وانما لم يتعرض للمثل لعدم
الاحتياج اليه فى حصول المقصود لان المثل عندهم يقال لذات تشارك غيره فى تمام الماهية والوجود

معقول على الوجودات بالتشكيك فيكون عارضا للوجودات لاتمام حقيقتها لتماثل اولانه يفهم
من قوله فلا يتصور ان يكون شيء لان اجتماع المثلين ايضا غير جايز عند الحكماء وان جوزه
بعض المعتزلة فلا يتصور وجودين الخ انما قال وجودين لان الاضداد من الامور الوجودية
عندهم فالعدم للوجود ليس ضدا له بل سالب بانتفاء لانها امور يلحق حقايق الاشياء عند
حصولها في العقل الخ وبهذا اندفع ما قد يتوهم من التناقض بين تعليل الحكماء حيث قالوا
الوجود حقيقة الواجب مع قولهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني هو ما
لا يحاذى به امر في الخارج والحال ان الوجود الخاص الواجبي مما يصدق عليه الوجود المطلق فقد
وجد للمطلق ما يحاذى به امر في الخارج وجه الاندفاع ان الوجود الخاص الواجبي موجود في الخارج
وليس له كون زايد فيه كما هو حاله كل موجود فاعتبار صدق المطلق عليه بمعنى حمله عليه بالاشتقاق
يتوقف على ان يعقل له كون زايد ليصح ان يقال عليه انه شيء له الكون على ما هو معنى الموجود
وههنا نظر من جهة ان الحق ناظر للوجه بينا جميعا اما الاول فلان قوله ان الامور التي تمنع استغنائها عن المحل عقلا الخ يدل عليه
لان الحاصل في المحل عقلا هو الوجود الخاص وحصول المطلق فيه بوساطته بل لما كان المطلق معروضا
لزم ان لا يكون حصول له اصلا ومحصول الكلام ان ما ذكر في البيان لا يطابق ما ادعوا من ان الوجود
المطلق من المحمولات العقلية وانه من المعقولات الثانية وان كان يتم اصل المقصود وهو ان كون الواجب
وجودا مطلقا ينافي تصريحهم الخ ولو سلم فالقيام ههنا يعقل الخ لا يقال هذا انما يفيد في التكثر
بالموضوعات النوعية والجنسية واما في الموضوعات الشخصية فلانا نقول يجوز ان يكون المراد من
الماهية اعم من الشخصية والنوعية فيشملها وذكر لانا بعد ما تصور الوجود المجرد الخ بيان لتبيين البطلان
ويرد عليه انه ان اراد تصور كنه الوجود فممنوع وان اراد وجها من وجوهه فغير مفيد فانا كنا قد تبين
بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة ايضا بما ذكر في اعتبارية الوجود بانه لو وجد فاما بوجود زايد وتسلسل الى آخره
قلت عكن لهم اختيار الشق الاول فانا نكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سايرالاشياء لا بمعنى واحد

فاورد ابطلان تخصيصيتين ابطلان المذكور بما ذكرنا آخرا منه

ملتزم عندهم على ما مر منهم ولا محيص الا ما بالوجود الخ يعني لا محيص عن التسلسل الا بان
الوجود المعقول الخ فانه يجوز ان لا يكون الوجود الحاصة موجودة والمطلق اعتبارياً لا وجود له
لان الموجود من زيد في صوت موضوع بازائه يرد عليه انه سيجيء من الشارح ان اللفظ انما وضع
بازاء صورت زيد لا بازاء نفس اللهم الا ان يقال المراد بازاء صورة مطابقة له قلنا المراد انه
اذا حكم الخ معنى المراد من دلالة الصورة على الامر الخارجي حصول الحكم على الامر الخارجي بواسطة الصورة
وهذا كما يقال حصل لي نفع كثير بدلالة فلان وتحقيقه ان المراد من الدلالة حكاية الامر الخارجي فربما
تكون حكاية الشيء للشيء بذاته كالصور للاعيان وربما تكون بالواسطة كاللفظ لها وحصول الصورة
في العلم الاول غير لازم لان الصورة بنفسها حاكية كما انها بنفسها معلومة لا بصورة ذاتية واليه يشير
كلام بعض الافاضل في بعض الحواشي حيث قال دلالة الصورة الذهنية على الامر الخارجي دلالة ذاتية
ثم قوله وحصل منها الحكم على الاعيان الى رجيبة بعد قوله اذا حكم على الاشياء كان الحاصل الخ لا يخ
عن التدراك ولعل المراد انه اذا قصد الحكم على الاشياء كان الحاصل هو الصور وحصل منها العلم بثبوت
الحكم على الاعيان ففيه اشارة الى دلالة اللفظ على الصور ودلالتها على الخارج او المراد من الحكم الاول
الايقاع ومعاقد الوقوع والى التوجيهين اشار بقوله فاذا قلنا العالم حادث ونحوه ان الحكم
بمعنى الايقاع ايضا يتوقف على حصول الصورة فكيف يستقيم قوله كان الحاصل الخ فان قيل
في رد الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج الخ محصوله انه لا يلزم من عدم وجود المعقولات
في ضمن الافراد في الخارج على ما هو المعهود من وجود الماهية في الخارج ان لا يوجد في الخارج اصلا لجواز ان يوجد في الخارج لا في ضمن الافراد بل قائمة بنفسها ولا استحالة فيه كالمثل المجردة وكالمثل
المعلقة بين عالمي الحس والعقل فان كلا منها موجود في الخارج قائمة بنفسها وليس المراد ان كونه
المعقولات التي لا وجود لها في الخارج ما قبيل المثل المعلقة ضرورة انها واسطة بين المعقول و
المحسوس وهذا معقول محض وفيه نظر لحصوله ان مجرد تميز المعقول عند العقل لا يفيد
الغرض لان التميز لا يلزم ان يكون لحصول الصورة في العقل والمقصود ذلك لا يقال اذا كان للمعقولات

تميز وهو يستلزم كون التعقل لحصول الصورة بناء على ان التميز يقتضي الثبوت والا فالاثبوت
في الخارج فتعين ان يكون في الذهن لانا نقول هذا اول المسئلة ولم يثبت بعد واعلم انه اشار
زعم ان قوله سواء اخترع العقل الخ اراد به اثبات كون التعقل لحصول الصورة في العقل الانساني
وانه لم يكتف في الوجود الذهني بمجرد الحصول في القوة العاقلة والحق ان مراده اثبات كون التعقل
بحصول الصورة في العقل سواء كان عقلنا او العقل الفعال فاشار الى الاول بقوله سواء اخترع
العقل والى الثاني بقوله او لاحظها الخ الا ان هذا ينافي ما سياتي في بحث الكيف من ان الارتسام في غير العقل
الانساني ينافي الوجود الذهني واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعدوم معدومة لانقال
صفات المعدوم جاز ان لا تكون معدومة لان المعدوم ذات لها صفة العدم وجاز ان لا تكون بعض صفات
المعدوم ذاتا بمعنى الاستقلال بالمفهومية لانا نقول فح لا يصح قول الشارح وانما تكون معدومة اللهم
الا ان يراد من كونها معدومة عدم كونها حالا وكونه قيدا لاحالا تقييدا له فكانه قال احترز عن
صفات المعدوم فانها لا تكون حالا ضرورة عدم قيامها بالوجود فالاولى ان يقال ان قوله صفة لموجود
لتحقيق ماهية الحال فان لها الكاينية بالتبعية للكاين المستقل ومعنى الكون بالتبعية على طريق
تبعية العرض للجوهر في الحيز عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض لانقال اشكال
السواد والبياض لم يدخل في الصفة بالمعنى الذي ذكر فلكف يحتاج الى اخراجها بقيد زايد
لانا نقول المقصود منه بيان المراد من الصفة لا تفسير نفس مفهومها فانه ظاهر لا يحتاج
الى البيان والاحتراز مبني على عموم المفهوم ويدل عليه قوله والمراد من الصفة اه ونظير
ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى ان الذين كفروا الاية من انه يتناول كل من صمم وغيرهم
ثم قال والمراد المصرون اه ومنهم من يقول لا على هذا الوجه الا ان ابا هاشم لا يقول
بكون المعدوم ثابتا وان كان قائلا بالحال وهو المفهوم من قول الشارح ومنهم من خالف
في نفي الواسطة والبه ذهب اه فالحال عنده ما يكون قائمة بموجود واما سائر المعتزلة
القائلين بالحال ويكون المعدوم ثابتا فالحال عندهم ما يكون قائما بالثابت وسياتي

فان ما اخترعه العقل لا يكون الا في العقل م

اشارة الى قصور في الجواب م

صاحب الكشاف

فی تعریفات العقود بالحال بقرینۃ یذکر من الشارح ولان عدم توقف لو نیۃ السو اد
و علیہ من قام بہ الخ وقد یتبنہ علیہ ان مع التاثیر الحاجۃ والاثر فحیث لا اثر موجود فلا تاثیر
فلا یخفی ضعفہ وتوجیہہ انہ لا یلزم من کون المتحرکیۃ بالقاعلی امکانہا بدوہ الحرکۃ بجواز
ان یکون حصولہا من الفاعل مشروطا بالحرکۃ وقد یقال ان وجہ الضعف ھو انہ لا یؤدی الی ابطال
القول بالاعراض وانما یلزم ذلک لو قالوا بان کل عرض یوجب لمن قام بہ الحال ولیس کذلک
ثم نفی المقدوریۃ لا یستلزم بثبوت الازلیۃ یعنی ان الازلیۃ یستلزم نفی المقدوریۃ من غیر عکس
ثم قولہ بل ازلیۃ اتصاف الذات بالوجود الظاہر انہ عطف علی قولہ الوجود فی قولہ لیلزم ازلیۃ الوجود
لکونہ غیر مقدور او یلزم ازلیۃ اتصاف الذات بالوجود لکونہ موقوفا علی الوجود وازلیۃ فحیث لا ازلیۃ
لہ لا ازلیۃ للاتصاف فلو ابدل باو لکان اظہر لانہم یجوزون البثوت بلا علۃ تعلیل لقولہ نفی
المقدوریۃ لا یستلزم بثبوت الازلیۃ وتقریرہ انہ یجوز ان لا یکون الشیء اثر الشیء مع ذلک لا یکون ازلیا
بل یجوز ان یکون ثابتا بہا لا یزال بلا علۃ او یکون اثر الغیر القادر وعلی التقدیرین لا یکون اثر القادر
لا یقال اذا لم یکن اثرا للقادر بل للموجب یلزم کونہ ازلیا لانا نقول ما ذکرتم انما ھو فی الموجب
الذی ھو الواجب بالذات علی ما یزعمہ الفاسفۃ علی ان ذکرہم فی الموجب ایضا لجواز حدوثہ لحدوث
الشرط فلا یتم استحالۃ التسلسل فی اثباتہ الخ اورد علیہ ان الفرق بین الوجود والثبوت لا یؤثر
فی اجزاء البرہان لانہ یدل علی ان الامور الکائنۃ فی الاعیان لا تمکن ذواتہا سلسلۃ الی غیر النہایۃ
سواء سمی الکون فی الاعیان ثبوتا او وجودا وانت خبیر بان المعدومات الممکنۃ لیس لہا کون فی الاعیان
وان کان لہا ثبوت فہو غفلۃ عما ذکر فی التقسیمات السابقۃ ویجوز العکس لان الماہیۃ الخ یرد علیہ
ان القائلین بان الوجود عین الماہیۃ انما یقولون ذلک فی الماہیات الموجودۃ او لا عینیۃ فی الماہیات
المعدومۃ علی ما تقرر ولا یلزم فی العینیۃ والجواب ظاہر فان مبنی الکلام علی ان لا فرق بین الثبوت
والوجود علی ما ھو زعم الامام کما سیأتی فی بحث القدم بل غایۃ ان فی العدم مسبوقا بنفیہا یرد
علیہ ان ثبوتہا اذا کان مسبوقا بنفیہا الخ ان لعدم ثبوتہا فقد لزم کون المعدوم غیر ثابت وھو

مطلوبہم

بطلوبهم فلو ارادوا المطلقة سلم كلامهم عما اورده الشارح واما لو ارادوا الدايمة كما يفهم من
الوجه الثاني من استدلالهم اعني طريقة الامكان فلا يتم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها
الخ فان قيل القول بعدم التناهي من فروع القول بثبوت المعدوم وبطلان الفرع الذي هو لازم
لاصله يستلزم لبطلان الاصل قلنا الفرع غير لازم لاصله مطلقا غاية انه لا يوجد بدونه فان العرض
المفارق لا يوجد بدون المعروض وان لم يكن لازما له كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما
لكونه نفيا الخ لا يخفى عليك ان الكلام في ابطال كون المعدوم ثابتا وذكرانما لحصل لجعل خصوصه مستلزما
لكونه منفيا او لو اعتبر ممتازه على تقدير خصوصه يلزم كون المعدوم ثابتا ولا ضير فيه لانهم يعتدونه
لا يقال اعتبار ثبوته على تقدير خصوصه يستلزم كونه المنفي ثابتا ايضا وذكر لان ثبوت الخاص يستلزم
ثبوت العام لانا نقول ثبوت الخاص لا يستلزم ثبوت العام لما سيأتي فيما وراء هذه الصفحة ان الوجود
المطلق معدوم والخاص موجود ويمكن ان يقال على تقدير خصوص المعدوم ويتميزه لحصل المقصود
ايضا وذكر لان مفهوم المعدوم لم يكن ثابتا ومعلوم ان الخاص يصدق على العام وان لم يكن صدقا
كليا فيلزم المنفي ثابتا الآن هذا غير مفيد لان صدق المعدوم على بعض افراد المنفي لا يوجب الاتحاد
لجواز ان يكون ذلك المنفي هو الممكن فيورد ما لاول معارضة او نقض اما النقض فظاهر واما
المعارضة فبان يقال بطريق قياس استثنائي لو كان المعدوم ثابتا لكان الممتنع ثابتا ضرورة
اشتراكهما في علة الثبوت لكن الممتنع غير ثابت اتفاقا ويمكن ان يقرر المعارضة في المقدمة بان يقال
عندنا ما يدل على نقيض قولك كل متميز ثابت وهو انا بعض المتميز ممتنع وكل ممتنع غير ثابت
فبعض المتميز غير ثابت وبالكل على الوجهين واشار اليه بقوله متميز وممكن وقال في الاول متميز
عن البعض ولم يزد فان كان موجودا في الوجود لفظان كل متميز ثابت في الخارج سواء كان
معدوما او موجودا او حالا وملخصه ان كل متميز ملتبس بوصفه الذي هو الوجود او العدم او التوسط
بينهما ثابت في الخارج فعلى هذا اللازم كون الحال ثابتا في الخارج ملتبسا بحاله الذي هو التوسط
بين الوجود والعدم كما هو زعم مثبتي الاحوال ولا يلزم من الثبوت في الخارج على هذا الوجه انتفاء

وذكر لان المفروض ان المعدوم
اعم من المنفي فينبغي ان يكون
المنفي اعم منه

على ما هو م

الحال وتعيين احد الطرفين واجاب عنه بعض الافاضل بان النقض بالاحوال انما هو على
نفاة الاحوال من القائلين بكون المعدوم ثابتا كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا
لاشك انها متميزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في حال الوجود ولا في حال العدم ولا في غيرهما
وانت خبير بان نفاة الاحوال منهم يجعلون القسمة ثلاثية فالاحوال عندهم اما مندرجة
في المنفي فتكون منفية او في المعدوم الممكن فتكون ثابتة كمشوبة او في الموجود فتكون كذلك نعم الحال
غير ثابتة عندهم بمعنى انها ليست قسما على حدة من المعلوم واما على تقدير اندراجها في
احد اقسامه فيكون في حكمه وقد اشرنا اليه في اثناء التقرير فلا تغفل واما الجواب بان المراد من
المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا هو المفهوم من العبر المستقلة بالمعقولية فانها ليست
معدومة ضرورة ان المعدوم ذات لها العدم ولا موجودة وهو ظ ولا حال عندنا ولا نخفى انه مبني
على اصطلاح القائلين بالحال سواء وجد العبر او لم يوجد وهذا يلايم لما قدمنا انهم يجوزون
الثبوت بلا علة وهو مما لا يجوز ان يكون ارتفاع العبر الظاهر لاحاجة الى خلط السند
لانه لما كان كون السواد سوادا بالعبر فعند ارتفاع العبر يلزم ارتفاع السوادية فيستتبع
ذلك ارتفاع الوجود ضرورة ان لا وجود بدون الماهية لانها اما عينه او معروضه وايا ما كان
يستلزم ارتفاعها ارتفاعه لكونه العلة للوجود او لارتفاع ما يرد عليه كيف يكون ذلك الشيء
الذي هو علة السواد في حالة العدم علة للوجود او لارتفاعه فانه يستلزم حصول الوجود في
حال العدم ضرورة تحقق علته ويمكن ان يقال لا يجوز ان علة للسواد بشرط وللوجود بشرط آخر
فالعلة واحدة والشرط مختلفة قلنا ان اريد انه يلزم السلب الى قوله فلا نسلم استحالته
صدق السلب وسلبه عن نفسه قد يقال ان الصادق عند عدم الموضوع سلبه ما يستدعي ثبوت
الموضوع على التفصيل المذكور في المنطوق وثبوت الماهية لنفسها لا يستدعي وجودها واذا
صدق الايجاب لا يمكن صدق السلب والجواب عنه ظ فان ثبوت الماهية لنفسها وان لم يقتض الوجود
الا انه يقتضي الفاعل على ما هو المعروض في البحث فعند ارتفاع العبر لا يثبت لنفسها فيصدق

السلب

السلب والتفعيل المذكور في المنطوق مبني على عدم ثبوت المعدوم ضرورة ان المنطقيين يقولون
بالوجود الذهني لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي يعني لا ينفي كون الشيء مجازا في المعدوم
بل انما ينفي كونه حقيقة فيه من علامة المجاز صحة نفي الحقيقة ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعى
الحقاني وقد يكون يكون اعترافا بالواسطة فانها صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بالوجود والوجود
غير قائم بالموجود لما تحقق من زيادته في العقل لا في الخارج فلو قام بالموجود فوجود المقوم
اما عين الوجود القائم او غيره وايا ما كان فهو محال لما عرفت غير مرة قلت لعل ان يقال انه قائم
بوجود بهذا الوجود كما يقال في تاثير المؤثر في الماهية وقد اجيب عن الاعتراض في شرح الصحائف
وارتضاه بعض الافاضل وهو ان محصول جواب صاحب التجريد ان هذا التردد في هذه المغفلة
ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبل اصلا اذ لا معاني لها محصلة اما الجزء الاول فلان
قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة
لا يعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ادراك النسبة واما الجزء الثاني
فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الشيء عن نفسه لا يقال لم لا يجوز ان سلب الوجود عن نفسه
لان الذاهبين الى الحال يجعلون العدم اخص من نقيض الوجود الذي هو اللاوجود لانا نقول حينئذ يصير
النزاع بين الفريقين على ان نسبة ما صدق عليه نقيض الشيء الى الشيء بالايجاب محال ايضا لان صدق
الاخص يستلزم صدق الاعم لا يقال لم لا يجوز ان قولنا الوجود معدوم سلب الوجود عن الوجود
وانما يلزم ان لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق لانا نقول نعم بينهما فرق الا انه لا يجدي لانه يتضمن سلب
الشيء عن نفسه لانه في قوة الوجود مسلوب عنه الوجود وانما لم يصح بالتضمن ههنا اكتفاء بما
ذكره في الجزء الاول واما الجزء الثالث فلا فرع على معقولية الجزئين السابقين اذ لا معقولية لهما لا
معقولية له فان قلت الجزء الاول معقول لان معناه بثبوت وجود خاص هو من افراد الوجود المطلق
للمطلق ولا استحالة في ثبوت فرد الشيء للشيء كما في تصور مطلق التصور فلت بثبوت الخاص
يستلزم بثبوت العام في ضمنه لا يقال هذا انما يلزم ان لو كان الخاص حصة المطلق اما اذا كان معروضا

اشاره الى منشاء الغلط

فلا اذ لجوز ان يكون المطلق معدوما والخاص موجودا كما سيأتي عن قريب متصلا بهذا البحث
لانا نقول بثبوت الشيء لغيره يعم الموجود والمعدوم مع اه كون المطلق معدوما في محل النزاع
العذر اشد من الحرم فان الحرم كان اثبات الواسطة بين الوجود والعدم اللذين ليسا بمتقابلين
وفي العذر لزم اثبات الواسطة بين المتناقضين وان لم يكن حالا والحق ان الشبهة قوية و
ذلك لان ما ذكر من الاجوبة ضعيفة اما جواب الامام فلانه اراد بكونه موجودا انه وجود على ما يرد
عليه قوله وامتيازه عن سائر الوجودات الخ واما الجواب باختيار انه معدوم فلان العدم سلب
الوجود لا عروله حتى ان اللاوجود بمعنى السلب لا يفيد العروض وان كان الاوجود مشتركا واما جواب
الشارح فلان القول بكون الوجود الخاص موجودا يستلزم بثبوت الشيء لنفسه ضرورة ان الموجود
ماله وجود خاص كالانسان والفرس والوجود ليس كذلك واما القول بان بثبوت الشيء لنفسه
ضرورة فمعناه امتناع سلبه عن نفسه فان ضرورة الثبوت هو امتناع العدم لان الجنس
مقوم للنوع فيلزم من هذا كون اللون موضوعا والسواد حالا فيه وذلك لان المقوم هو الموضوع
لكون الفصل مقوما للجنس الخ ان هذا التعليل فاسد لان المدعى كون الفصل قائما بالجنس ومقوما
الفصل للجنس تقتضي موضوعية الفصل وفي بعض النسخ بدله لو قوم بفتاله وهن وان صحت
من حيث التعليل الا انه لا يناسب الجواب الآتي والظن انه وقع سهو من الكاتب في ترتيب قوله
لكون المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس وقيل بالعكس لانه المحمول فان الفصل يحمل
على الجنس وان لم يكن محمولا بالضم ويؤيده انه قال اولا لانه المحمول بالطبع وقال هنا لكونه المحمول
ولكان الغلط من اشتراك العرض والقيام اما العرض فقد يقال في الخارج المحمول
وقد يقال في القيام بالشيء التابع له في التحيز فكون الشيء خارجا محمولا يقتضي العروض بالمعنى الاول
لا بالمعنى الثاني فانه لا يحمل الا المشتق واللون هنا محمول بالمواطاة واما القيام فهو يطلق على ثلثة معان
قيام الكل بالجزء بمعنى كون الجزء داخلا في قوامه وقيام الجنس بالفصل بمعنى كونه مقوما له وقيام
العرض بالموضوع فحيث حكم بان الجنس مقوم للنوع والفصل للجنس يوهم المعنى الثالث فان معنى التقوم

عن المفهوم منه

ح جعل الغير قايما به فتقويم الجنس للنوع تقتضي كون النوع قايما بالجنس كما ان تقويم الفصل
يقتضي كون الجنس قايما به ثم لا يخفى ان الشتراك لفظ العروض لا مدخل له في كون اللون قايما
بالسواد ضرورة ان اللون ليس خارجا محمولا فكان ذكرانا نشار معا بهام العكس فان كل عارض
محمول فيوهم ان كل محمول ايضا عارض ثم اشتراك العروض اوقعه فيما اوقع وانا اتعجب منه
كيف ادعوا الخ وانا اتعجب كيف خفي على مثله ان الحال وان كان من افراد نقيض الموجود الا انه خرج
في التقرر والثبوت حد العدم ولم تبلغ حد الوجود بخلاف افراد المعدوم فانها لم تبلغ تلك المرتبة
مع انها ايضا من افراد نقيض الموجود لان فرد الاخص فرد للاعم ايضا وتحقيقه ان اللاموجود لا
ينافي الوجود في الجملة لان اللاموجود على هذا هو اللاموجود المستقل وهو لا ينافي الكون على سبيل
التبعية واما المعدوم فليس بين الحيثية وسيأتي اعتراف الشارح ان الحال لكونه متجاوزا في التقرر
والثبوت حد العدم جاز كونه جزأ الموجود اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس
والفصول في الاعيان بل في الاذهان لاحتمال ان الاعتراض لا يرد على قولهم لا تمايز بين الاجناس
والفصول لانه حكم سلبي لا يقتضي وجود الموضوع بل الاعتراض انما هو على قولهم بل في الاذهان فان
ذكر حكم بان الاجناس والفصول متمايزة في الاذهان واعترض بان هذا الحكم ان طابق الخ تقرير الاول
ان الاحوال لو كانت ثابتة الخ النقض الاول للوجه الاول والثاني للثاني وكلاهما نقض اجمالي ببيان
استحالة لا ببيان التخلف فان كلا منهما مجرد في النقض الاجمالي وجه الاستحالة اما في الاول فظاهر واما في
الثاني فهو انه يلزم الواسطة بين الثابت والمنفي والحال انه لا واسطة بينهما لكونهما ارتفاعا النقيضين
وانما الواسطة بينهما لكونها ارتفاعا بين الموجود والمعدوم على تقدير ثبوت الحال فان كان
ثابتا كان مشخصا يرد عليه انا لا نم ان المعدوم ان كان ثابتا كان مشخصا فاه الشيء ما لم يوجد
لم يتشخص بل التشخص والوجود في مرتبة واحدة اللهم الآن يكون الكلام الزاميا ودفعه
الامام بان الحالية ليست بثبوتية الخ بيان ذلك ان حاصل تقرير صدر في النقض بالحال ان مفهوم الحال
المشترك بين الاحوال المتخالفة حال ايضا ضرورة صدق الحال عليه فكون للحال حال اخرة فيسل

فرفعه الامام بان مفهوم الحال لايصرح عليه الحال لانه لامعنى للحال الخ وردّه الحكيم المحقق
لاخفاء ان الرد ليس بتحقيقي لان كل مفهوم اعتبر فيه سلب يكون معروضا لاحالا وهي لاتوصف
بالتماثل والاختلاف الخ اشارة الى الجواب عن تقرير القوم فان الحكيم المحقق لما دفع وضع الامام اشتغل
بالجواب عن تقريرهم الاان هذا ينافي صريح كلامه في التجريد حيث قال والعذر بعدم قبول التماثل و
الاختلاف باطل فكان ما رُمي به التجريد من اذ ليس من مصنفاته حقّ وهو مبطل بالضرورة
رد من الشارح لهذا الفرع وهو عدم التباين بين الذوات مطلقا يعني ان القول بعدم تباين
الذوات بط بالضرورة ضرورة اختلافها في الحقيقة ومنشاء الغلط توهم ان مفهوم الذات
عام ما صدق عليه من الحقايق والحق انه عارض وقوله نعم افراده الخ يعني ان القول بالمساواة
صادق في افراد نوع واحد والظاهر ان المراد النوع الحقيقي لا الاضافي او الاعم وذكر جهالة عظيمة و
قد تقال لاجهالة هيئة لانهم انما جوّزوا اتصاف المعدوم بالصفات العدمية او كما لجواز ان تتقرر
الموصوف في العدم لجوزاه تقرر الصفات فيه انت خبير بان القول بثبوت مثل العلم والقدرة والحيوة
في حال العدم وعدم القول بثبوت الحركة والسكوه فيه حكم بحت بلا جهالة عظيمة ويمكن ان يقال
مرادهم ان الشك في وجوده من الامور الموقوفة على البرهان يقطع باتصافه بصفات ذاتية او لا
محذور في اتصاف المعدوم بالصفات فلا يلزم الجهالة المذكورة فانها انما قيل ايهام الكل اذ كل ما
يشك في وجوده يقطع باتصافه بالصفات ولا يلزم ان كلما يقطع باتصافه بصفات ان يشك في وجوده
ويمكن ان يكون هذا مراد المجيب والامكان لا ينافي للعرض لانقال العرض ايضا متحيز فلا محذور
في اللزوم لانا نقول الكلام في التحيز بالاستقلال فانه اللازم للجوهر وهو غير ممكن في العرض توضيحه
انه اذا صدر عن المعلول الخ وحله هو ان فرق بين العدم المتجدد والعدم الازلي ولا يلزم من تجدد
العدم ان لا يكون معدومة غاية ما في الباب ان لا يكون معدوما ازليا لان الفلاسفة المثبتين
للوجود الذهني الخ يرد عليه ان ابن سينا ذكر في وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن
فرق بينا امكانه لا ولا امكان لم لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه ان الحكماء لا يعقلون تمايز

الا ان يقال اما ذكره ابن سينا للالزام الذاتي منع

الاعدام

الاعلام على وفق ماذكره صاحب المواقف على ان كلام صاحب المواقف يحتمل توجيها آخر وهو ان يكون
مراده ان الحق في الخلاف ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجعلوا الذكر واشار اليه الشارح
بقوله ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا الخ
فيكون ذكر عروض العدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله الخ والاولى
ان يقال في دلالة هذه المسئلة على ان العدم بالذات لاينافي الوجود باعتبار ان زوال العدم المطلق
عن الذهن راجع الى زوال وجوده عنه فلو لم يكن للعدم وجود باعتبار لم يتصور هذا وهذا هو الملايم
لقوله ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم الخ فان خصوصية زوال العدم عن الذهن لكونه
مضافا الى العدم الذي له وجود باعتبار ولا صورة له في العقل ثابت من حيث انه متصور
لايقال كون الشيء متصورا يقتضي حصول الصورة في العقل فالا صورة له في العقل كيف يكون متصورا
لانا نقول معنى كلامه ان ما لا صورة له في العقل من حيث خصوصه له صورة من حيث هذا المفهوم
اعني مفهوم ما لا صورة له وهو حقيقة عرفية فيهما وانما قال ذلك لان الحقيقة اللغوية غير
موجودة في السالبة فلذا قلنا ولابد في حمل الايجاب الخ ولكون الحمل حقيقة عرفية فيهما قلنا
لابد في حمل الايجاب وذلك لان الحمل لو لم يكن حقيقة عرفية بل كان على معناه اللغوي لايصح مناط
الاتحاد اذ الحمل لغة يقتضي التغاير في الذات اذ المحمول غير الحامل اذ قد لايتحقق طرفا الكلام في الخارج
واذا لم يتحقق طرفا الكلم لم يكن تحقق النسبة في الخارج لان تحقق النسبة الخارجية فرع تحقق
المنتسبين عند ملاحظة المعينين كالموضوع والمحمول مثلا وانما قال فتلك النسبة
من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان الى قوله من غير خصوصية المدرك والمخبر ولم يكتف
بالاعتبار الاخير ليخرج الكواذب وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو
او غيرهما اي النسبة المعقولة صادرة من زيد او عمرو وكذا حال الملفوظة وهي قرينة على
ماذكرنا من المعنى اذ لا معنى للنسبة الملفوظة من زيد وفي الشعار بان النسبة المعقولة باعتبار
خصوصية المدرك والمخبر هو المطابق بكسر الباء لان كل واحد من العقلاء يعرف الا قولنا

بمعنى الكلام على ان تكون هو كم ذكر
عروض العدم الخ من كلام الشارح
اما على تقدير ان يكون من تمام المسئلة
فلا يتوجه ذكر هذا

الواحد نصف الاثنين الى قوله مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا ولا يخفى ان هذا الاعتراض
يرد على ما اختاره من التوجيه ايضا لان كل احد يعرف ما ذكر من الحكم مع انه لم يتصور النسبة
من حيث انها نتيجة بالضرورة او البرهان من غير خصوصية المدرك والمخبر واعترض ايضا بانه لو كان
المراد بما في نفس الامر العقل الفعال يلزم صدق الكواذب ضرورة ارتسام الكواذب في العقل
الفعال على ما يدل عليه تفرقتهم بين حالتي الذهول والنسيان واجيب بان النفس الامر هو
العقل الفعال لا كل جوهر وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر عن العقل الى العقل الفعال
ويرد عليه ان ما ذكره الحكماء من ان جميع صور المعقولات مرتسمة في العقل الفعال فانه عندهم
مهداء الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد واذا التفت النفس اليها
شاهد يدل على ان المراد بالخزانة والعقل الفعال شيء واحد ولا خفاء في ان المراد
ما هو الذي لطلب الحقيقة الى قيل هذا التخصيص غير موجه اذ لا يسأل بما هو الذي لطلب
الحقيقة الا عن شيء معلوم الوجود فلا يجاب الا بالماهية الموجودة والمقررة هيهنا تعم الموجود
والمعدومة ويمكن ان يقال المراد بالحقيقة هنا ما يكون لطلب الكنه مطلقا موجودا كان او معدوما
ويؤيده قوله وانت خبير بان ذكر بعينه معنى الماهية الى
الخ به جميع ما به الشيء فان ذكر معنى الكنه مد
وبالجملة مبنى التفسير
على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل فح لا يصدق على الفاعل انه ما به الشيء وذلك الشيء
بمعنى انه شيء به الماهية اذ الماهية غير مجعولة والمقصود من هذا الكلام دفع الايراد على
جوابه عن الاشكال بالفاعل وهو قوله لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا وجه الايراد ان
هذا الجواب انما يتم اذا كان اثر الفاعل هو الوجود واما اذا كان الماهية مجعولة ويكون اثرا
للفاعل لصدق التعريف على الفاعل ايضا وتقرير الدفع ظ وهو ان الكلام مبني على عدم مجعولية
الماهية كما هو راى جمهور الفلاسفة والمعتزلة وان شئت لتحقيق المقام لحيث ينكشف
لك تمام المرام فاستمع لما نتلو عليك من الكلام وهو ان الماهية عبارة عن الصورة العقلية اذا
اقترنت بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الموجود الخارجي واذا جردنا الموجود

وهي من حيث ذاتها نفس ماهية
الموجودة في الخارج فان الصورة
المعقولة اذا الآخر مرة

الخارجي

الخارجي وما يتبعه من العوارض كان الباقي منه تلك الصورة العقلية وهذا معنى قولهم ما به
الشيء هو هو فالشيء عبارة عن الامر الخارجي وهو هو عبارة عن الاتحاد والمعنى ما به الامر الخارجي
متحد مع نفسه في الوجود فيكون الباحث به متعلقا بالاتحاد المستفاد من هو هو فافهم هذا ثم
يتصور في ماهيات الموجودات الخارجية واما في المعدوم المحض فلا فليس هناك امر هو الصورة
واخرى الصورة قلت معنى كون الصورة العقلية صورة للمعدوم وماهيته له بمعنى انها بحيث لو
امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه اذا عرفت هذا فقد تبين لك ان ليس
التغيير مبنيا على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل كيفما والقائلون بكون الماهية مجعولة
قائلوه بهذا التغيير واندفع توهم صدق التوريق على العوارض نحو الضاحك مثلا بناء على انه
ما به الانسان ضاحك وبطل القول بان الاخصر ان يقال ما به الشيء هو فحيث يحمل بعض العوارض
على الماهية من حيث هي جواب عما يقال ان الماهية من حيث هي يغاير جميع عوارضها حيث
يصح سلب جميع ما يغاير ما عنها فكيف يصح ان يقال الاربعة من حيث هي زوج وتقرير الجواب
ظاهر وقد يقال ان اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم
بالضرورة ان ما لا يثبت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها
متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه اينما وجدت كانت متصفة به او ليس
لخصوصية احد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل الماهية تقتضي باعتبار وجودها مطلقا والجواب
ان مانع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فان الصورة المشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون
الهيولى علة لتشخص الصورة ولا يلزم من عدم انفكاك الشيء عن الوجود مدخلية الوجود في
العلية فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا دخل له في العلية واقتضاء شيء لآخر غير اتصافه به
المتأخر عنه وسيأتي في بحث الخلاء ان الماهية من حيث هي تقتضي لوازمها مع امتناع ان يوجد
الماهية الا مع شيء من العوارض ولا دخل للعوارض فيها منها ظلمانية وهي المرائية في
الاجسام الصقيلة فان الشيء ما لم يحصل له نوع ظل وتلون لم يُرَ الذي هو محلها من

فان التعبير عن الاتحاد انما يكون بهو هو فكان علم فيه مسكم رحمه الله

قال لم يبعد ان الاتحاد فلا فرق في الحمل بين الحمل

الاجسام فضمير محلها راجع الى الاعراض والموصول بصلته صفة النوع وقوله مثلا الخ بيان
للمحلية وقوله او الانسان مع اختلاف اعضائه ناظر الى قوله والاجزاء ضرورة امتناع
صدق الجزء الخارجي المتغاير بحسب الوجود للكل الخ يرد عليه انه قد صرح فيما قبل في معنى
الحمل ان معناه الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود فالتغاير بحسب الوجود لا ينافي الحمل
بهذا المعنى والجواب ان الاتحاد في الصدق ايضا لا يوجد في المتمايزين وجودا وذلك لان التمايز
الخارجي يستدعي تمايز ما صدق هما عليه كالبيت واجزائه فان يصدق على البيت غير ما يصدق
عليه الاجزاء وكذا الحال في الحيوان والناطق اذا فرض تمايزهما في الخارج فان ما يصدق عليه
مفهوم الحيوان الموجود هو ذلك الحيوان الممتاز وكذا حال الناطق فان قلت سيأتي ان الحيوان
المأخوذ على وجه كونه مادة ممتاز عن الانسان في الوجود الخارجي مع صدق مفهوم الحيوان
على ذلك الحيوان الممتاز وعلى الكل ايضا قلت مفهوم الحيوان المأخوذ مادة غير مفهوم الحيوان المأخوذ
على وجه كونه خطا والصادق على الكل هو الثاني لا الاول فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي
وهو المخلوط موجود وذلك لان المأخوذ لا بشرط شئ على تقدير وجوده يكون عين المخلوط
ولا يلزم منه ان لا يكون فرق بين المخلوط والمطلق فان كل عام مع الخاص كذلك لا يقال هذا ينافي
ما مر من ان المطلق موجود بمعنى ان نفس المقيد وهنا قال بمعنى وجوده هو ان يكون ما صدق هو
عليه موجودا لانا نقول كونه موجودا بمعنى ان نفس المعنى متوقف على وجود المعنى وما لم يوجد
شئ لم يصدق هو عليه لا يكون عينه في الخارج وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
الخ ولم يتعرض هنا لاخذه بشرط لان المقصود بيان جهتي الجزئية والكلية وان احديهما غير الاخرى
واما الحاجة الى الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل كلية
الحيوان الخ هذا انما يتضح في الجزء من الماهية الحقيقية اي الموجود في الخارج واما في الاعتبارية فكلا
بشرط ان ليس واختلافهم قيل انما في الاخذ لا في حقيقة كما فهم الشارح وح يقال
في دفع البيان اخذه وحده ومجردا لا ينافي المقارنة والانضمام في الوجود وانت خبير بان المفهوم

من قوله بحيث لوانضم اليه معنى آخر من حس واعتبار كان خارجا عنه هو سلب الدخول
في الحقيقة لاني الاخذ والاعتبار على ان المراد من اعتبار الدخول هو الدخول في الماهية ليكون
المجموع نوعا من جهة ان تصور النوع متوقف على تصور الجنس والفصل محصوله
ان تقدم الجنس والفصل على النوع في العقل معلوم وهذا معنى التقدم في الوجود العقلي وما ورد
ان الجنس والفصل وان تقدما في العقل على النوع الا انهما ليسا مادة للنوع والكلام في تقدم
المأخوذ مادة عليه اجاب بقوله ومعروض الجزئية والجنسية الخ لم يكن لم تقدم الا في
العقل يفهم من هذا الكلام ان الماخوذ من المبداء الخارجي كالحيوان مثلا تقدم في الخارج ايضا وقد
تقدم آنفا ان المتقدم في الخارج هو نفس المبداء لا الماخوذ منه اللهم الا ان يقال المراد بقولنا
لم تقدم الا في العقل بعدم انه لا تقدم له في الخارج وان كان ذلك التقدم باعتبار المبداء فان قلت
اذا لم يكن تعدم الا في العقل يبطل قوله متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي الخ قلت يجوز ان
يكون ذلك حاصة غير شاملة ولهذا مزيد تفصيل يأتي في الشرح ان شاء الله هو الجزء الموجود
في الخارج الظاهر ان الموجود في الخارج عطف على الجزء فيلزم ان يكون الموجود في الخارج مخصرا
على هذا الاعتبار على ما هو خاصة ضمير الفصل وليس كذلك بل الماخوذ لا بالشرط ايضا موجود
على ما استقر فيه عن قريب اللهم الا ان يقال ان الحصر اضافي بالنسبة الى الشرط لا في معنى الماهية
بالمعنى المتعارف سيعترف وهذا خبط ظاهر وخلط الخ الظاهر انه جمع بينهما بشرط لا في تحت
والجزء ثم فرع على المعنى الاول عدم الوجود الآني الاذهاني فقوله محذوفا عنها ما عدا ما اشارة
الى المعنى الاول وبه تم المعنى الاول وقوله بحيث لوانضم اليه شيء الخ معتبرة في المعنى الثاني فليس في الكلام
الا الماهلة في العبارة لايقال فرض الانضمام لا يناسب المعنى الثاني فان المعتبر فيه هو الانضمام
حقيقة لا فرضا لانا نقول ان ذلك لا يناسب المعنى الثاني لا يناسب المعنى الاول ايضا ولعل اختيار
هذه العبارة للاشعار بان الانضمام المعتبر في المعنى الثاني انما هو على وجه الخصوص وهو ان يعتبر
انضمام شيء اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحمل اياها بل من حيث انه امر زايد عليها

فلا بد ان يكون في المقابل ايضا كذلك منه

المستفاد من كلمة كو سنه

فكانه جعل الغرض بمعنى الاعتبار فانها متقاربان ويستعملان متقاربين هذا وقد يتوهم
الخلط فيه ايضا من حيث انه حكم قبل بيان الماخوذ لابشرط شئ وهو المحمول وليس بجزء اصلا
وقال بعد ذلك بخط السطر وقد يؤخذ الماهية لابشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخارج
هو جزء من الاشخاص فيتناقض كلامه وهذا ليس شيئا لان المراد في الاول انه ليس بجزء من الماهية
والمراد في الثاني انه جزء من الاشخاص ولا يلزم من كونه جزاء من الشخص كونه جزاء من الماهية
فلا يلزم الامر وض الواحد الذي هو احد اجزائه الخ وقد بان الواحد مبداء المتعدد كما ان
الوحدة مبداء العدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان توجد فيه الوحدات
كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا تكون فيه آحاد اي امور غير منقسمة بالفعل وان كان قابلا للانقسام
الا ان المفهوم من كلام الشارح هو ان البسيط ما لا جزء له اصلا بمعنى انه لا جزء له لا بالفعل
ولا بالقوة كما في ذات الواجب تع والنقطة والوحدة فوجود غير المنقسم بالفعل مع قبوله
الانقسام كما في معروض العدد لا يجدي هنا فان قلت اي ضرورة في ان يحمل قوله فلان كل عدد الخ
على المقصود الذي يتالف من معروض العدد ليرد الزام المغلطة فلا حمل على نفس العدد العارض
فان الغرض وجود البسيطة وهذا القدر يكفي في ذلك قلت كلام المتن ظني ذلك حيث قال
الضرورة قاضية الخ وكذا كلام الموافق والمقصود الرد عليه وفيه نظر لان البسيط
الحقيقي الخ وقد يجاب بجواز ان يراد بالتركب ما هو اعم من الحقيقي والاعتباري فان كل بسيط
حقيقي حتى الواجب تع يمكن ان يضم مع غيره ويعتبر منهما مركب وهذا امر موجود لنا وان سلمنا
جواز الضم مع غيره الا انه لا يلزم اعتبار ذلك الامر في كل بسيط حتى جوزنا وجود الحقيقي بدون الاضافة
في المركب بناء على انه لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى الجزء فاذا جاز عدم اعتبار الاضافة الى
الجزء مع تحقق البتة فعدم اعتبار الاضافة الى الجزء الاعتباري بالاولى لا يفتقر الى
سبب جديد فان فاعل الجدار الخ اشار بقوله الى سبب جديد ان ليس المراد انه لا يحتاج
في تحققه الى سبب اصلا ودليله ان الممكن لا يستغني عن السبب بل المراد ان الجزء مستغن

في

في تحققه عن سبب خارج عن سبب الكل لان ما هو سببه اما ان يكون عين سبب الكل او
داخلا فيه وذلك لان ما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه الكل قطعا فاما ان يكون كافيا في
تحقق الكل او لا وعلى هذا فلوازم الماهية لا يوجد فيها هذا الخاصية لانها محتاجة الى سبب
خارج عن سبب الماهية وهو نفس الماهية لتصادقهما في انقسام الاربعة الجايزة
عليه انه لو كان الانقسام بتساويين من الاعراض الاولية للاربعة لزم ان لا يعرض الانقسام
المذكور لغير الاربعة الا بواسطتها ويمكن ان يقال هذا انما يلزم اذا لم يكن فرق بين الواسطة
في البثوت والواسطة في العروض وبينهما فرق على ما بين في موضعه نعم يرد ان يقال لا نسلم
ان الانقسام بتساويين غير محتاج الى الواسطة في بثوته للاربعة ضرورة ان الممكن لا يستغني
عن السبب وكذا يرد ان بثوت البياض في سطح الجسم الابيض يحتاج الى الواسطة في البثوت
وان لم يحتج الى الواسطة في العروض اللهم الا ان يقال المراد من الواسطة في البثوت هناهي الواسطة
في العروض فان بثوت شيء لشيء وثبوته لهذا العروض فحينئذ يندفع المنع المذكور ويبقى الاورد
على ما ذكرنا من ان الجزء ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجود فيرد عليه ان ما ذكره ضمنا من هو
ان المأخوذ بشرط لا جزء من الماهية مادة لها متقدمة عليها في الوجود لا ان يكون المأخوذ
بشرط لا جزء في الخارج ولا بشرط جزءا في العقل كيف وقد صرح في اواخر بحث الاجزاء بان
الحيوان المأخوذ مادة عقلية متقدم في الوجود العقلي والظاهر كلام الشارح مبني على ان الشيء
حقيقتان مختلفتان تركب احديهما من الاجزاء الغير المحمولة والاخرى من المحمولة وهو ضعيف على ما ذكره
الرئيس في الحكمة المشرقية واما التركيب من الاجزاء الوجودية واجزاء الماهية فلا نزاع في
في جوازه ولهذا المقام مزيد تفصيل يأتي في المقصد الخامس الا انا لا نكون شاملة
بناء على ان من الاجزاء ما لا يتقدم له في الخارج كلونية السواد لا يقال اعتبار كون الجزء مادة
يعم الاجزاء كلها جوهرا او عرضا فما معنى هذا الكلام لانا نقول قد مر قبيل البحث الثالث
ان الاجزاء انما تتقدم في الخارج اذا كان لها مبدء خارجي وسيأتي في ذيل البحث ما يؤكد هذا

المراد من الواسطة في البثوت
الواسطة في العروض

او مختلطة من الوجودي الخ المفهوم من هذا الكلام ان يكون المراد من العدمية
محض العدمات واورد عليه ان هذا غير معقول فان العدمات لا يعقل الاضافة الى
الوجودات فيكون المعنى الوجودي مخلوطا هناك قطعا فان قلت لو سلم انها لا يعقل الا
مضافة الى الوجودات الا ان الوجودات لا يلزم ان تكون معتبرة بالجزئية لان ملكات الاعدام
خارجة عنها قلت الملكات وان كانت خارجة عنها الا ان الاضافة داخلة وهي امر وجودي
وهذا القدر كاف فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا ان بسيطة كانت او مركبة
الظن من كلامه ان الماهيات الممكنة كلها مجعولة عند المتكلمين كما هو المشهور وما وقع في تقرير المواقف
والمفهوم منه الاجماع الجزئي على ما يعطيه ظاهره اذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجهولية اصلا
وزعم بعضهم في توجيه كلام المتن ان الدعوى كلية انه لا نزاع في ان للعلة تاثيرا في الممكن فلو لم
يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية بالكلية ضرورة ان كل ما يعرض فيه المجعولية فهو ماهية
وليس بشيء لان اللازم من هذا الكلام هو ان كل مجعول ماهية ولا يلزم ان كل ماهية مجعولة
على ما هو المدعى ويمكن ان يقال ان مراد الشارح بقوله ان بسيطة كانت او مركبة ان الماهية
مجعولة في الجملة الآن ذكر اعم من ان تكون في ضمن المركبة او البسيطة الا ان قوله في تحرير الدعوى
ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن الخ لا يلايمه وذهب جمهور الفلاسفة الخ اورد عليه

العلوم بعد سلبهم

في تعديل العلوم ان هذا مشكل لانهم جزموا على كون الماهيات غير مجعولة لما سيأتي من ان كون
الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا الخ فيلزم
منه ان يكون الانسان انسانا حال العدم فيكون المعدوم ثابتا في ذاته وقد صرح صاحب الشفاء
بان المعدوم ليس بشيء وانما يصير شيئا باحد الوجودين فالتوفيق بين مقالتي الفلاسفة مشكل
والجواب ان يقال اللازم من عدم مجعولية الانسان هو ان لا يمكن سلب الانسان عن نفسه
ولا يلزم منه كون الانسان متقررا ثابتا منفكا عن الوجود على ما هو زعم من قال بثبوت المعدوم
فلا اشكال في مقالة الفلاسفة لكن الاعتراض يتاكد اذا لوحظ معنى كون المعدوم ثابتا في الخارج فان

معناه

معناه على ما مر ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد فلو كان
السوادية بالغير لزم ارتفاعه عند ارتفاع الغير ويلزم سلب الشيء عن نفسه ويمكن ان يقال
القول بثبوت المعدوم في الخارج بهذا المعنى لاينافي ما ذهب اليه الحكماء فان قلت قد جعلوا
من فروع ان المعدوم شيء ان لا تاثير للفاعل في كون الذات ذاتا بناء على ان الماهيات غير مجعولة
قلت ذكر زعم المعتزلة فلا عهدة في ذلك على الفلاسفة وذهب بعضهم الى ان المركبات
الخ الظاهر من السياق ان المراد من هذا البعض هو بعض الفلاسفة والمعتزلة وبذلك قال
جمهور الفلاسفة والمعتزلة لا يسوغ ان علة الاحتياج هي الامكان ومن هنا يعلم السر
في تخصيص البحث بالماهية الممكنة اذ الماهية الواجبة او الممتنعة لا يتصور فيها اعتبار الجعل
يرد عليه ان علة الاحتياج عند السيالكوتي هي الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا لكن هو المعتبر عند
المتكلمين فان قلت فلعل المراد هو الامكان مع الحدوث وانما اقتصر على الامكان لكونه الاصل
قلت هذا التوجيه يأباه قوله فيما يأتي وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل فان المفهوم
من الكفاية عدم اعتبار معنى زايد على الامكان اللهم الا ان يقال ان بعض المتكلمين وافقوا الحكماء
في ان علة الاحتياج هي الامكان فقط لا يسوغ ان شاء الله وهو مختار الشارح هناك
ومعنى كونه ذاتيا لها انها الخ جواب دخل مقدر بتقرير الدخل ان يقال اذا كان الامكان نسبة بين الماهية
والوجود لا يكون الامكان ذاتيا للممكن ضرورة ان ما يكون ذاتي الشيء لا يكون بالنسبة الى الغير و
الوجود غير الماهية والام يتصور نسبة بينه وبين الماهية وتقرير الجواب ان المراد بكونه
ذاتيا لها حصوله هذه الحيثية لها في نفسها وهذا المعنى كاف في الاحتياج يرد عليه ان هذا المعنى
مأله الاحتياج الى الفاعل في الوجود فلا يلزم منه ان يكون الماهيات مجعولة في انفسها الا ان هذا في
الحقيقة هو محصول جواب الشارح عن هذا الوجه وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة
مجعولة الخ يعني وقد يجاب عن الاعتراض المشار اليه بقوله ولما اعترض بان الامكان نسبة
لانا نقول الفرج من مجموع التصورات وتصور المجموع بحسب الخارج هذا ظاهر

ع في بحث لان هذا دليل جمهور المتكلمين لا البعض منهم حتى يتصور ان يقال انهم وافقوا الفلاسفة هنا في العلة لعلية الامكان وكونه مختار الشارح لا يفيد هنا لحرره

الاان نظم المتن يقتضي ان يذكر هذا في الوجه الثاني والظاهر ان في ترتيب المتن هنا خبطا
من النساخ فان الوجه الثاني لم يذكر فيه ما يناسب هذا التوجيه فالوجوه الثلثة على تقرير
تماما لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل وفيه اشارة الى ان الوجوه غير تامة اما الاول فلما ذكرنا
من ان مذهب جمهور المتكلمين القائلين بكون الماهية مجعولة ان علة الاحتياج ليست هو
الامكان وحده بل مع الحدوث واما الثاني فلما اشار اليه الشارح بقوله وهذا لا ينافي كونها مستقرة
في نفسها من غير احتياج الخ واما الثالث فلما اشار اليه بقوله وان اريد كون الماهية الخ ومحصوله
انا لا نسلم ان الماهية لا تقرر لها بذاتها ومطلوبة لا دليل عليه الرابع انه لا نزاع وانما الفرق الوجه
الرابع وجوابه من الوجوه السابقة واجوبتها ولم تجعل معها في قرن واحد لما فيه من غموض بعض
الاهتمام به وجوابه ايضا يتبين على الحل ولانه لا دليل على الموجبة الكلية والمفهوم من الرابع
المجعولية في الجملة ولم ينطبق على الدعوى كما هي واما توهم الكلية في هذا الوجه فقد علمت
مناشاه فيما قبل من ابهام انعكاس الكلية كنفسها فيلزم ان لا تكون الانسان انسانا
الحيوان عليه ان هذا الدليل يجري في الوجود ايضا فيلزم ان لا تكون الوجود ايضا مجعولا والحال
انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود بالفاعل اختلفوا في المرتبة على ما مر في صدر البحث وجوابه ما يأتي
من قوله بل اثر الفاعل مجعولية الماهية الخ فتامل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة
فتكذب الايجاب ان اراد تكذب الايجاب الوجود فليس الكلام فيه وان اراد ايجاب نفع فلا نم
كذبه ابدا ولهذا المقام مزيد تحقيق للسلفناه فيما سبق ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل
في المركب والبسيط جميعا الخ اورده عليه ان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان انضمامها بسيطا او غيره بيناه وذكر
لان الماهية الممكنة كما انها محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها
الذهني وبناه على ما عرفت من ان لازم الماهية ما ليس بخصوصية احد الوجودين مدخل
فيه وان كان الاقتضاء باعتبار مطلق وجودها وقد عرفت ايضا فيما سبق ما يرد عليه

وتكمل

ويحتمل ان يريد ان ما عرض للماهية الى الاحتمال الاول اقرب لان الكلام في المجعولية
بعد الاحتياج الى الفاعل كما يدل عليه استدلال من ذهب الى المجعولية مطلقا والاحتياج
الى الجزء وان استلزم الامكان المستلزم للاحتياج الى الفاعل لان القابل به لا تقصده
ولا ينظر اليه هذا وقد جمع شارح المواقف بين هذين الاحتمالين ولعله لجعل قوله في الجملة
متعلقا بالماهية وبالمجعولية على سبيل التنازع يصح على جميع التقادير فان قلت كيف ذلك
وبعض التقادير يكون العلة والمعلول في فصل على حدة وكذا الوجوب ومقابلاه على ما زعم
صاحب المواقف قلت لا خفاء في ان الكل مع الواحق الوجود او الماهية وجعل في فصل
على حدة لا يستلزم الا لا يكون من اللواحق بل لما كان بعض المباحث مما لا يختص بالماهية
ولا الوجود كالعلة والمعلول مثلا فان ذلك كما يكون في الماهية يكون في الوجود لم يستحسن
جعله في فصل احدهما دفعا للزوم الترجيح بلا مرجح في كل منهما تكرارا فجعل في فصل على حدة
وانما جعل صاحب المواقف الوجوب ومقابليه في فصل على حدة لانه اراد من لواحق الماهية
ما يعرض لها في نفسها كالتعين بخلاف الوجوب ومقابليه فان كلا من ذلك يعرض لها بالقياس
الى الوجود فتامل والله الموفق تعين الشيء وشخصه الى قوله غير ماهيته فان قلت
ان اردت بالتعين مطلقه فهو ايضا مشترك بينه وبين غيره وان اردت التعين المضاف
على ما هو الظاهر فالماهية المضافة وكذا الوجود والوجود المضاف لا تكون مشتركة
بينها وبين غيرها ضرورة ان المشترك هو المطلق قلنا اختار الشق الثاني الا ان الاضافة
في التعين تمنع الاشتراك لان المفهوم من تعين الشيء الذي به يمتاز عن غيره لا يكون مشتركا
بينه وبين غيره وخلاف الماهية ونظائرها وبنى ذلك ان المضاف الى الكلي كلي ايضا والمضاف
الى الجزئي قد يكون جزئيا وقد لا يكون وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا
لا يقال فاذا كان مفهوما كليا حكيتي لم يصدق على الماهية الكلية لانا نقول ان التعين
وان كان مفهوما كليا الا ان جزئيات الصادق هو عليها خصوصيات التعينات او المتعينات

لا المعنومات الكلية وقد يقال ان صدق المحمول على الموضوع يستلزم الاتحاد معه
فيلزم من حمل التعين او المتعين على الكلي كون الكلي متعينا وبطلانه بين ويرد عليه
انه ان اريد انه متعين بتعين خاص فغير لازم وان اريد بتعين كلي فغير ضر
بل هي متخالفة بالماهية ومتمايزة بالذات هذا فخالفي لما مر من صدق التعين ودون التميز
حيث لا تغير المشاركة فان الامتناع فرع الاشتراك فلهذا خص الرعوك بالتعين
حيث قال في المتن ان كل تعين فله عند العقل ماهية كلية والمناقشة النافية هي
ان يقال لانم ان كل تعين فله ماهية كلية كما يقوله في الواجب واشتراكهما في هذا المعنى
لا يوجب الفساد او كونه من خواص الواجب ثم لان شيا من خواصه لا يستلزم هذا
المعنى فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها الخ وذلك لان الكلام بالنظر الى حصة الشخص
من النوع لا بالنظر الى الماهية وهو ظ لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنة
كذلك والسر فيه ان المفروض نفس ذلك الشيء لا ما يقارنه وهذا كما قالوا ان الصورة تحتاج
في تشخصها الى الهيولى مع تقدمها عليها لكونها علة لها والعلة لا تكون بدون المتشخص وذلك
لان العلة ذات الصورة لا هي مع تشخصها فان الوصف اذا كان من الاعراض المحوسة
كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الامر كبا اعتباريا فيما شاع بان التركيب الاعتباري وان كان
احد اجزاءه موجودات غير موجود لدخول الوحدة الاعتبارية فيه او لا يخرج عن المقتضى
اعني اللاتعين مطلقا وتعين اخر فلا بد ان يكون التعين المطلق المتنازع عدمه احدهما
وانما قال لتعين اخر اذ لا يمكن ان يكون التعين المطلق عدما لنفسه فلا بد ان يكون عدما
لغيره وهو التعين الاخر ولهذا اطلق اللاتعين وقيد التعين بالاخرية فان نقيض العام
مع عين الخاص مما قضاه اما على الاولين فلان نقيض العدمي يرد عليه انه اذا جاز
كون التعين عدميا وجوديا مع ذلك ان يكون عدما للا تعين يكون اللاتعين وجوديا والتعين
الذي هو عدم اللاتعين الوجودي يكون عدميا وجوابه ظ من قوله وذلك التعين اما عدمي

الخ

الحق وذلك لان الكلام ليس في مطلق التعين بل في التعين المخصوص فيجوز ان يكون
ذلك عرضيا واللاتعين لبعض التعين الوجودي ولو سلم فلانم تماثل التعينات الخ
يعني لو سلم كون نقيض العدمي وجوديا وان ما يصدق عليه اللاتعين عدمي فمختار الشق
الثالث وهو انه عدم للتعين الوجودي ونقول لا يلزم منه وجودية التعين وانما يلزم ان
لو تماثل التعينات وبالجملة ما لا ينفك عدم عن عدم الاطلاق ان يكون العدم ان العدم
الذي هو التعين وعدم الاطلاق متلازمين لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر كما يظهر من
قوله في تقرير الانفكاك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين الخ فيلزم الخ كان التعين
مشتركا بين الافراد المراد من الافراد هي المتعينات لا التعينات كما توهم والمراد من
الاشتراك ما يكون بحسب الوجود لا بحسب الحمل وهذا هو الظاهر مما ذكره في تقرير الجواب
وهو قوله لو لم يكن تمايز الافراد وفيه رفع للنقيضين وكذا قوله وفيه جمع للنقيضين
يرد عليه ان الرفع والجمع انما يلزم اذا كان التعين رفعا للاطلاق وعدما له والغرض ان
التعين لم يكن عدما للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق والجواب انا وان فرضنا ان
التعين ليس عدما للاطلاق ولا لما يساويه الا انا لا نزاع في ان الاطلاق عدم التعين ورفع
له او مستلزم لذلك فيلزم المحذور المذكور بل لا مرية في وجود عدم الاطلاق بدون عدمه لا يقال
ذلك الامر الذي فرض ان التعين عدمه لا بد اما ان يكون هو قبول الشركة وهو مساو للاطلاق
فلا يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه واما ان يكون تعينا فرد اخر او غيره يوجد عدم الاطلاق في
بدون عدمه مثلا تعين زيد هو عدم عمرو فيرد عليه ان ذلك صادق على تعين بكر ضرورة انه ليس
تعين عمرو لانا نقول هذا لا يضرنا لان المقصود دفع لزوم ارتفاع النقيضين وقد حصل
على انا نقول لا نسلم ان تعين بكر يصدق عليه انه عدم تعين عمرو وغايته ان تعينه يستلزم عدم
تعين عمرو وضرورة ان كل شيء انما يتعين بتعينه لا بتعين غيره وان كان كافيا في الحكم
عليه لو قال او به لكان افيد من بيانه المراد بالوجود والعدمي والاعتبار يوم يذكر

الحقيق هنا فكاة ذكر الحقيق فيما يأتي لمجرد مناسبة الاعتبار ولهذا قال وتقابله
الحقيق وذلك لانه لم يذكر احد في تقرير الدعوى ان التعين حقيق بل يقولون بثبوتي او
وجودي الخ وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر الخ والاوضح ان يقال ان الاعتبار
ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به بحسب نفس الامر مع قطع
النظر عن فرض العقل وذلك لان اتصاف الشيء بالصفة العرضية لا تقتضي وجود تلك الصفة
لما تقرر من ان الحمل الخارجي لا يستلزم وجود مبدأ المحمول فان قيل فعلى ما ذكرتم اي
على ما ذكرتم من ان الجزئية لا تحصل بانضمام الكلي الى الكلي فانه يفهم منه ان يكون حصول الجزئية
بانضمام الجزئي الى الكلي والحال انه لا يفيد ايضا لان ذكر الجزئي المنضم له مفهوم كلي يحتاج الى
ما ينظم اليه ويجعله جزئيا فان كان كليا فقد علم ان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية
وان كان جزئيا فله لا محالة مفهوم وهلم جرا ويلزم التسلسل الا انه يرد عليه ان ذلك
انما يلزم ان لو كان لكل جزئي له مفهوم كلي وقد مر المناقشة عليه بالواجب بل
التشخص عندنا مستند الى التعاور والتخالف يعني انه الموجد لكل فرد الخ انما لم يقل بمعنى انه
موجد لكل تشخص مع ان الكلام فيه لان التشخص غير موجود عندهم بل هو امر
اعتباري على ما مر فايجاده ذلك بمعنى جعل الغير موصوفا به لكن تعدد افراده بحسب
الازمنة الخ يرد عليه ان تعدد افراد الوجود لا يكون بدون التعين فسقل الكلام الى تعين
الوجود فان كان بالوجود دار او تسلسل وان كان لا بالوجود بطل الاصل والعقل بان تعينات
الجزئيات بالمعروض للوجود بالوجود وتعين الوجود بالفاعل المحكم ولا يبعد ان يقال
لما كان المجعول هو الوجود لا الماهية جاز ان يستند تشخص الوجود الى الفاعل و
سائر ما يتعلق به من الازمنة والامكنة والماهية اي تعين الماهية منه الى الوجود واعترض عليه بان
الدور ان لا يفيد العلية وذلك لان المفهوم من قول ذكر البعض اعني قوله للقطع بانها اذا
تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا الخ هو الدور وانه لا يفيد العلية على ما فصل في موضعه

فلا

فلا يلزم كون التحقق اغنى الوجود عن التعين على ان الدور انما حاصل بين التعين والوجود
ايضا فان الشيء اذا كان متعينا في الخارج كان موجودا فيلزم ان يكون التعين علة للوجود
فالوجود لا تقتضي الا تعينا ما الظاهر ان الوجود المطلق تقتضي تعينا ما على ما استفاد
من قوله للقطع بانا اذا تحققت لم يكن الا خرذا الخ فانه يدل على ان التحقق لا ينفك عن التعين
ولا دلالة فيه على اقتضاء خصوص التعين واما الوجودات الخاصة فبعضي تعيناتها خاصة
وعكن ان يقال ان الوجود الخاص ايضا لا تقتضي الا تعينا ما وذلك لان الوجود الخاص
للشخص من اول عمره الى اخره وجود واحد خاص لم يتغير ولم يتبدل واما التشخص فقد
يتغير ويتبدل بحسب الكيفيات المتواردة عليه فلو اقتضى تعينا خاصا لزم بروز اللهم الا
ان يقال يدعى يتزله الوجود الخاص ايضا وقد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها
يرد عليه ان استناد الشخص الى الماهية يستلزم تشخص الماهية قبلا لان الشيء ما لم يتشخص
لم يصر علة لشيء آخر ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلي الطبيعي والا فلا يوجد لا يكون
علة لوجود شيء على ما زعم الحكماء من وجودية التعين ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا
يرد عليه ان فواعل وجود الممكنات مساس لها ولكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله فليكن
الحال في التشخص ايضا كذلك ويمكن ان يقال ان فواعل وجود الممكنات يتوقف على استعدادات
متفاوتة للهيولى الممكنات ولا كذلك المرية اذ ليس لها وجود قبل التعين وفصل سيأتي
في آخر البحث ان شاء الله تعالى لان الحال في التشخص متأخر الخ يرد عليه انهم جعلوا
مطلق الصورة علة للهيولى مع انها حالة فيها فانتقضها ذكر تتوه ويمكن ان يوقف بان
الحال على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى المحل وقسم لا يحتاج في وجوده الى المحل بل فيما
يلزم من الاعراض كالصورة الجسمية المحتاجة الى الهيولى في الاتصال والانفصال
العارضين لها وما يمتنع سببيته للمحل هو القسم الاول لا الثاني فتامل اقرب واوفق
بكلامهم الخ يعني ان نسبة الحال والمحل الى التشخص اقرب الى الحق من النسبة الى الماهية

لان الماهية من حيث هي بدون اعتبار التشخص لا تكون محلا لشئ ولا حالا فيه ومع التشخص فيكون النسبة الى التشخص آكد وادعى اثرا وما كون النسبة اليه اوفق بكلامهم من النسبة الى التشخص فلان القوم انما نسبوا الى الماهية وهي اذا تعينت يكون شخصا لا تشخصا فالعقول المجردة يستند تعيناتها الى النظام النفوس الفلكية هو المنطق فلو قال من حروف النفس بعد الجسم لشمل اياها ايضا وحاصله ان تعيناتها بعينها وتعيزاتها وحاصله ان المادة متعينة بنفس الاعراض المتعينة ومحتاجة اليها في تعينها ولا يلزم من هذا ان تكون لتعين الاعراض مدخل في تعين المادة فيجوز ان تكون ذوات الاعراض المتعينة متقدمة بالذات على تعين المادة وتعيناتها متاخرة بالذات عن تعين المادة والكل معا من حيث الزمان وهذا ما قال في الاشارات ان ما مع العلة لا يجب تقدمه على المعلول وتمام تحقيق هذا في بيان عليتة الهيولى للصورة ومن ههنا يندفع ايضا ما يتوهم من ان حلول الاعراض في المادة يتوقف على وجود المادة وتعيزاتها فكيف تفيد نفس الاعراض الاعراض الحالة تعين المحل وذلك لان الاعراض يتوقف على وجود المادة ولا يتوقف على تعيزاتها فيجوز تاخر الاعراض عن وجود المادة وسبقتها على التعين ثم انه ههنا كلام وهو ان الحكماء لا يزعمون ان تشخص المادة بالاعراض الحالة مطلقا وانما ذلك فيما اذا كانت المادة واحدة بذاتها وماهيتها وامكن فيها استعدادات متفاوتة كهيولى العناصر والافلاك كانت متعددة بالماهية كهيولى الافلاك فتشخصاتها بماهياتها لا بالامور الحالة فيها بل الامر بالعكس فان تعدد افراد الحال يتعدد بها وكذا اذا كانت واحدة ولم تكن فيها استعدادات مختلفة فينحصر في شخص واحد بحسب انحصار الحال فيه كهيولى فلك واحد فان فيها صورة النوعية المنحصرة في شخص واضح لا يخفى انه لا حاجة الى استناد التشخص الى المادة بل يجوز الاستناد الى ماهية الحال غاية ما في الباب انحصار نوعها في شخص او هم يسلمونه ولذا قالوا صورة النوعية المنحصرة في شخص او كونه في مقابلة الامكان يعني ان ذكر الامتناع على سبيل الاستطراد والتبع للامكان وانما جعل مقابلا للامكان ولم

فيكون مائل النسبة الى الماهية نسبة الى التشخص لا الى التشخص من

تجعل

بجعل مقابلا للوجوب مع انه يقابلهما معا كما سيأتي مع ان الامكان في عرف العامة هو نفي الامتناع فهو
يقابله بالذات ويقابله الوجوب بواسطة ما يلزم من نفي الامتناع فاذا نسب المفهوم الى
الوجود نفي الخ كان الظاهر ان يقول فاذا نسب الوجود الى المفهوم سواء كان وجوده في نفس الامر
او وجوده لغيره الا ان المتبادر من اعتبارات القوم في مفهومات هذه الاشياء هو اعتبار المفهوم اولا
فانهم يقولون الوجوب اقتضاء الذات للوجود والامتناع اقتضاء الذات للعدم والامكان لا اقتضاء
واحدا منهما يجري على انظارهم ولم نخالفهم وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة الخ يرد عليه
انكم ان اردتم بالتصور الكنه فلم حصوله وان اردتم الوجه فلا يفيد او المراد بداهة الكنه ولعله لهذا
الكنه زاد قوله ولهذا لا يحتاج الخ وهو ان لم ينفك عن علة جواب عما يقال انه مبني لتقسيم
الوجوب الغيري الى العلي والوصفي والوقتي وغيرها لانا لا ننكر ان لا ينفك عن علة وتقرير الجواب انا سلمنا
انا لا ننكر عن علة الا ان المراد من العلي هنا ما ينظر فيه الى خصوص العلة كما يرى في وجوب الحركة للحجر
المرمي او الى خصوص الوصف العنواني دون خصوص العلم كوجوب حركة الاصابع للكاتب باعتبار
وصف الكتابة الى غير ذلك وبهذا سقط ما ذكر في المواقف من ان الوجوب والامكان الخ اجيب عنه
بانا نراد صاحب المواقف هو ان الوجوب والامكان والامتناع التي هي حيثيات ومعاني قضايا
مخصوصة محمولها وجود الشيء في نفسه اخص من الوجوب والامكان والامتناع التي هي حيثيات القضايا
مطلقا فهذا الخاص ليس عين العام والا يلزم كون لوازم الماهية واحدة لزوالها وحصوله اي الوجوب
ونحوه اذا اعتبر مع خصوص المحمول اخص من الوجوب مطلقا اي من غير اعتبار محمول مخصوص و
دعوى الشارح ان اختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي
هو المادة لا يجدي ولا يخفى عليك ان هذا كلام قليل الحاصل لانا اذا قلنا المطلق مغاير للمقيد فما له الى
مغايرة المطلق للمقيد فهو اعتراف بان الوجوب معنى واحد يختلف باختلاف المحمول لا بسبب اختلاف
مفهوم الوجوب الذي هو المادة وعن كلام الشارح فكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون
الوجود فيه محمولا او رابطة وذلك لان في نسبة المفهوم الى الوجود يحصل معان كالوجوب واخويه

لان المفهوم اصل والوجود فرع
والاصل انسب التابع الى الاصل
منه

البتة على ما هو المتبادر من الوجوب والامكان والامتناع واما اعتبار الوجوب ونظيره بالقياس
الى مجرد المحمول يعني ان كل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممكنا فهو خلاف المفهوم والمتبادر
ولهذا وقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب الخ يرد عليه انه يجوز ان يكون المقابل
هو الامكان المقيد بالوجود بدليل ذكره في مقابلة الممتنع فلا يلزم منه عدم تناول مطلق الامكان
العام للممتنع والواجب وح يبطل الحمل المذكور لانه مبني على عدم تناول الامكان العام للواجب
والممتنع ليلزم كذب قوله وكل منهما ممكن عام وذكر لان المراد من الممكن العام اما نفي الامتناع فلا يتم
الى بيان لزوم الكذب م
صدقه على الممتنع واما نفي الوجوب فلا يتم صدقه على الواجب ان كلامه هذا يؤيد والاعتراض عليه
لا يجدي بعد بناء اصل الاستدلال وهو ان الامكان العامي انما سمي به لان العامة يفهم منه نفي الامتناع
فلا معنى لاعتبار معنى في الامكان العام لا يفهمه العامة وهو سلب ضرورة احد الطرفين مطلقا اي لا يعلم
فيه حال الشيء من الوجود والعدم الخ يرد عليه عدم العلم بحال الشيء من الوجود والعدم لا يستلزم
وجوده او عدمه والمعتبر عند الجمهور في الامكان الاستقبالي هو عدم تعين احد طرفي الشيء في الزمان
المستقبل بحسب نفس الامر لا بحسب العلم فقط على ان القضية الضرورية التي هي التردد بين الوجود
والعدم لا تختلف بالنظر الى الحال والاستقبال فان ارتفاع النقيضين كما يمتنع في الحال يمتنع في الاستقبال ايضا
والظاهر ان من اشترط ذكر اي العدم في الحال لم يخص الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود
والعدم لا فيهما معا ليلزم ما ذكر من المحذور فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن
العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال فان قلت المقصود من اعتبار رد على بعض الافاضل
الامكان الاستقبالي خلو الشيء في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في حال الوسط والاعتبار المذكور
ينافي ذلك قلت ما ذكرته مع المقصود عند من لا يشترط العدم في الحال واما المشترط فلعل مقصوده
مجرد بيان الاصطلاح واطلاق الامكان الاستقبالي على ما يكون معدوما في الحال وممكن الحدوث في الاستقبال
وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث الاولى ان يقول فيشترط عدم الحدوث في الحال كما
قال فيما بعد فيشترط الوجود في الحال واما قوله ليلزم اشتراط الوجود فحال عن الفائدة اذ لم يقل

احد

احد باشتراط الوجود في الحال في الامكان الاستقبالي والجواب ما قد عرفت فيما لخصنا من ان من شرط
العدم في الحال ارادة بالامكان الاستقبالي الامكان الاستقبالي المعتبر بالنسبة الى حدوث الوجود لا
بالنسبة الى حدوث العدم وقوله لا امكان حدوث العدم عطف على قوله امكان حدوث الموجود
واما قوله وانما يستلزم الخ وان كان الظاهر ما ذكرنا فبناء على ان امكان عدم الحدوث يستلزم العدم
في الحال وذلك لان امكان عدم الحدوث اما لانه غير موجود فذلك هو المطلوب واما لانه موجود بصفة
القدم ولا يمكن للقديم امكان الحدوث في الاستقبال لان ما يمكن حدوثه في الاستقبال على ما هو المفروض
لا يمكن ان يكون قديما لان ما يكون قديما لا يمكن له حدوث الوجود واما لانه موجود بصفة الحدوث
وهو ايضا باطل لان ما يكون حادثا في الحال لا يمكن له الحدوث في الاستقبال ضرورة امتناع تحصيل
الحاصل هذا هو في قول الشارح اشارة الى نكتة اخرى وهو ان اشتراط الامكان الاستقبالي بالعدم
في الحال انما هو اذا نسب الامكان الاستقبالي الى الوجود واما اذا نسب الى العدم فالظاهر
اشتراطه بالوجود في الحال واليه اشار بقوله لو اعتبر الامكان الاستقبالي الخ كالاستعداد والكتابة
وقوله كالاستعداد والكتابة مثالان احدهما من الجواهر والآخر من الاعراض بل اعتبرت من حيث
هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فما يحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان لا تقال الامكان
كما يحصل من المقايسة الى الوجود وكذلك يحصل من المقايسة الى العدم لانا نقول قد مر ان الوجود
اعم من الايجابي والسلبي ومن حيث انها يتعقل او يتلفظ بها الخ الظاهر من هذا الكلام ان الجهة
هي نفس الكيفية الثابتة الخ هي المادة من حيث انها يتعقل او يتلفظ ولا يمكن حينئذ عدم المطابقة
بين الجهة والمادة ويمكن ان يقال ان ضمير انها راجع الى مطلق الكيفية فان المقيد اذا كان مذكورا كان المطلق
مذكورا ايضا في ضمنه وقد يقال الضمير راجع الى الكيفية الحاصلة من غير اعتبار المطابقة وهذا ظاهر من
عبارة الشارح الآتي المتبادر من الكيفية الحاصلة هو الحصول في نفس الامر لا ما اعتبر كيفية طابق الواقع
اولا بان يكون اعم او اخص الخ فان قلت كيف يعقل كون الجهة اخص من المادة والمادة هي الوجوب
والامتناع والامكان والجهة ما يدل عليها وهي معان متغايرة بناء على ان حصر المفهوم في اخص عقلي

كما بين في موضعه فكلنا الوجوب في مواد القضايا اعم من الوجوب لذاته او لغيره ولهذا قالوا مادة نسبة
الحيوان الى الانسان هي الوجوب لمطلق الوجوب مثلا اعم من الذاتي والغيري فقولنا كقولنا الانسان
حيوان بالامكان الخاص مثال للاخص لان المادة هي الوجوب والامكان الخاص اخص لجواز ان يوجد
الوجوب في الوجوب الذاتي ولا يبعد ان يجعل هذا مثالا لما يكون الجهة مباينا للمادة بناء على ان يراد
الامكان العرفي بان يعتبر الماهية لابشرط وجودها او عدمها فح ينفك الامكان عن الوجوب بحسب التعقل
وان لم ينفك بحسب التحقق الا على رأي من يثبت الواسطة ولعله لذا لم يذكر مثال المباين
والاول اظهر وذلك لان المادة هي الكيفية الحاصلة للنسبة بين المحمول والموضوع ومن المعلوم ان المحمول
في قولنا الانسان ليس بحيوان هو الحيوان لا السلب والامكان القضية معدولة او موجبة سالبة
المحمول وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه يرد عليه ان المفهوم من الاعتبارية
ممكنة الوجود لغيرها وليس لها امكان وجود في نفسها لاستحالة اذا كانت الاعتباريات لها امكان وجود
لغيرها ولا امكان لها في نفسها يلزم ثبوت الامكان الغيري وقد عرفت ان الامكان لا يكون الا ذاتيا
لانا نقول المراد من امكان وجود الشيء لغيره الامكان الاستعدادي وهو لا تقتضي الامكان في نفسه
فان الهيولى يمكن ان يكون متصفة بهذا الامكان وان لم يكن لها امكان ذاتي والنقطة يمكن ان يكون انسانا مع
صدق قولنا لا شيء من النقطة بانسان بالضرورة هذا واعلم ان الشارح انما وقع فيما وقع لتغييره
عبارة التجريد فانها هكذا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي فاه معنا على ما هو ظاهر ان كل ما هو ممكن الحلول
في شيء بسواء كان حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة فهو ممكن ان يوجد كلام الشارح بهذا
ايضا وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة لان معنى زوال الوجوب عنه
ان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا تقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا
والجواب لانا نمنع ان الوجوب ما به الواجبية يعني اذا فرضنا كون الوجوب موجودا لا يلزم امكان
الواجب وانما يلزم ان لو كان واجبية الواجب لاجل الوجوب المكن على ما زعم الخصم بل واجبية
لذاته كان الوجوب بعض الواجبية لا ما به الواجبية فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول

اول

هو المفهوم منها من حيث النسبة لا من حيث الذات منه

او الوجود علتها او غيرها

اول بالامكان وان الوجوب على تقدير امكانه جايز الزوال فى نفسه الخ عطف على قوله ان الوجوب
مابه الواجبية الخ اورد عليه انه لامعنى لمنع جواز زوال الممكن فى نفسه فانه مكابرة للبديهة
اذ الممكن لما لم يكن له وجود من ذاته جاز زواله نظرا اليه ومن زعم ان ضمير فى نفسه راجع الى
الواجب بمعنى منع جواز الزوال نظرا الى ذات الواجب لا الى ذات الممكن فقد غفل ان هذا لايطابق
السؤال لان السايل اعترف بعدم جواز الزوال نظرا الى غيره وانما اعتراضه لجواز الزوال نظرا
الى ذاته فانت بعد خبرتك بحاصل الجواب يتميز لديك الشراب من السراب فان حاصل الجواب
هو ان جواز الزوال نظرا الى ذاته لايستلزم جواز الزوال فى نفس الامر ليلزم انفكاك الوجوب
عن الواجب المستلزم لامكانه بحقيقة ان قوله فى نفسه معناه فى نفس الامر لانه معنى نفس الامر
نفس الشئ فى حد ذاته ويؤيده انه قال فى عبارة السوال نظرا الى نفسه وقال هنا فى نفسه والفرق
بين جواز الزوال نظرا الى ذاته وجواز الزوال فى نفس الامر واضح فان معنى كون الشئ فى حد ذاته
كذا ان كونه كذلك ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لوقع النظر عن كل اعتبار وفرض
كان كذلك وان كانت تلك الحالة حاصلة له بالنظر الى العلة وهذا مما يقال وجوب الوجود وان كان
جايز الزوال بالنظر الى ذات الوجود فلا يلزم زوال الوجوب عن الواجب وانما يلزم لو لم
يقتض ذات الواجب وجوب الوجود ومن هذا يظهر صحة كلام الامام حميد الدين الضرير وهو
قوله لو لم تكن الصفة واجبة لذات الذى لكان جايز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجودها الى مخصص
فيكون محدثا او لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر فان معناه ان الصفات لو لم تكن
مما تقتضيها الذات بحيث يمتنع عدمها بالنظر اليه كانت جايزة العدم فى نفس الامر فيحتاج الى
مخصص غيره فيكون وجودها بايجاد شئ آخر ان مغاير لها وهو غير ذات الواجب على ما فرض و
اما على تقدير اقتضاء ذات الواجب اياها لا يكون فى وجودها متعلقا بايجاد شئ آخر كما عرفت الآن
وفى هذا التقرير دفع لما قال ان وجوب الواجب الخ وذلك لان كون وجوب الواجب بذات
الواجب لاينافى امكانه ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات لاخفى عليك ان المستدل

ولا يرفع المحذور المذكور

لم يكن ممكنا بالذات لكنه ممتنع
الزوال بالنظر الى ذات الواجب ح

والمعتزلى زعم انه لا معنى لم يعتد به

لم يتبع لزوم الوجود قبل الذات بل لزوم قيامه بالمعدوم او بغير موصوف وهو كذلك وذلك لانه لانزاع في ان الامكان قبل وجود الممكن حاصل لانه وصف ذاتي للممكن لا وصف وجودي لم فلو كان هذا الامكان موجودا يلزم ما ذكره والى هذا التقرير اشار بقوله فقبل وجود الممكن قيامه الخ والظاهر ان الشارح انما ارتكب هذا لانه فهم من قوله ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ان مبنى الاستدلال عليه فقط فاجاب بان كونه من الاوصاف الذاتية لا يقتضي ان يوجد قبل وجود الممكن وغفل ان محصول الاستدلال هكذا ان الامكان قبل وجود الممكن حاصل وهو من الاوصاف الذاتية ولابد له من محل الخ كالانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس وقد تقال كيف يتصور صدق الشيء على الممتنع والممكن فان الشيء الواحد لا يكون ماهية للممكن والممتنع ضرورة ان ماهية الممتنع يقتضي عدمه والممكن لا والجواب انه جاز ان لا تكون ماهية لهما بل عارضة لهما او ماهية لاحدهما وعارضة للآخر وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين الخ وقد تقال معنى اقتضاء الماهية ذلك ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك وانما احتيج الى احد التأويلين لان التساوي لو كان مقتضى الماهية لوجب ان احد الطرفين بالمرجح ايضا لان ما بالذات لا يزول بالغير لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب لا يقال قد مر انه مما يظهر بطلانه بادنى التفات لانا نقول ذلك كان على تقدير كون الحكم بديهيا ولهذا ايده بقوله ولهذا الحكم به الخ ولما كان الحكم ههنا نظريا كان ذكر الاحتمال فاوحا فاسدا اذ لا يتصور رجحان الوجود لا يقال ان ترجح الوجود قد يحصل بوجود بعض اجزاء العلة التامة فاذا تم الاجزاء حصل الوجود بالفعل لانا نقول قد اشار الى جوابه فيما بعد بقوله فالراجح لا يكون الا واجبا الخ على انه اذا فقد جزء من اجزاء العلة التامة كان العدم اولى ضرورة ان عدم العلة علة العدم هذا وقد يقال ان تقدم الترجح على الوجود مسلم فانه يقال ترجح فوجد من غير عكس ومع ذلك فهو لا ينافي المعية الزمانية والقول بان المعروض مقدم بالذات على العارض انما يتم في العروض الخارجي ولا مجال للذكر بين الترجح والوجود كما بين الوجوب والوجود ولذلك قالوا بسبق الوجوب

الممكن

المكن على وجود ضرورة البطلان لان ترجح الوجود صفة للوجود لا معنى
لقيام صفة الشئ بغير موصوفه بناء على ان احد الطرفين لمسع وقوعه مع التساوى
احد الطرفين عام فان التساوى بعض امتناع وقوع كل من الطرفين فاذا كان مقابله
الراجح وهو التساوى والمرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا لان الواجب ما يكون طرفه
الذى لن يمتنعا فمنع سبقه على الوجود على صاحب المواقف الا انه غير وارد لان سبق
الوجوب مبنى على احتياج الممكن الى العلة اذ ح يثبت الوجوب السابق وهو المتنازع
فكيف لا يمكن منعه واما قوله على ما سيجئ فيرد عليه ان ما سيجئ ايضا مبنى على الاحتياج المذكور
لان الكلام فى التاثير بعض الايجاد قد يوجه كلام المواقف بان الاثر حال العدم
نفى صرف فلا يصلح ان يكون اثرا للوجود واذ لا اثر فلا تاثير ولا ايجاد وهذا بعينه ما ذكره
الامام من ان التاثير حال العدم باطل لانه لا اثر ح فلا تاثير ومحصوله ان غير به يرجع الى
الاثر وان لم يذكر الا الى العدم وان ذكره وذلك لان التاثير يدل عليه لان معناه ايجاد الاثر
وقوله ولانه مستمر اى ولان الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير
وايجاد فلا يستند هو مع هذا الاستمرار على الحالة السابقة على الوجود الى مؤثر موجد
ولا يخفى عليك ان هذا فى الحقيقة راجع الى الجمع بين النقيضين ويمكن ان يقال المعنى انه
لا يستند مع هذا الاستمرار الى مؤثر الوجود لعدم الاثر ح والتاثير يقتضى اثرا موجودا
لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى وقد بينا قش بما فيه حرفا والمعنى فلا يستند
الى مؤثر الوجود او العدم وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفى محض الخ وذلك لانه لا معنى
ح لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان يرد عليه
ان الاثر اما ان يجب وجوده فى زمان المؤثر ام لا فان وجب لزم وجود الوجوب بلا وجود
الممكن وهو محال لان الوجوب صفة الوجود لكونه تاكدا له وان لم يجب فيه بل فى الزمان
الذى فان كان ذكر الوجوب من غير سبب لزم الترجح بلا مرجح وان كان بسبب هو العلة

ا
رد على صاحب المواقف
انه غير وارد

الاول وقد كان لم يفد له الوجوب في الزمان الاول فهو ترجح بلا مرجح وان كان السبب
غير تلك العلة لزم خلاف المفروض فالمرجح لا يكون الا عقليا اى ليس يلزم ان يكون
خارجيا وذلك لان الترجح ان كان من طرف في الممكن ما هو عقلي محض كعدم فيصلح الامر العقلي
كعدم العلة من حيث وان كان ترجح ما هو امر خارجي فلا بد من مرجح خارجي اقول في الوجود
الخاص بان يحصل الخ لا يقال المحذور بارج لان الوجود وان كان خاصا حال لما تقدم من الدليل
الدال عليه وهذا لا يفرق بين الوجود الخاص والمطلق لانا نقول قد مر ايضا ان الوجود
الخاص موجود والمطلق او الحصة عارض له فتبصر على ان التاثير لهذا المعنى لا يبقى في الحالية
وهما لا زمان للممكن والحادث اما الامكان فقط واما الحدوث فلان المراد هنا
مسبوقية الوجود بالعدم وهذه حالة مستمرة لا ينفك عن الحادث ابدا ويقع العدم
باقتضاء السبب خارجي ينتهي الى حد الوجوب قيل يرد عليه ان الانتهاء الى حد الوجوب
لا يكون بدون الاولوية فيلزم اولوية هذا الطرف وذلك يستلزم انتفاء اولوية الطرف
الاول وجوابه ظاهر وهو انه لا يلزم من ثبوت اولوية هذا الطرف بالعارض زوال الاولوية
الذاتية للطرف الآخر اللهم الا ان يقال اختلاف السبب المحول لا يدفع المنافاة على ما قالوا في
بحث تعاور العلتين المستقلتين ترجحا بلا مرجح لا يقال فيه اولوية ذاتية وهي تكفي
في الترجح لانا نقول المفروض جواز عدمه مع تلك الاولوية فيلزم المحذور المذكور بل ربما
يكون بالعكس لان الوجوب تاكد الوجود فيتوقف تعقله على تعقل الوجود وح لا يظهر لقوله
بل ربما وجه ظاهر ولهذا ترك هذه اللفظة في التلويح وقد يقال يجوز ان يجعل ربما للكثرة فيجعل
كناية عن الكل كما يجعل القلة كناية عن العدم ويمكن ان يجاب ايضا بان ما ذكر في مفهوم
الوجوب يجوز ان يكون عارضا له لا حقيقة فيجوز تعقل حقيقته بدون الوجود فالوجوب
يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة الخ يرد عليه ان حصول الوجوب من تلك العلة الناقصة اما ان يكون
بلا وجوب فقد بطل الحكم بان الممكن ما لم يجب لم يوجد واما ان يكون مع الوجوب فيدور او التسل

اللهم

اللهم الا ان يقال الوجوب امر اعتباري لا يتاخر عن الوجود في الخارج فالتسلسل غير محال
وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود وبهذا اندفع ما اورده بعض الافاضل من
ان هذا التغيير فاسد لانا نقول بالاولية بين العدم والوجود وهو حالة الخروج فتفطن
بذات الواجب بمعنى انا الى قوله تحقيقه فلا تغفل ولا تتبع اهواء قوم قد ضلوا واضلوا
سواء السبيل فلا يدخل فيما ذكره الامام من تغيير القديم بالاول لوجود يرد
عليه انا لا نم عدم الدخول فان ما بالاول لوجود اعم من ان يكون له وجود اولا فان السلب
لا يقتضي وجود الموضوع الا ان المتبادر هو الاول كما لا يخفى واقتصر في الجواب
على دفع السند يعني لم يتعرض في الجواب ايضا بناء على كون الواجب مختارا بل اقتصر
على منع السند فلم يفهم من كون الواجب مختارا يتقدم على اثره تقدما ذاتيا لكي يرد عليه
انه ح لا معنى لهذا الكلام لانه لا نزاع في اسناد العالم على تقدير كونه ازليا الى الموجب
لانه متفق بين الفريقين على ما صرح به في المواقف وفي هذا البحث ايضا فلا وجه لجعل
هذا الكلام اعتراضا الا اذا كان المراد بجواز اسناده الى القادر المختار في الجواب
عن السند اشارة قوية الاعتراض ولهذا قال صاحب المواقف جوزه الامدي فافهم
فان فيما ذكرنا دقة غفل عنها الشارح واما قوله ولهذا مثل تحريك اليد والخاتم فمعقول التمثيل
في مجرد ان تقدم العلم بالذات لا في الاحتياج من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا
الخ لا يقال انه ان يقول من غير ان يكون هناك تحصيل الحاصل لانه المحذور اللازم من التاثير
في حال البقاء لانا نقول انه ناظر الى قوله فتعين ان يكون حال حدوثه الى قوله فيكون حادثا
والحادث هو ما يكون حاصلا بعد ان لم يكن حاصلا وتحصيل مسبوقية الوجود بالعدم
قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي الامكان الذاتي فان قلت كيف جاز ان يتخالف المتلازمان في
الوجوب والامكان فان الممكن يجوز ارتفاعه دون الواجب قلت اللزوم انما ينافي امكان
ارتفاع اللازم عن الملزوم لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم

الامكان الاول لان حصوله اللازم في نفسه شيء وحصوله مع الملزوم شيء آخر فجاز ان يكون
احدالارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا وفي هذا تائيد لما مهدنا من ان جواز زوال الشيء نظرا
الى ذاته لا يستلزم جواز الزوال في نفس الامر لجواز ان يكون له علم مقتضيه يمتنع زواله
لاجلها فصفات الواجب وان كانت مقتصرة الى ذاته تعالى لا تكون اثارا له اورد عليه ان
صفات الله تعالى اذا كانت ممكنة موجودة لابد لها من موجد وليس غير الذات فكيف لا يكون
اثارا له والجواب ان معنى كلام الاشاعرة هو ان علة الاحتياج الى فاعل يصور هذه الاثر هو
الحدوث وبعبارة اخرى علة الاحتياج الى ما يجعله اثرا من آثاره هو الحدوث واما علة الاحتياج
الى فاعل يحتاج الشيء اليه فيكفي فيه الامكان والصفات من هذا القبيل فقولهم علة الاحتياج الى
المؤثر دون ان يقولوا الى الفاعل الخ من الاشعار بهذا المعنى وليس جوهر لكونه اضافيا بالحقيقة
انما قال اضافيا لان بالحقيقة لان الاضافي بعارضه يجوز ان يكون جوهرا كالاب مثلا
فذكر الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير الخ لا يقال فعلى هذا يكون الامكان بالقياس الى وجود
بالعرض والمعروض له امكان بالقياس الى وجود بالذات لانا نقول قد يكون للشيء وجود بالذات
ووجود بالعرض فان العرض مع وجوده في نفسه له وجود للموضوع فالامكان يعتبر بالقياس
الى كل منهما واما ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فسيأتي الكلام عليه مشبعا ع ن
ان شاء الله تعالى اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات جواب دخل وهو لم لا يجوز ان يكون
امكانه قابليا لموضوعه لا قابليا بنفسه ليلا يلزم المحذور وتقرير الجواب ظ لان الاشكال عايد بان
يقال لم ان الامكان امر موجود حتى يحتاج الى موضوع يقوم به فان قلت كيف يعود الاشكال فان مجهول
ما ذكر من كلامهم ان مرادهم بكون الامكان عرضا مستدعيا للمحل الموجود هو اقتضاء التعلق
بالموجود في الخارج وذلك التعلق يقتضي سبق وجود شيء لكل موجود له وجود بالغير قلت يجوز
بالمعنى المذكور في الشرح ان يكون ذلك السبق سبقا ذاتيا لا زمانيا فلا يلزم كون كل حادث مسبوقا بمادة
على تقدير تمامه يندفع عنه ما اورد من ان تعلق بذلك الشيء الذي هو موضوع تعلق ذهني

لا خارجي

لاخارجي فلابد له من وجوده في الخارج ولانه لو ثبت ان امكان الحادث الخ يرد عليه انه على
تقدير اثبات امكان الحادث لايلزم ما ذكر من الالزام اعني عدم الاحتياج الى ما ذكر من التفصيل لان حيث
عرضية الامكان بما ذكر من الوجهين المستقلين لايذكر التفصيل في استدلاله فكيف يلزمه ذكر
والجواب عنه ظاهر المراد من قوله لو ثبت الخ ان لو ثبت عرضية الامكان من هذا المعقول
من الحكماء لامطلق الاثبات والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد
يقال له التقدم بالذات وبينه بعض الاخاضر بانه الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح
لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج ولا يخفى عليك ان هذا لايوجب في تقدم الواحد على الاثنين
فان الفاء تقتضي التعقيب بلا مهلة وليس ترتب حصول الاثنين على الواحد كذلك بل يتوقف
على واحد اخر ايضا ولكان هذا مبني على ان الكل عايد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان
الخ الاولى سوق قوله وبالزمان كما في المتن لان فيما ذكره من الوجوه السابقة لم يذكر ما يدل على
اشتراك الثلثة في معنى والاصوح على الكل شئ لاينسب الى اخر الخ لايقال لانم وجود
هذا المعنى في كل شئ لان المعنى المذكور هو ان للمتقدم امرا لايوجد للمتاخر وهو تقتضي المتقدم
والمتاخر فلايوجد فيما عدا ما فيه لانا نقول ان المتقدم والمتاخر مالهما التعدد والتاخر فيتوقف
على تحصيل معنى التعدد فتحصيل معنى التقدم بهما يكون دورا فمثله سيأتي في كل
مشترك لفظي الا ان يدعى الوضع في التقدم دون كل مشترك لفظي بان يقال التقدم
موضوع بازاء ذلك المعنى اعني مفهوم الاحد وغيره موضوع في المشترك ولا يخفى ان الكل
قلت فاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغايرا لكل من الوصف والمعاينة
اه ذكر مغايرة الكثرة للمعاينة غير مناسب ههنا لانه لم يذكر امر يستلزم تسليم الخادم عليها
ثم اول التنبيه على المغايرة لما يقطع بوجود الصانع مثلا انما يدل على مغايرة
الوحدة للوجود لا للمعاينة والمدعى مغايرتها لكل منهما اللهم الا ان يقال لما كان
العلم بيان مغايرة الوحدة للوجود اقتصر عليه فان لم يكن له مفهوم سوى عدم

عدم الانقسام ان اراد من المفهوم للحقيقة فيلزم ان يكون للنقطة حقيقة غير عدم الانقسام
فان لها مفهوما اخر غير ما ذكره وهو ما به يقال على الاشياء انها واحدة كما يقال وحدة واحد
ووحدات كثيرة المجموع منقول واحد فني ممن هذا المقول قيد وحد عروض الوحدة لنفسها
وليس المراد من قوله وحدات كثيرة مثلا آخر فلا يرد انه غير مناسب للممثل وخارج
عن المقصود فان الزيادة عليه ممكنة ابدا وبهذا اى وبقيد ابدا يندفع ما يتوهم
من ان الزيادة على الدائرة ممكنة ايضا بان يزداد في مقداره من غير ضم شيء فان الشمعة
المعمولة دائرة قد يمكن توسيع دائرتها على ان الكلام في خط الدائرة لا فيها نفسها
والخط لا تقبل الزيادة في الطول لكونه دائرة ولا في العرض اذ الخط لا عرض له هذا
اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان اى وان كان معروض الوحدة معروضا
للكثرة لا يقال معروض الكثرة هي الجزئيات ومن ليست حادثة على الكثيرين وقد تبين
قبل بان المراد من كونه معروض الكثرة ان يصدق على كثيرين لانا نقول ارجع هذا القسم
الى الكلي فان الواحد بالنوع مثلا ما له نوع واحد فشامل ولم تقل احد بالتفاوت
الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول اما الاقدمية فلا المعقول منها تقدم بعض بالذات
بان يكون بكون ما لما عداه ولا نعرف شيئا كذلك في الوحدات واما الاشدية فان
اريد بها الاتمية بان يكون مقتضى ذاته كاتمية الوجود في الواجب فعدم معقوليته
محل بحث فان الوحدة في الوحدة على الاطلاق اتم لكونها مقتضى الماهية اللهم الا ان يقال
ان مبدأ راجع الى الاولوية او المراد بالاشدية كثرة الاثار ولهذا جعل كل عدد اثنين
عادونه وضد الاثنين لا يتحقق في الوحدات بل في الاعداد بمعنى ان الاثنين عدد ما
فان قلت كيف يكون الاثنان عددا فان العدد اما ان يكون اولا او مركبا
والاول محال لانه يلزم ان لا يكون له نصف وكذا الثاني لان العدد المركب طبعا ان
يعد غير الواحد تلت بتاء انه عدد اول وليس من شرط العدد الاول ان لا يكون

مبدأ

لم نضف وانما شرط ان لا يكون لم نضف هو عدد والاثنان كذلك يوجب نوعا اخر من
العدد فلو لم يكن التالف من الوحدات لم يغد ضم الواحد حصوله نوع اخر كما ان ضم الخارج الى
الماهية لا يجعلها نوعا اخر كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا هكذا في النسخ
والمعنى كلون الجسم كان مجموعا من السواد والبياض ثم صار سوادا محضا وفي بعض النسخ
كان سوادا او بياضا فصار سوادا فحينئذ لا بد من تقدير كان يقال او بياضا ويقال يجوز ان يكون
السواد الاول ضعيفا فانقلب الى القوة فلم يمكن التنقص عن هذا المنع قيل يمكن
التنقص عن هذا المنع وهو انه اذا كان الوجود آن واحدا يلزم وجود الكل بدون وجود
الاجزاء وان زعمت ان كل واحد موجود بذلك الوجود الواحد لزم ان يكون شيء بعينه حالا
في محلين وهو ايضا قبيح ويمكن ان يقال ان حال الوجود بالقياس الى الماهية ليس كحال العرض
بالنسبة الى الموضوع ليمتنع حلوله في محلين اللهم الا ان يقال المراد من الحلول الاتصاف فانه
يمتنع اتصاف شيئين بصفة واحدة شخصية وقد يقال في امتناع الاتحاد كان كل منهما متشخصا
بتشخص امتاز به عن الآخر فاذا بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا او العرض
ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما شخصان متمايزان لا واحد واذا لم يبق
ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال التشخص ضرورة زوال الشخص بزوال تشخصه فيكون هذا
فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على القياس ما مر في الوجود
انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخص الاولين لان كلا من التشخصين الاولين
كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر ويرد عليه ان كون
كل من التشخصين الاولين مما يمتاز به احد الاثنين عن الآخر انما هو قبل الاتحاد فيجوز ان لا يكون كذلك
بعد الاتحاد الا يرى ان بقاء الوجودين لا يستلزم الاثنينية بعد الاتحاد وان كان يستلزمها قبله
فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم لا يتعال في جريه النقض بالآلهين
المفروضين فانهما غير آن مع انه لا انفكاك بينهما بحسب الحيز ولا بحسب الوجود والعدم لانقوله الغيران

بعد قوله فصار سوادا

موجوداه جاز انفكاكهما والاتهان المفروضان ليسا كذلك قلت فح لاحاجة الى زيادة قوله
في حيز او عدم لاخراج الجسمين القديمين لان المتكلمين لا يقولون بقدم الجسم قلت يجب صدق
الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود ولا يجب على الممتنع كما علم في تحقيق المحصورات فان الاطراد
والانعكاس راجعان الى الكلتين فالجسمان القديمان لمكن وجودهما وان لم يوجدا في الخارج
ولا كذلك الاتهان المفروضان لانه البارئ لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب التعقل ايضا
لا يقال المراد بجواز الانفكاك هنا هو ما يعم الانفكاك بحسب الحيز او الوجود والعدم فالمحذور باق
لان نقول ليس معنى قوله او الوجود والعدم ان ينفك كل عن الآخر في الوجود والعدم معا بل المعنى ان ينفك عن
الآخر اما في الحيز واما بان يوجد احدهما ويعدم الآخر ولا نزاع في ان البارئ لا ينفك وان لم ينفك عن العالم في الحيز
تعقلا لكنه ينفك عنه في الوجود والعدم بان تعقل وجود البارئ مع عدم العالم ومن ضرورتنا فهم انه لو بدل العدم
بالوجود لتاتى الجواب المذكور بلا محذور وزعم بعضهم انه لا حاجة ان عدم تغاير الشيئين الخ وذلك
لانه اذا كان الانفكاك من جانب كافيا في التغاير فلا بد وان يكون عدم التغاير بعدم الانفكاك من الطرفين
لان نقيض الاعم اخص وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف انما قاله سوهم لانه يجوز ان يجعل قوله
فنهم الخ تفصيلا لا تغريقا اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية
يعني ان في مفهوم العمى شيئين العدم وقابلية البصر فالسلب الوارد عليه يحتمل كلا منهما اما
السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب الخ فان قلت الاجتماع على الكذب لا ينافي تقابل الايجاب
والسلب بل المتغير امتناع الاجتماع في الصدق فان معاملي الايجاب والسلب اعم من التناقض فان
الموجبة الكلية مع السالبة الكلية متقابلان بالايجاب والسلب مع انهما قد يكذبان قلت سيأتيك عن قريب
ان الموجبة الكلية مع السالبة الكلية متقابلان عند تقابل التضاد وفي هذا الكلام نظر الحيد
عليه انه اذا اعتبر اضافة احد العدمين الى الآخر يكون الموضوع هو الآخر فلا يوجد تواردهما على الموضوع
والجواب ما يأتي في قوله واما ابعا فلان الكلام الخ فتامل وتقرير الجواب ان التضايف اعم من
مفهوم التقابل وانما لم يذكر التماثل مع ذكره في تقرير السؤال او لم يلزم محذور من كون التضايف

اعم من التماثل الخ ثم قوله وهذا لاينافي كون معروض المتقابل اعم من حيث الصدق فان مفهوم
المتقابل من حيث هو مندرج تحت التقابل وفروعه من افراده من حيث الصدق والمحل اعم منه
ولا استحالة في هذا فان الحيوان مثلا من حيث الصدق يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس
وفي التجريد ما يشعر بانه في التضاد الى قوله لانه قال واشر باطيه فيه الثالث العبارة في النسخ المصححة
واشر با السالب وعليه تقرير الشارح الاصفهاني في ايضاح لا حاجة الى التكلف ولا عنوه
بالايجاب الاشارة السواد بالنسبة الى اللاسواد يرد عليه انه اذا اعتبر مفهوم السواد ولم يلاحظ
معه نسبته بالصدق على لكون مفهوم اللاسواد هو مفهوم كلي لا مقيدا بمفهوم السواد ولا سلب
في الحقيقة هنا اذ لا يتصور ورود السلب والايجاب الا على النسبة فمن زعم ان بين السواد واللاسواد
يقابل الايجاب والسلب فقد سرى الا ان يبني ذلك على الشبه والنظر الى اللفظ وعكن ان يقال الشارح
بنى كلامه على ما نقل من محققي الحكماء من ان المتقابلين ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط الخ وهذا ظاهر
من كلام ابن سينا فهذا لا يتصور في التضاد ولا في الملكة والعدم انما لم يذكر التضاد لما مر
ان تقابل التضاد وقد يجري في القضيتين لا في الموجبة الكلية والسالبة الكلية لان غاية الخلاف
انما تكون بين الطرفين ومن هذا علم اندفاع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان تكون شيئان متساويان بين
ويكونان معاني غاية الخلاف لثالث وذلك لان طرفي الشيء الواحد لا يكون اكثر من واحد وبعد الخلاف
المضافات كونها اطراف المتعدد في الحقيقة كما لا يخفى وكان هذا مراد الامام بقوله اذ اطراف
الوحدة يعني ان المراد من الوحدات المرسومات المتكثرة لا نفس الوحدات فلان موضوع
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص الخ ويرد عليه ان المتبادر من تعريف المتقابلين هو
الوحدة الشخصية لان اشتراك الاجتماع انما يتصور فيها والا ففي الموضوع الواحد بالجنس
او بالنوع لم يرد اجتماع المتقابلين وهو ظاهر والظاهر ان كلامه هذا مبني على ما سبق من التعميم
المنقول عن ابن سينا واما الكلام فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة الخ يرد عليه
ان المراد تقوم ما صدق عليه الكثرة بما صدق عليه الوحدة وهذا المعنى مما اعترف به الشارح

ايضا لما سياتى عن قريب من قوله واما اتفاقهم على نفى التقابل الخ وعدم الوجود فى الخارج لاينافى
ماذكرنا كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض اما الابياض فقط واما اللابياض فلا
فلا تشتمل على الحلاوة التى توجد فى البياض فقد اجتمع المقابلات بالايجاب والسلب فى الوجود
وان امتنع فى الصدق وذلك لان موضوع البياض البياض الخاص وموضوع اللابياض هو
الحلاوة محصله من انضمامها مجتمعة مع الواحد فى المعدوم فلم يكن بين الواحد والعدم
تقابل ومحصوله ان مراده من نفى التقابل بالذات سواء لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى
هى جزء ما الا بالعرض ويرد عليه انه ان اراد من الاجتماع الاجتماع فى الوجود فمع انهما اعتباران عقليان
لايضر تقابل الايجاب والسلب لان المعتبر فيه امتناع الاجتماع فى الصدق على ما مر وان اراد الاجتماع
فى الصدق فقط ان الجزء فى الاعداد لايصدق على الكل واما حرف قوله والكل ضعيف الى جميع ما تقدم
فيمنع كلام المتن كما لايخفى على ناظريه اللهم الا ان يقال ان التقابل الممكن بين ذاتى الكثرة والوحدة
انما هو ما عدا التقابل بالايجاب والسلب اذ من البين ان السلب الشئ لايكون جزءا منه ونفاه
الامام الى قوله والكل ضعيف الظاهر المراد من قوله والكل ضعيف ما نفاه الامام اما الاول فلانه لانزاع
فى ان غاية الخلاف حاصل من الكثرة والوحدة واما الثانى فلان موضوع كل من الوحدات انما يكون جزء
موضوع الوحدة الطارية اذا تعينت تلك الاشياء باعيانها وحصل من اجتماعها المجموع هو معروض
الوحدة واما اذا زالت من الاشياء الا كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض الوحدة كما
فيما نحن بصدده فلا يكون موضوع الكثرة جزءا من موضوع الوحدة الآن هذا منع غير صايب لانه لم
يتحد موضوع الوحدة والكثرة بل الغرض موضوع الكثرة وحصل امر آخر هو موضوع الوحدة فح لا يكون
التضاد ايضا فيكون المناقشة فى العبارة لانها خارجة عن المعقول الخ لانقول اذا اعتبر الماهية على
ما هى عليه فى الوجود يكون الشروط داخلة فى المعقول لانا نقول فح يدخل الفاعل والغاية ايضا فلا يخفى
للاخراج نعم يرد عليه ان ليس المراد من كونها جزءا انها جزء لها حقيقى بل معناه انها من تتمتها وداخلة فى
عدادها وهذا القدر كاف فى الاعتذار عن ترك افرادها بالذكر فانه بالنظر الى الماهية لايكون الا

بالقوة

بالقوة الخ يرد عليه ان الوجود لا يتصور بدون الوجوب فان الشئ ما لم يجب لم يوجد على ما
حقق في موضعه فمدخلية الشئ في الوجود يستلزم المدخلية في الوجوب فلا يظهر الفايدة في زيادة
الوجوب بعد وقوع كلام ابن سينا والاشكال غير وارد لانه المادة التي تلحقها الصورة ليس وجود الشئ
معها بالفعل نظرا الى ذاتها بل مع اعتبار عارضها ويمكن ان يقال مدخلية الشئ في الوجود لا يستلزم
المدخلية في الوجوب فان الوجوب تاكد الوجود على ما مر وان اشار اليه الشارح بقوله ما يكون وجود الشئ
معه بالفعل البتة فان قوله البتة اشارة الى التاكد فانه لا يلزم من مدخلية الشئ في اصل الوجود مدخليته
في تاكده الا يرى ان الوجود من الفاعل والتاكد مع سايز العلل والشرايط واما وقع الاشكال بما ذكر فهو
عبارة اخرى في هذا المعنى لان معنى البتة عدم الانفكاك فالمادة الا تلحقها الصورة قد ينفك عن اللاحق مع
ان فيه اعتبار قيد زايد لم يذكر في التعريف والمادة ما يكون الشئ معه بالقوة في الجملة وحينئذ لا يرد عليه
ما اورد من النقض بالمادة التي تلحقها الصورة لان تلك المادة يصدق عليها انها ما يكون الشئ معه بالقوة في الجملة
اي في بعض الاوقات وهو الوقت الذي ينفك عنها الصورة وقد يقال ان بعض المواد تلزمها الصورة
مطلقا كالمادة الفلكية وهو مردود لان الكلام في المادة والصورة الواقعتين من اجزاء الماهية لا
في الاجزاء الخارجية ولزوم الصورة هناك ان الجزء الغير الاخير من الصورة يرد عليه جزء الصورة
المركبة بالحقيقة مادة لها فلا خلل في صدق تعريف المادة عليه والجواب ان منشاء كلام الشارح هنا هو
ما تقدم من كلامه حيث قال المراد من المادية والصورية الى قوله وما ينسب اليهما من الاجزاء وهذا
صريح من كلام المتن فقد جعل جزء الصورة صورة وجزء المادة مادة وبهذا يندفع ما يتوهم من ان اعتبار
القوة في الجزء الغير الاخير من الصورة انما هو بالنسبة الى كل المعلول واما بالنسبة الى بعضه الذي هو
صورة له فهو بالفعل وهو المراد اذ المراد ما به الشئ الذي هو صورة له بالفعل والحق في هذا المقام ان
يقال ان جزء الصورة صورة للجزء من المعلول كما ان جزء المادة كذلك الا ان صورية الجزء يصدق عليه تعريف
المادة بالنسبة الى الكل ولا يحتاج الى ان يقال الاضافيات تعتبر فيها قيد الحيثية ولا يجوز ان يراد
بالقوة الامكان حيث لا ينافي العقل الخ لا يتم لزوم الظهرية الفاسدة وذلك لان المعنى كما وجه به كلام
القوم

على ما سياتي في الشرح من ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلم بجملتها بل ذات الفاعل فقط منه رحمه الله

وجه الارتفاع ان جزء الصورة صورة بالنسبة الى الكل فرقة اندراجه في تعريف صورة الكل منه

ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يمكن الشيء معه فيتمايز كل عن الآخر فاستقام
التعريفان لانا نقول قد تكون المادة اعم من الصورة ضرورة ان الامكان لا ينافي الفعل فيكون الغاء اظهر
لان تعريف المادة كما يصدق على جزء الصورة يصدق على نفسها ايضا ضرورة صدق العام على الخاص والجواب
ان المراد من الامكان هنا ما يقابل الوجوب بمعنى سلب ضرورة الوجود فلا يصدق على الصورة الوجوب شيء معها
والوجوب ينافي الامكان بهذا المعنى لا يقال يلزم جواز ان يكون الحجر مادة للانسان ضرورة ان الامكان لهذا
المعنى يتناول الممتنع ايضا لانا نقول المادة ما يكون جزءا من الشيء والواجب وجود الشيء معها فخرج ما ذكر
وامثاله واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة الى قوله واحتياج المعلول اليها الخ
وبهذا اندفع ما يتوهم من ان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه تكون جزءا من علته التامة
والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ان ذلك
اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه لكان وجوده بعد ذكر
ترجيحا بلا مرجح فان قيل الترجيح بلا مرجح بمعنى الوجود بلا وجد غير لازم وبمعنى ترجح القادر المختار
احد مقدوريه بلا داعية غير مستحيل قلنا قد قيل هذا لازم لانه اذا جاز عدمه فلا شك انه في زمان
عدمه لم يوجد شيء فمن الزمان الذي وجدا ما ان يوجد بايجاد شيء اياه او بدونه فالاول يستلزم ان
لا تكون الجميع جميعا ضرورة ان الايجاد من جملة ما يتوقف عليه الشيء والثاني يستلزم وجود الممكن بلا موجد
ضرورة انه وجد بلا ايجاد وهو مردود عند الشارح بناء على ان الايجاد لا ينبغي ان تكون من جملة
ما يتوقف عليه العلة ضرورة ان نسبة بين العلة والمعلول متأخرة عنهما لا متقدمة على المعلول قلنا ذلك
في العلل المعدة يرد عليه ان العلل المعدة جزء من العلة التامة فانتفاؤها يستلزم انتفاء العلة فالاشكال
باق بحاله وجوابه يظهر من تحرير كيفية تأثير المعد وذلك لان المعد تأثيرها في المعلول من حيث وجودها او
عدمها فيجب ان توجد ثم تعدم وبهذا الاعتبار جزء من العلة التامة فتدبر فقالت بالنسبة
الى الابن ليس الا معدا للمادة الخ لا يقال لو كان الاب معدا للمذكر لوجب ان تعدم الاب حال قبوله
المادة للصورة لانا نقول قد اشار الى جوابه بقوله وانما تأثيره في حركات وافعال تقتضي ذلك وحصوله

ان كون الاب معدا للقبول باعتبار كونه علة لما هو معد عنه تلك الافعال والحركات فان قلت لو كان الاب
علة لما ذكر من الحركات والافعال لوجب ان ينعدم الاب حال انعدام تلك الافعال لما حررت من ان انعدام المعلول
يوجب انعدام العلة قلت ذات الاب من حيث ذاته ليس علة لتلك الحركات والافعال بل لعصر وجد واعتبر
مدخل فيها فكون العلة مركبة فينتفي بانتفاء جزئها والمستفيض عنه لا يكون علة فيه بحث فانا لا نم
ان المستفيض عنه لا يكون علة فان العلية لا تستلزم الاحتياج اليها لجواز ان يكون التعين من جانب العلة ويكون
الاحتياج الى المطلق كما سلف وجوابه ظ فان التعين من جانب العلة انما يكون المعلول محتاجا الى علة لا بعينها
ففي المثال المفروض اذا وقع المعلول الشخصي بعلة معينة لم يكن لذلك المعلول احتياج الى علة اخرى والمذكور
فيما سلف هو ان الحاجة المطلقة من جانب المعلول والتعين من جانب العلة ففي قوله والمستفيض عنه
لا يكون علة ان المستفيض عنه في ايجاد المعلول الشخصي الخ اما في الواحد النوعي فمفيد لان المعلول متعدد
حقيقة واشار اليه بقوله لان الواقع بكل منهما مغايرا فرد آخر فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته
لكل منها مفهوما الى مفهوم العلية لكل منها اعتبار حاصل بعد صدور المعلول فلو توقف الصدور عليه
دار اللهم الا ان يدعى ان العلية تحصل قبل صدور المعلول لان ملخص نسبة العلة على وجه خاص الى المعلول
فهذه الحالة حاصلة قبل الصدور او نقول المراد من العلية صحة الصدور وهي قبل الصدور لا ان
الممتنع من اجتماع النقيضين صرفها الى قوله ولم يلزم صرف قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ فيمنع
فانه اذا صدر عنه آ وصدر عنه ما ليس آ يصدق ان يقال انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ فقد وجد اجتماع
النقيضين على زعمه بطريق حمل المواطاة والجواب ان المطلقتين لا يتناقضان او بكل منهما اضافة
قائمة بها فان قلت المحذور باق فان النقطة المركزية اذا قام بها محاذاة لكل من النقطة المعروضة كان لها
محاذيات بعدد النقط فيلزم صدور الكثير عن الواحد قلت لا يبعد ان يقال ان ما قام بها محاذاة واحدة ولكل
واحد من النقط محاذاة على حدة لكن تتعدد محاذاة النقطة المركزية بالاضافة الى سائر المحاذيات على قياس
وحدة كل من الصفات الالهية وتعددها باعتبار المتعلق والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب
والاضافات في نفس الامر الخ اورد عليه ان الكلام في كيفية صدور الكثير من الواجب الواحد لا في الحكم به

وبسبب ان في بحث العلة والمعلول
يرد عليه هذا الاشكال منه

لان هذا المطلب الجليل لابد من تصوره وان لم يكن حاكم ولا محكوم ويمكن ان يقال انه لو صح صدور الكثير من الواحد باعتبار
السلوب والاضافات يصح الحكم بالسلوب والاضافات فان صح الحكم بها من لوازم الاستناد اليها فنفي اللازم
ليدل على نفي الملزوم وعن الثاني والثالث بان فرض المبدء الواحد للحركتين الخ فيه انه يلزم انقسام
بتلك النقطة التي تماسها الطرف الذي يليها من الحركتين ضرورة ان ما يماسها طرف هذه الحركة غير ما يماسها
الطرف الآخر من الحركة الاخرى واما ان يراد انها علة لكل من المركب اما بنفسها او بجزئها الخ ومن تامل في
هذا التقرير ظهر له ان الجواب بان ما قبل المعلول الاخير لا يجوز ان يكون علة موجبة للسلسلة بكليتها مستقلة
بالتاثير فيها حقيقة والا يلزم كونها علة لنفسها مردود لانه عليتم بمعنى انه جزء يتحقق السلسلة عند تحققها
ويقع بكل جزء منها جزء منها وذلك لان معنى علة الكل على ما هو المفروض انها علة لكل جزء من المركب اما
بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء الى اخرها ذكر في التقرير غاية لزوم التسلسل وهو لم يبطل بعد
بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة فان
قلت لم لا يجوز ان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة لان علة هذا المجموع ايضا مستقل بمعنى انها لا تحتاج
الى معاونة علة خارجة وان احتاج الى المعلول قلت هذا غير وارد لان علة هذا المجموع الذي هو علة
لمجموع ما بعد المعلول الى غير النهاية تحتاج في ايجاد السلسلة الى معاونة علة خارجة ضرورة ان المعلول
الاخير ايضا من السلسلة وهو انما يحصل بالمجموع الذي هو جزؤه ضرورة ان الكل خارج عن الجزء وعدم دخل
المعلول الاخير في الايجاد لا يقدح في ذلك وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته الخ فان قيل
هذا مسلم في المقدورات الفعلية واما في المعلومات فلا وذلك لان علمه تعالى شامل لجميع الامور الموجودة
والمعدومة الممكنة والممتنعة ولا شك في عدم التناهي بالفعل لا بالمعنى المذكور اذ يلزم منه ان يكون بعض
الاشياء غير معلوم له بالفعل وان جاز ان يعلم فالاولى ان يجاب كما في الاعداد وقلنا الامر كذلك فان الاشياء
قبل وقوعها لا يعلمها الله تعالى واقعة والا يلزم الجهل ضرورة عدم الوقوع بعد وقد مر في بحث العلم وانما
يعلمها واقعة وقت الوقوع فعلم انه ما علم الله تعالى بالفعل متناه اذ لا يمكن الزيادة على غير المتناهي مع
ان هذا الشيء المعلوم على هذا الوجه يحدث في الاستقبال فيلزم الزيادة المذكورة فتامل قلنا

ما قبل المعلول الاخير

الاول الذي هو المعلول للمجموع الثاني وهو علة خارجة عن المجموع ص

نعم

نعم الا ان المراد انه لابد من ان يكون بازاء كل معلولية علية كما اذا جعلنا مثلا بازاء المعلول المحض
علية ما قبل بواحد تبقى معلولية بلا علة فلو جعلنا بازائها علية سابقا يبقى معلولية وكذا السابق فلو لم
ينته الى علة محضة تبقى المعلولية بلا علية فيلزم عدم التكافؤ من حواشي العود المتناهي
ان جعل قوله المتناهي صفة كاشفة فلا وجه بناء على ان العود ما يقع نصف كالشيئية وهو تقتضي التناهي
وان جعل صفة مصححة يرد عليه ان انقسام مطلق العدد الى الزوج والفرد حصر عقلي دائر بين النفي و
الاثبات واما قوله فلان كل عدد فهو قابل للزيادة فلا نظر انه ايضا مبني على ما ذكر من تفسير العدد و
محصل المنع ح ان ذكر التفسير انما هو على تقدير تناهي الاعداد لان التالي من نفي الاحاد
اقرب الى التناهي وذكر لان حصول الاستدلال للاستلزام تناهي التالي من تناهي المتالي والاشكل
ان تناهي الاحاد اظهر من تناهي الاعداد اذ فيها شايبة تعدد بخلاف الاحاد لان معناها ان
ياخذ كل الف من الاحاد الى مثلا عدة الالوف في مائة الف ومائة وعدة الاحاد مائة الف فيقع بازاء كل
واحد من عدة الالف الف من عدة الاحاد ويلزم منه وقوع المائة بازاء الالف الواحد ولهذا قال فيما
بعد فمتى اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعون مرة وذكر لان زيادة المائة على الواحد
تسعة وتسعين مرة واذا اعتبر في الالوف يكون كما ذكر والله اعلم المقصد الخامس
في الالهيات اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى الخ تعلق المباحث بالشيء اعم من ان يكون
ذلك الشيء موضوعا في تلك المباحث او محمولا فيها وتعلق المباحث بذات الله تعالى من القبيل الاول
وبالتنزيهات من القبيل الثاني فان قلت قد ذكر من المباحث المتعلقة بالذات كونه مخالفا لسائر الذوات
وهو مندرج في التنزيهات فما معنى افراده عنها قلت المراد من التنزيهات سلب امور معينة مما لا
يليق بالواجب تعالى واثبات ما يخالفه ليس منها وان كان يلزمها سلب المماثل واما التوحيد فالمقصود منه نفي
الكثرة بحسب الاجزاء او الجزئيات ولهذا عبر عنه الشارح في العنوان بقوله الاولى في نفي الكثرة ولا كذلك درجاتها في
الصفات لان المراد صفات وجودية والاضافات ليست منها فلهذا جعل المقصد ستة فصول
فان قلت الفصول لا ستة كما لا يخفى على من تتبع المتن والشرح قلت انما وقع ذلك من غلط الناسخ

لا يقال التغيير ناشئ ما ذكرتم انما من ان تعلق البحث بالتنزيهات تعلق من القبيل الثاني لانا نقول مسائل العلوم اما موجبات محضة واما موجبة محمولها سلب ولا اشكال في هذا الموضع من تامل في تعبير العرض الذاتي في المقصد الخامس

فان تقاريع الافعال وقع العقل فيه منكرا بلا قيد السادس لكن لما وقع ذكره بعد فصل
الافعال الذى هو فصل خامس زعموا انه فصل سادس وجاؤا بالتعريف والتوصيف فى
والافتقاريع الافعال ينبغى ان يكتب هكذا فصل فى تقاريع الافعال اذ ليس ذكر من العقول
المعهودة فى صدر المقصد ويؤيد ما قلنا قول الشارح هناك فعقدنا لها فصلا وسميناه
فصل تقاريع الافعال من غفل عن هذا فقد رسم سمعه بدرة ستة فعيد بعلامة نسخة
واه كان ممكنا فلابد له من علم الخ قيل عليه الثابت بهذا البرهان ان له علة لا ان له علة موجودة
وانما يلزم ذلك لو سلم ان الماهية من حيث لا تعتبر مع الوجود لا يؤثر او ان الوجود من حيث
هو لا يؤثر ولو سلم سقط الكلام بطلان الاولين والمتكلمون قاطبة نعوا ان الماهية الواجبة
علة لوجوده والجواب عنه ظاهر لما تقرر عند الحكماء ان ما لم يوجد لم يوجد طوى هذا البيان
والوجود عندهم من المعقولات الثانية وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او
التسلسل الخ فان قلت نقل الكلام اليه يقتضى ذكر احتمال آخر وهو ان يقال فاما ان يكون واجبا لنفسه
المرام واما غير واجب فيلزم الدور او التسلسل المحال او الانتهاء الى الواجب ولا يمكن ورود
هذا القسم فى الانتهاء الى الواجب لان الانتهاء يقتضى ثبوت الواسطة قلت يمكن ان يندرج
فى بيان ذكر ان علة الممكن اذا كان واجبا لكونه الموجود الذى لا شك فى وجوده منتهيا الى الواجب
فيندرج حينئذ فى الانتهاء الى الواجب والمتكلمون لما لم يقولوا بعدم شئ من الممكنات الخ قيل عليه هذا
مستدرك وغير محتاج اليه لان الثابت بالدليل كما ذكر قديم لا يفتقر الى مسبب وذا لا ينافى وجود
قديم آخر فى الجملة كيف وكثير من اهل الملة قائلون بالحدوث الذاتى فقط فى بعض الممكنات وهم القائلون
بالمجردات كالغزالى والامام الراغب الاصفهانى فى رحمه الله والجواب ان اللازم من الدليل المذكور انتهاء
الحادث الى القديم واما كون ذلك القديم بحيث لا يفتقر الى سبب اصلا فلا يلزم من الدليل فاراد ان يتم
ذلك بقوله والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات الخ الا انه يرد على هذه الكلية ان المتكلمين من
الاشاعرة ومن لحذو حذوهم يقولون بقدم الصفات ولا شك فى انها ممكنة فيلزم القول بقدم شئ

من

من الممكنات ويمكن ان يقال ان هذا منع غير مضر في اثبات الواجب ضرورة ان القول بقدم صفات
الذات يستلزم القول بالذات القديمة على انه يمكن تخصيص قولهم شيء من الممكنات بالممكنات المستقلة
اذ الكلام في تعلق قديم مستقل يصلح علة للحادث اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم
يرد عليه ان ما مر في تلك المسئلة امر آت على طريق التطبيق وطريق الكافة وكل منهما من اوله
ابطال التسلسل على طريق المتكلمين فالمحصول ح انه لا يرد عليه ما جوزوه لاستلزام التسلسل فبعد ان
تبطل في الاستدلال فلا ما ان يدور او يتسلسل وهو محال لا حاجة الى هذا السؤال والجواب اللهم الا ان
يراد مجرد التنبيه على ما هو العمدة في طريق ابطال التسلسل والغاية المترتبة عليه فان قلت ما وجه تخصيص
الايراد بطريق المتكلمين مع انه يرد على الحكماء ايضا ولا يندفع بمجرد القول بانه مبني على استحالة الدور والتسلسل
ضرورة انهم قائلون بجواز التسلسل في مثله قلت لانهم صرحوا بان الممكن لا بد له من علة الخ فقد اشاروا
الى ان بطلان التسلسل انما هو في العلل لا في المعرفات وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير الخ
اعترض عليه بانه اعترف في شرح التنقيح ان توقف وجود الممكن على علة موجدة ضروري واضح
من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا كون وجوده ولا عدمه من ذاته فتجويزه وجود الممكن بناء على مجرد
الاتفاق ينافي دعوى الضرورة هذا والجواب عنه ظاهر سلمنا ان هذه المقدمة ضرورية الا ان الكلام
في انه هل يمكن اثبات الواجب بدون ملاحظة هذه المقدمة وهذا الاستدلال مما اورده صاحب
التنقيح في هذه المقدمة الرابعة من المقدمات الاربع واعترض عليه الشارح بما ذكره ههنا صدر الشريعة
وان اريد بمجموع الممكنات من حيث هي الخ ولم يذكر في هذا الاحتمال جواز استناد بعضها الى بعض
لان استناد البعض الى البعض انما يتاتى اذا اعتبر الممكنات باسرها لكما في الكلي الافرادي واما اذا اعتبر
مجموع الممكنات كما في الكلي المجموعي فلا مجال للاكر فلذا قاله فلا بد من بيان ان علتها ليست غيرها الخ
فان قلت الكلام فيما اذا لم تكن في الموجودات واجب فعلى تقدير ان يراد مجموع الممكنات لكونه تقدير
الكلام هكذا لو لم تكن في الموجودات لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود جميع الممكنات لذواتها وهو
محال فلا يرد بانه لم لا يجوز ان يكون غيرها فهو عين المحذور الذي هو وجود الجميع لذواتها واما

التعرض للجزء فسلم قلت معنى كلامه ان الافتقار عام في ان يكون العلة ذات اجزاء لا يكفي بل لابد
من التعرض لنفي كون الجزء علة ايضا ممكن بطريق الاولى ووجه الاولوية ان كل واحد ممكن
محتاج الى الغير والمجموع محتاج الى كل واحد محتاج والمحتاج الى المحتاج اولى بالحاجة الوجه الثالث
مجموع الممكنات ممكن الخ الفرق بين الوجه الثاني والثالث هو ان الثاني باعتبار الفاعل المستقل والثالث
باعتبار العلة الموجبة وانه لا احتياج فيه الى التعرض لنفي ان يكون العلة نفس المجموع لان مجموع الممكنات
لا يمكن ان يجب وجوده بالنظر الى نفسه والا لكان كل ممكن بل واجبا لان ما وجب وجوده بالنظر الى
ذاته واجب ولا يخفى ان رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل الخ وانما لم يذكر الرجوع
في الوجه الثالث لانه لما كان الثالث في قوة هذا كان رجوع هذا رجوعا ذاك في الحقيقة واما ورود
المنع بما بعد المعلول المحض فالظاهر انه ايضا غير مختص بهذا التقرير بل يرد على الوجه الثالث فقوله اي
يجب وجود المجموع ناظر الى الثالث وقوله ويمتنع عدمه ناظر الى هذا وتخصيصه كتخصيص الارجاع بعينه
ثم ان ارتفاع المنع ظاهر من تقرير بعض الافاضل في شرح المواقف والكلام المشبع ما ذكر في المقصد الثاني
في بحث ابطال التسلسل الرابع ان العلة للحادث في عدم الاستغناء هذا الوجه عن ابطال التسلسل
واضح لان علة الحادث اذا كان واجبا او مشتملا عليه فقد انقطع التسلسل عندهم وبمنى الكل
على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري اي فان قيل الكلام في الوجوه الاقناعية
فعلى هذا تكون الوجوه قطعية قلنا القطعي هو احتياج الممكن او الحادث الى الموجد او المحدث
ولا يلزم منه ان لا يكون ذلك الموجد والمحدث محتاجا بل يجوز ان يكون جوهرا روحانيا من جملة الممكنات
على ما تزعمه الفلاسفة والى هذا اشار بقوله فان قيل الخ وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء
الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض الخ شروع في الاشارة الى كونه من المشهورات
ثم وجه انقطاع الرجاء فيه عن المخلوقات من حيث انهم عاجزون عن التلبيس في جوابه فيضطرون
الى الجواب الحق الذي هو ما ذكر ولا يخفى انه هذا بين البطلان لا يقال يجوز ان يكون
مرادهم من الوجود المنفي هو الوجود المبدع كما يدل عليه سياق كلامهم فالمآل انه ليس بموجود

بوجود مبدع وهذا هو زعم الفلاسفة بعينه فى كون الوجود عين الواجب فلا هذا يا ن لانا نقول
لما قالوا بانه تعالى مبدع لجميع الممكنات اولا شك ان وجوده الخاص من جملة الممكنات فيلزم ان يكون مبدعا
لنفسه لانه ذكر الوجود الخاص وهو هذيان محض بلا نزاع فمثل الوجوب والامكان اما
ان يكون من لوازم الذات الخ لا يقال لا حاجة الى هذه المقدمة الزائدة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر
بخصوصه يلزم التركيب وانه باطل لانا نقول انما احتجنا اليها لان الخصوصية لا تمتاز عن الماهية فى
الخارج فلا يلزم التركيب الخارجى المستلزم للمحال هذا اذا كان الوجوب والامكان لازمين لنفس
الذات واما اذا كانا لازمين للذات مع الخصوصية فيعلم ان الخصوصية ممتازة عن الماهية زائدة
عليها فى الخارج والا لما صح للزوم مثل الوجوب للخروج ضرورة ان لا يخرج لكن يرد عليه ان الماهية مع
التشخص منشأ لكثير من الاحكام والاحوال مع ان التشخص لا يزيد على الذات فى الخارج لان الصادر
بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم قيل عليه ان الصادر بطريق الاختيار يمكن ان يدوم لدوام مصورة
فلا اختصاص للابدى بالقديم ويجى فى البحث فى انه قادر انه يجوز ابتداء حوادث لا آخر لها كتعليم الجنان الى
ان قال وبالجملة فالحدوث ينافى نفى الاولوية ولا ينافى نفى الآخرية وجوابه ظ فانا انما ندعى ان كل قديم
ابدى من غير عكس لان ذاته من دون ملاحظة الغير الى آخر لفظ الملاحظة للمبالغة يعنى ان اقل مراتب
التركيب الذى هو الاحتياج فى الملاحظة غير جايز فكيف بما عداه الا انه يلزم من هذا اعترافه بما رددته
وهو كون الوجود نفس الواجب اذ لو لم يكن نفسه لم يكن ذاته من دون ملاحظة الغير كافيا فى وجوده
ضرورة احتياجه الى ملاحظة الغير الذى هو الوجود والجواب انه لا احتياج الى الغير الذى هو الوجود لانافى
الوجوب بالذات لخلاف الاحتياج الى الغير فى الوجود فانه ينافيه وقد مر تمام الكلام فيه وبان كل جزء
منه الخ هذا الوجه لا ينفى التركيب الذهنى والمدعى اعم على ان فى قوله فيتعدد الواجب وسنبطله دورا
لان اثبات وحدة الواجب يتوقف على بطلان التركيب ويمكن ان يقال اثبات وحدة الواجب لا يتوقف
على بطلان التركيب كما فى الوجه الثالث من الوجوه الآتية على وحدة الواجب والمستدل على
امتناع تعدد الواجب تعالى المقصود بيان امتناع تعدد الجزئيات بعد بيان امتناع تعدد الاجزاء

البحث الثالث فى خواص الممكنات فى الذات الخ

فصل ثانى فى تنزيهات

يعني ان الحقيقة الواجبية لا يجوز ان تصدق على فردين او اكثر كما هو زعم الخصم الالد كالشمسية مثلا
فلا يرد حاد لم لا يجوز ان يتعدد الواجب ويكون كل حقيقة منحصرة في شخص ويشتركا الجميع في مفهوم
الواجب العارض لهما وان كان حقيقة الوجوب في كل منهما مغايرا للاخرى كالوجود الخاص للواجب
والممكن المشتركين في المطلق العارض ويؤيد ما قلنا النصوص الواردة في نفي المثل فان المثلين
هما المتشاركان في تمام الحقيقة على ما هو اصطلاح الحكيم وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا
الا قل عليه ان كون الخصوصية معللة بالماهية او بغيرها ان كان مختصا بتقدير كونها من العوارض لم
يصلح الجواب دليلا مستقلا اذ لم يجز ان تكون الخصوصية داخلة فلا تكون معللة لا بنفس الماهية
ولا بغيرها وان لم يكن مختصا بتقدير بل تكون معللة سواء كان من العوارض او لا فلا تكون دليلا الدليل الاول
تاما بدون هذا الدليل فلا وجه لجعل الاول مستقلا واجيب بانا سلمنا كون الخصوصية معللة
لم يكن مختصا بتقدير بل لازما على كلا التقديرين الا ان الجواب يتم بان يقال اذا كانت من العوارض تكون
معللة فيلزم اما وجوب الواجب على تقدير تعدده واما الاحتياج المنافي للوجوب فلا يرجع الى الدليل
الا بعينه اذ اعتبر في الدليل الاول كونها معللة على تقدير في الكل مطلقا وكفى بهذا تغايرا ولا يخفى عليك
ان الكلام هنا في نفي تعدد الواجب بحسب الجزئيات بعد نفي التعدد عنه بحسب الاجزاء فتجويز كونه
الخصوصية داخلة ساقط عن اصله على ان الخصوصية اذا كانت داخلة لا تكون الماهية مشتركة
فلا يرد التعدد وهو عين المطلوب فرق بين الوجهين بانا في الاول اعتبرنا كونها معللة على تقدير في الكل مطلقا
باطل ايضا تذكر عليه قول الشارح فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة فاعتباره
النفسية تقابل التعليل لا تقال كفى يصح ان يجعل دليلا مستقلا وقد ذكر هناك احتمالا آخر لم يذكر
فيما سبق وهو احتمال النفسية لانا نقول ابداء ذكر الاحتمال مستغنى عنه لانا واياه فرضنا ان الخصوصية
ليست نفس الماهية يتم المطلوب لانها اما معللة بالماهية او بلازمها الخ ومعلوم ان احتمال العينية
لا ينافي الوجوب بل يقتضيها لزم جواز الوجوب بدون التعين الخ اورد عليه بانه يجوز ان يكون
للوجوب تعين خاص وان لم يكن له تعين الذات والجواب انه لو كان للوجوب تعين خاص يمتنع ايضا

اشتراك

اشتراك الوجوب بين اثنين فهذا لا يقدح في المقصود بل يؤكده وبعبارة اخرى جواز الانفكاك
يستلزم جواز الوجوب بدون التعين مطلقا اما تعين الذات فلغرض جواز الانفكاك واما التعين
الخاص فلغرض اشتراك الوجوب بين الواجبين والتعين يمنع الاشتراك بل يستلزم كون
الواجب ممكنا الخ قيل عليه لم لا يجوز كون وجوب التعين غير وجوب الواجب وهو مردود لان
وجوب التعين ان كان وجوب الذات فهو خلاف المفروض اذ المفروض جواز الانفكاك وان كان
غير وجوب الذات بان يكون وجوبا غيريا مثلا فهو لا يدفع المحذور لزوم جواز تعين الواجب
بدون وجوب الذات فان التعين اذا كان موجودا بدون الوجوب فقد لزم وجود الذات المتعينة
بدون الوجوب وهو محال كما ذكره الشارح وان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة الخ قيل ان كان التعين نفس ماهية الواجب والوجوب زائدا كان الوجوب
المعلول وجوبا للتعين الذي هو علة فيلزم تقدم عليه بذلك الوجوب فيتقدم الشيء على نفسه واما على
تقدير ان يكون التعين زائدا والوجوب نفس الماهية كان الماهية الواجبة معللة بالتعين الزائد
فيتقدم التعين بالوجوب على الماهية الواجبة التي هي الوجوب للمعلول بالفرض لكن الوجوب المتقدم
حينئذ هو وجوب التعين القائم به والمعلول المتأخر هو الوجوب الذي هو نفس الماهية الواجبة وليس
ذلك وجوبا للتعين الزائد فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكذا اذا كان الوجوب والتعين زائدين
على الماهية لم يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الوجوب المتأخر المعلول هو وجوب الماهية والمتقدم هو
وجوب التعين فلا يتم هذه المقدمة الا على تقدير واحد من التقادير الثلاثة والمفهوم من سوق الكلام
اجراء الدليل مطلقا والجواب ان يقال ان وجوب التعين اما ان يكون ذاتيا او غيريا فان كان الاول
يلزم المحذور المذكور لان الوجوب الذاتي ليس الا وجوب الواجب الذي لا منافيه وان كان الثاني يلزم
احتياج الواجب في تعينه الى غيره فيلزم الامكان المنافي للوجوب واما الجواب بان الوجوب والتعين
لما لم يمتازا في الخارج كان وجوب احدهما وجوبا للآخر واشار اليه الشارح بقوله ان جعل التعين
زائدا فانه يعلم منه ان الحال الاول فيما اذا لم يجعل التعين زائدا فباطل لان المفهوم من كلام ان التعين

ان جعل زايدا يلزم المحالان وان لم يجعل زايدا فالازم هو المحال الاول فقط فتامل والله الموفق

واما ان يكونه باحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح وكذا يلزم عجز احدهما وانما لم يصرح به

ههنا اكتفاء بما سنذكره في الوجه الخامس لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة

لا استقلال سلمنا استقلال كل منهما بالقدرة والارادة لكن لم لا يجوز ان يصرف كل منهما بعض القدرة

كما يشاهد ذلك في الشاهد فان الشخصين ربما يحملان حجرا يمكن حمل كل واحد منهما على حدة

لانا نقول نفرض صرف كل منهما تمام قدرته اما ان يقع المقدور الخ فقوله لانه التقدير استقلال كل

الخ اشارة الى هذا فليتامل كحركة جسم وسكونه في زمان معين اشار بقوله في زمان معين

الى دفع ما يتوهم من ان الخلو عن الحركة والسكون جايز كما في آحاد الحدوث وعجز من فرض قادرا

قيل فيه بحث لانه يجوز تخلف مراد الله به عند المعتزلة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم

والجواب عنه ظاهر وذلك لانهم انما يجوزون التخلف في افعال غيره لا في افعال نفسه والبحث فيها

لا يقال ارادة حركة الجسم ارادة لفعل غيره اعني الجسم لانا نقول حركة الجسم ليست فعلا

اختياريا للجسم فهم انما يجوزون التخلف في ارادة لفعل غيره الذي هو فعل اختياري كما علم

في موضعه والظاهر ان يقال ان المشيئة عندهم نوعان مشيئة قسر ومشيئة تفويض الى اختيارهم

على ما صرح به في شرح الكشاف فالعجز واقع في الاول اذا لم تحصل المراد وتعذر الكلام على ذلك

فكذا ههنا لمنع احتمال الارادتين لا يقال صرح في شرح المقاصد في هذا الموضع بانه

لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين والظاهر من نفي التضاد وجود الاجتماع لانا نقول المراد

من التضاد المنفي التضاد بالذات والتضاد المفهوم ههنا التضاد بالعرض او نقول الكلام مبني

على التسليم يعني على تقدير امتناع اجتماع الارادتين نمنع الملازمة ايضا لانه اذا امكن كل من الارادتين

على حدة وفرضنا تعلق كل منهما باحد الضدين يفضي ذلك الى اجتماع الضدين وانه محال ونقض

الدليل بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه فانه من صفاته فاما ان تحصل كل من مقتضى

الارادة والذات وانه محال او لا تحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة هذا

واجيب

واجيب بانا نعرض التعلق معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يخفى عليك ان هذا الجواب
لا يناسب تقريره ههنا وفي شرحه للعقايد جواب عن النقض ان يقال ان لا يمكن تعلق الارادة
بما اوجبه ذاته ضرورة ان ما اوجبه الذات يكون قديما وتعلق الارادة يقتضي حدوثه وما ثبت قدمه
امتنع عدمه ولهذا المقام تتمة سياتي ان شاء الله نعرض الكلام فيها او السكوت في الضرتين
وجوه المصالح قيل المانع ان يمنع امكان استواء الضدين في جميع المصالح اجيب بان كل عاقل يجزم
من نفسه ان استواء الضدين لا يقتضي لذاته عدما فيكون ممكنا غاية ما في الباب انه لم يثبت بالدليل
وجود مثل هذين الضدين فلا ضير فان الغرض يكفينا ولذلك اقحم لفظ فرض وانت خبير بان
اقتضاء الذات عدما قد يكون نظريا كما في شريك الباري الممتنع لذاته فجزم العاقل بعدم الاقتضاء
يجوز ان يكون للغفول عن الدليل وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة
بقوله تعالى الخ قيل الظاهر ان الضمير في قوله واليه الاشارة راجع الى برهان التمانع لكن الاشارة
بهذه الآية الكريمة على التقرير الاول انما هي الى برهان التوارد لا الى برهان التمانع وعلى التقرير الثاني
الاشارة الى برهان التمانع لكنه خفي والجواب اما عن تعدد الاشارة الى برهان التمانع فهو ان الآية ظاهرة
في التوارد فتقدم الاشارة الى التمانع انما هو ببيان الاشارة اليه واما عن حديث الخفاء فلانه لا خفاء
في ان الآية في قوة قولنا لو تعدد الآلهة لتمكن احدهما من ارادة ضد ما اراده الآخر والا لزم عجزه فحينئذ
اراد احدهما ابقاء السماء والارض مثلا واراد الآخر افناءهما او اراد احدهما تبديل البعض و
الآخر عدمه لزم التنازع والتغالب فلم يتصور البقاء اصلا والبقاء لا يتصور بدون الابقاء على ان
المدعى هو الاشارة لا التصريح اما الاول فلان من شان الآلهة كمال القدرة ومقدمات هذا
التقرير وان مرت في الرابع والخامس الآن المقصود بيان الاشارة بالآية الكريمة الى برهان التمانع
لا تقرير الدليل على حد لا يقال كمال القدرة لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى
مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني وكذا يمكن اختيار الثاني بان يريد احدهما
الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر لانا نجيب اما عن الاول فبما مر من قوله

لا للحرم

برهان التمانع

لان التقدير لاستقلال كل الخ واما عن اختيار الثالث فلان ارادة احدهما الوجود بعد ارادة الآخر من
غير عكس تنجيح بلا مرجح وكذا تفويض الامور الى الآخرين احدهما دون الآخر مع ان في قوله
فلما مر اشارة الى الجواب ايضا لان ما مر قد كان فيما اذا قصدا الى ايجاد معدوم الخ فقوله الكلام هنا
ان يكون منهما بعد ما قصدا الى ايجادهما الخ فان قلت هذا ثابت في الواحد مع تعلق ارادة بالبعض
دون البعض قلنا مر جوابه في الشرح في قوله قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة الخ ووجه
الاخذ للخفي السادس لو وجد الزمان الخ قيل عليه ما فيه من العجز والترجيح مذكور في
الوجه الرابع والخامس فالتعرض له ثانيا تكرار والجواب عنه كذا فان العجز والترجيح المذكورين
هنا غير ما ذكر في الرابع والخامس وذلك لان المذكور هنا على تقدير الاختلاف بخلاف ما ذكر في الوجهين
ومجرد الاشتراك في التوارد لا يستلزم الاستغناء لان غاية الاستلزام الوجوب الوجه
الخ الاشارة الى ان التعدد لا يلزمه الامكان مطلقا كما مر في اثبات التوحيد من ان لزومه الامكان بعض
المحتملات ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم الخ لانقال تدبير العالم ليس من الخواص
التي لا نزاع فيها لاهل الاسلام فان تدبير شطر الحوادث مما نازع فيه المعتزلة مع انهم من اهل الاسلام
لانا نقول لما كانوا قائلين بان الاقدار والتمكين من الله تعالى لم يكن لهم التدبير الكلي لانقال يجوز ان يكون
المراد تدبير جميع حوادث العالم لانا نقول اذا كان تدبير البعض لغيره تعالى على ما هو زعم المعتزلة لم
يكن تدبير الكل اليه تعالى الا على الوجه الذي قلنا وبعض الاحكام ذكر لفظ بعض لا يظهر له
وجه واضح اللهم الا ان يقال المراد اجسام الافلاك واما العناصر فانما هي من العقول والافلاك معا
على ما يشير اليه قوله اليها والى الافلاك وهم المجوس القائلون المفهوم من هذا الكلام ان لا يكون
المجوس من الوثنية وقد صرحوا بانهم منهم ويمكن ان يقال المجوس ليسوا من الوثنية القائلين بان
للعالم الهين نورا الخ ولا يلزم من عدم كونهم من الوثنية المخصوصة ان لا يكونوا من الوثنية مطلقا
ومبنى الكلام على ان الوصف في الثنوية للتخصيص وفي المجوس للبيان والحق ان الكل متفقون على
نفي تعدد الواجب المراد من الكل اهل السنة والمعتزلة كما يشعر به السياق وليس منهم الفلاسفة

كذا في شرح المواقف

لانهم

لانهم يزعمون تقدم وجود الجسم على ما مر من مذهبهم فلا معنى لقوله هنا والموجد للجسم
ان لم يقدر على دفع الشرير هذا على تقدير ان يكون الشرير حادثا من يزدان واما على تقدير
ان يكون قديما كيزدان فعدم قدرة الخير على دفعه لا يوجب العجز وانما يلزم ان لو امكن دفع الشرير
وهو ليس بواجب بالغرض لاستدفع بدفع الغير كما اذا كان واحدا اللهم الا ان يكون او للتخيير في العبارة

واما الاصنام فلا اعتقاد في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا الى يرد عليه انه على تقدير كونها
طلسمية لا بعد في اعتقاد التاثير على ما يفيده قوله القوة الآثار فان تمزج القوى السماوية
بالارضية لا يبعد ان يفيد اثرا على ما هو زعم بعض العقلاء والجواب ان المنفي هو اعتقاد كونها
مؤثرة في عالم العناصر والعابد بالطلسمات لا يعتقد كذلك وانما يعتقد ان له اثرا مخصوصا
لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية الى لا تعالى قد حقق في الحكمة
المشرقية ان الاجزاء العقلية للمركب الخارجي هي بكل الاجزاء الخارجية بعينها حتى انه اذا اريد تعريف
البيت المركب من الجدران والسقف احتيج الى اخطار الجدران والسقف لا ان يلاحظ اجزاء وراء
بكل لانا نقول مبنى ذلك الكلام ان الاجزاء العقلية ليست ما فوق من الخارجية بل في مثله يكون نفس
بكل المأخذ اجزاء عقلية واما اذا اخذ العقلية من الخارجية فيتصور الاجزاء العقلية
المغايرة للخارجية وان كان يلزم ان يكون للشيء حقيقتان لعنى ما به الشيء هو هو على الوجه
الذي تحققت في بحث الماهية ولا بد ان يكون وكل الشيء بسيطا بالنسبة الى بكل الاجزاء اذ
ليست بكل الاجزاء اجزاء في الخارج ايضا وسيزيد لتحقيق المقام في بحث الاجزاء ومن ههنا
لا يجعلون الصفات العدمية بداية عن اعراضا ههنا لبحث سياتي ان شاء الله في بحث الارادة
فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص فان قلت الواجب يمكن ان يوجب
المخصص فلا يلزم الاحتياج قلت كما اذا لم يكن جسما ويكون ارادته مخصصة قلنا مبنى الكلام
على تماثل الاجسام وقد اعترف الشارح في الجواهر بان هذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد
الاسلام لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب الى قيل عليه لا يلزم من استغنائه عن
المتمكن

ما ان يكون المراد دفع الشرير من حيث انه شرير منه

من حيث انه ممكن استغناؤه عنه مطلقا الا يرى ان البيت يستغني عن تمكن الباني
فيه ولا يستغني عن وجوده وايجاده والاستغناء من وجه مخصوص لا يستلزم الوجوب
الذي هو الغني المطلق والجواب ان الممكن محتاج الى الواجب في جميع جهاته فلو استغنى الممكن
عن الواجب في بعض الجهات يلزم وجوب الله اذ لو كان ممكنا لكان ينبغي ان يحتاج في جميع
جهاته قاله البيضاوي في تفسيره لقوله تعالى الله الصمد ان كل ما عداه محتاج اليه في جميع جهاته
او على ان الوهميات يعني ان دعوى الضرورة ما مع العلم بعدمها فيكون مكابرة وعنادا
واما بدون العلم فيكون بسبب اشتباه الوهميات بالاوليات مع تنبيهات دقيقة
على التنزيه المطلق عما هو من سمات المحدث فيه اشارة الى دفع ما يورد على قوله لكان الا بسبب
خطابا تهم وهو ان الكتب السماوية والاحاديث النبوية ليست خطابا للعامة فقط بل للعالم
وللخاصة معا وتقرير الجواب ان تلك الكتب والاحاديث يشتملان على حظ العامة والخاصة اما
العامة فحظ واما الخاصة فللنظر الى التنبيهات الدقيقة ولو عكس الامر لغات حظ العامة بالكلية
ثم لا يخفى ان اقامة شعائر الدين لحفظ العقائد ليس بواجب لكل احد بل على سبيل الكفاية
فعلم البعض التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث تكفي بل من جهة ان السماء قبلة
الدعاء ولذلك ترفع الايدي اليه وفيه اشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء
فان قلت قد ورد في الحديث انه لا يرفع الايدي الا في سبعة مواطن ورفع الايدي في الدعاء
ليس منها اجيب المراد الرفع لاسوال شيء من الامنية من مواهب الامانى والاصح انه لا
يرفع الايدي على وجه السنن الاصلية التي هي سنة المهدي الا في تلك المواطن ورفع الايدي
في الدعاء من الآداب كذا في النهاية لان المماثلة انما يلزم لو كان الخ هذا الخلق مستغنى
عنه لتحقيق معنى المماثلة فان المماثلة هي الاتحاد في الذات والحقيقة لا المشاركة في بعض الاوصاف
وان كان على التساوي اللهم الا ان يقال ان اقل مراتب المماثلة المشاركة في وصف على ما قاله به
النجارية من المعتزلة ولم يوجد وعند جمهور المتكلمين المثلان هما المشتركان في جميع صفات النفس

او ان له اسما لا يعلم غيره فيكون المراد من المائية الاسم والحقيقة اه ما قد يكون سؤالا
عن الذات والحقيقة ويسمى ما، الحقيقة وقد يكون سؤالا عن الاسم فالاول ناظر الى الاول
والثاني الى الثاني ولا يلزم كون الواجب هو الممكن الخ انما زاد هذا في نفي الاتحاد لان ما
سبق في امتناع اتحاد الاثنين غير تام على ما ذكره هناك فلو اقتصر هنا يلزم بناء الدعوى
العالية على الشبهة الواهية وان قيل هذا ايضا غير تام لان معنى الوحدة على ما لخصه العلامة
الشيرازي هو زوال وحدة كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة واحدة لهما ولا يلزم
من الاتحاد بهذا المعنى كون الواجب ممكنا او بالعكس ضرورة بقاء الهوية التي هي منشأ الوجوب
او الامكان قلنا هذا التلخيص مردود لان بقاء هوية كل منهما وعروض وحدة لهما قيام عرض
واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري الاستحالة لانقلاب الوحدة العارضة قائمة بالمجموع لا بكل واحد
فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اذ اصل ضرورة ان هوية احديهما معروضة لوحدة تكونها موجودة
وهوية الاخرى لوحدة اخرى فالاتحاد بحسب التركيب ولا نزاع فيه وليس من الوحدة في
شيء ان الحاجة الى الشيء يفتقر اليه في الجملة وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
واما التغير بالاتصاف بالنعت فهو ايضا يقتضي الافتقار ضرورة ان النعت تابع للمنعوت
مفتقر اليه الجواز ان يوجب ذاته ذلك المحل الخ فيه انه يلزم قدم المحل ولم يقل به احد والجواب
ان الايجاب لا يجوز ان يكون بشرط حادث وفي قوله والا تأثر عن المؤثر اشارة اليه لان الاثر انما يحتاج
في الحادث مع عدم احتياجه في ذاته اليه قيل عليه عدم الاحتياج الى المعين لا ينفي الاحتياج
مطلقا ولا يخفى ان المفهوم من كلامه هو امكان المعين ويدل عليه قوله فاما مع وجوب ذلك فان
لفظ ذلك يدل على المعين وايضا الكلام على تقدير جواز المحل فالاحتياج الى المطلق ينافي ذلك
الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال الخ فان قلت هذا جار في صفة الزاوية
ايضا فيلزم ان لا يتصف بها قلت انها صفات كمال نشأ كمالها من الذات والحلول في الغير ان كان
صفة كمال يكون نشأ من الغير الذي هو المحل فههنا استكمال بالغير بمعنى كونه الغير صفة كمال وهنا

الا ان يرد عليه ما مر في بحث ان النظر الفاسد هل يفيد الجهل فان ما ذكر هناك ينافي هذا منه

لان المطلق لا يكون لازما لا جائزا منه

استكمال بالغير بمعنى كون الغير سببا للكمال وكم بينهما ولهذا مزيد تفصيل ياتى ان شاء الله تعالى
الرابع لو حل فى شئ لزم تحيزه لان المعقول الخ لا نقال قد مر فى اول الوجوه ان حلول
الشئ فى الشئ اعم من ان يكون حلول جسم فى مكان او عرض فى جوهر الخ وهذا المعنى المذكور
اعنى حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول الجوهر ليس واحدا منها لانا نقول ممنوع بل هذا بعينه
حلول العرض فى الجوهر لا يقال الحلول فيما سبق كان بمعنى حلول الجسم فى المكان والصورة فى المادة
فكيف صح ههنا ان يقال المعقول من الحلول باتفاق العلماء لانا نقول يجوز ان يكون هذا المعنى اتفاقيا
وما ذكرتم مختلفا فيه فلهذا قال هنا باتفاق العلماء الا ترى ان المتكلمين لا يعقلون من حلول صفة المجردات
فيها بل يعقلون انها قائمة بها فاما فى جميع اجزائه فيلزم الانقسام الخ وقد يقال يجوز ان يكون
فى المجموع من حيث هو مجموع وهذا كما ان الوحدة وصف يوصف بها امر منقسم كزيد مثلا ولا
يلزم من انقسام المجموع انقسام الوحدة وهذا هو معنى الحلول الجوارى الا ان المتكلمين لما لم يعقلوا
بالحلول بهذا المعنى لم يتعرضوا له او مسلك ان الصفات نفس الذات فان قلت لم كان الظاهر
ان يقول ان الذات نفس الصفات ليثبت كون الواحد ثلثة عما هو المدعى قلت لما كان
المقصود توجيه كون الواحد ثلثة لابد من الوحدة والتعدد فباعتبار ان العلم اخص بالواحد
صار واحدا من حيث ان الملتحد به ثلثة صار ثلثة ومن هذا التقرير اندفع ايضا ما يقال انه لو قطع
النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد لقولهم بالقدماء الثلثة فلانهم يجعلون العزة راجعة
الى الحيوة الخ لم يذكر رجوع صفة الكلام الى ما ذا الآن رجوعه الى العلم مما ذهب اليه بعض
المسلمين ايضا كالمعتزلة ولهذا بعينه لم يذكر رجوع الارادة الى ما ذا فان اكثر المعتزلة على
ان الارادة هى الداعية وهى العلم باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولهذا اندفع ما توهم
انه فيه جهالة ايضا لانه لم يذكر الكل ولا حاجة الى ان يقال فى جوابه ان فيه تقليل الجهالة والغرض
ذكر فلا جهالة وبطريق الانقلاب الى قوله بحيث صار الآله هو المسيح يرد عليه ان
الكلام فى اتحاد اقنوم الكلمة بجسد المسيح فانى يلزم كون الاله هو المسيح اللهم الا ان يقال انهم

يزعمون ان الثلثة واحد بناء على اتحاد الصفة مع الذات فاتحاد واحد فيها بغير ما يستلزم
الالوهية لذلك وكون على ساحل اليم الخ اشارة الى انه يتمسك بالشرع فلا تجاوز عن
دايرته وهذا المعنى مما مر منه الشيخ الكبير رحمه الله فى بعض مقالاته قائلا خرجت فى بحر الابتداء
فى ساحله وذلك لانهم مأمورون بالتمسك بالشرع وارشاد الناس اليه فلا بد لهم من القرار فى
الساحل والا تبعد المناسبة بينهم وبين الخلق فيبطل فائدة البعثة فليس فيما ذكره الشيخ
بيان لجحانة على الانبياء بل الامر بالعكس الى ما حدث ثم فنى بالقبلية الخ فانه قبل حدوث
ذلك الحادث كان قبلية وفى حال حدوثه معية وبعد فنائه بعدية ولو سلم لجواز ان يكون
القدم شرطا او الحدوث مانعا يرد عليه ان الكلام فى امتناع اتصاف الواجب بالحادث فعلى تقدير
ان يكون المصحح كونا صفة وعدم الاتصاف لفقد الشرط او لوجود المانع لم يلزم امتناع الاتصاف
بل الامكان وعدم الوقوع بالفعل لما ذكر اللهم الا ان يقال المراد الامتناع مطلقا ذاتيا او غيريا
فان احتجاجهم انما قام على الامتناع الذاتى
فيفهم من ان مذهب الخصم هو فرد الجواز هو
لكن المفهوم من احتجاج المانعين هو جواز الاتصاف الذاتى المقابل للامتناع الذاتى الا ان
يقال الجواز اعم من الوقوع فنفيه يستلزم نفيه فلهذا اقتصروا عليه فى الاحتجاج تغير
فى الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير الخ الظاهر من التغير فى الواجبية هو تغير وجوب الواجب
بان لا يكون واجبا ثم وجب او بالعكس فان فقد الواجب عندهم جميع ما يمكن له حاصل بالفعل
لذاته فليس له كمال منتظر فكيف يجوز كون صفاته متلاحقة الاجزاء وقد سلمنا ان الواجب جميع
كمالاته حاصلة بالفعل ولا كمال له منتظر الا ان هذا المعنى حاصل ايضا فى اتصافه بالحادث لان الكمال
بالحقيقة هو الامر المشترك بين الاجزاء المتلاحقة لا يقال الامر المشترك قديم فلم يكن الواجب
متصفا بالحادث والكلام فيه لانا نقول سلمنا ان الامر المشترك قديم الا ان اتصاف الواجب
انما يتصور بقيام الاجزاء الحادثة بذاته تعالى بخلاف ذلك الكمال الكلى بتلك الجزئيات بقى ههنا بحث
وهو انه اذا جاز تغير الواجب من ذاته فلا يتم استدلال الخليل صلوات الله عليه بقوله لا احب
الافلين على ان المتغير لا يصلح ان يكون الها وذلك لان التغير لا ينافى الالوهية لجواز ان يكون من ذاته

فليس في الآية ما يدل على انه من الغير ولكن ان يقال ان ذكر منه عدم برهان حدسي وهو يفوت حد
استفاد منه ان مثل هذا المتغير لا يصلح للالوهية وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف
الواجب به هذا اولى من تقرير بعضهم وان كان صفة نقص وذكر لانه لا يلزم من عدم كونها صفة كمال
كونها صفة نقص واما تقرير الشارح فعار عن هذا وذكر لان مجرد عدم كونها صفة كمال يكفي
للتنزيه وذكر لان كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال فلو لم تكن الحادث صفة كمال امتنع اتصاف
الباري به لا لكونه صفة نقص بل لعدم كونه صفة كمال وبنى الكلام على ان غير الحادث بشرط
الحدوث والافلا خفاء في امكانه وجوده في الازل مراده ان عدم استلزام ازلية جواز الحوادث
جواز ازليتها انما ينشأ حين ملاحظة وصف الحدوث معها والا فمجرد ذاتها من غير اعتبار وصف الحدوث
لا ينافي وجودها في الازل او المانع للازلية هو وصف الحدوث اعني المسبوقية بالعدم وبهذا
اندفع ما يتوهم من ان اعتبار مجموع ذات الحادث مع وصف الحدوث داخل في المستثنى مع امتناع
وجوده مطلقا ضرورة ان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده والمركب منه ومن غيره يكون
ممتنعا ولا يخفى عليك انه اذا جاز ازلية الحادث نظرا الى ذاته لا يمتنع ذكره بالنظر الى وصف الحدوث
لما عرفت فيما سبق ان ما يكون ممكنا في ذاته لا يكون ممتنعا بالشرط ضرورة امتناع الانقلاب
وامتناع كون الامكان غيريا. وقيل لا نفسه ولا لعلل ووجه ذكر انهم لما زعموا ان الصفات
غير زائدة على الذات لم يحتج الى علة كالذات ومن قال بكونه على حاله هي اخص صفاته فلعله نظر الى
التغاير الاعتباري امر زائد على الذات موجود فيه التذكر موجود باعتبار الامر فان
حلت النسبة من الامور الاعتبارية لا من الامور الموجودة قلت المراد من الوجود هو الارتباطي
لا الحملي واليه اشار بقوله موجود فيه اي في الذات بمعنى انها تنسب اليه ولو بالتاويل وقد
عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة الخ اشارة الى تحقيق ميله الى الاعتزال وذكر لانه
لا يلزم من مجرد اثبات العالمية ميله الى الاعتزال لجواز ان يريد بالعالمية العلم بانكشاف العلم عنده
نفس التعلق والاضافة على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية في الفصل السادس من مباحث

لان الازلية تنافي المسبوقية بالعدم منه

العلم

العلم ثم قوله يتوقف بثوته على بثوت المعلوم ان اراد به البثوت في نفسه فغير مسلم بناء على
ان الاضافات غير موجودة في الخارج وان اراد البثوت لغيره فهو لا يتوقف على بثوت المعلوم
في الخارج والبثوت الذهني يقول به الامام رحمه الله نعم يتوقف على تميز المعلوم والتميز لا يستلزم البثوت
على اصل الاشاعرة بناء على ان الاعدام متمايزة اللهم الا ان يكون هذا ايضا مبنيا على اصل الاعتزال الا
انه لا عهدة في ذكر الشارح لان مقصوده مجرد نقل كلام وفعا لكون العلم عبارة عن الاضافة على
اصله وبانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات الخ هذا الجواب انما يستقيم فيما اذا كان
الاختلاف بين الصفات في الشاهد والغايب بالعوارض مثل القدم والحدوث واما اذا كان الاختلاف
بالحقيقة مثل الحيوة فانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي واما قوة تقتضي ذلك ولا كذلك في حق
الباري تع فلا يتم الاستدلال بالشرط العالمية في الشاهد الحيوة الخ والجواب ان يقال ان شرطية
الحيوة للعلم من حيث كونها صفة مصححة للعلم ولا اختلاف في حيوتنا وحيوة الباري تع فيما يتعلق
بالمعقود فثبت ان في الواجب حيوة بالمعنى الذي ذكرنا وان كانت حقيقتها مخالفة لحقيقة الحيوة
في الممكن احدها ان لا نكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدة الخ هذا المحال انما يلزم في دعوى
اتحاد العالم ونحوه بالذات واما في دعوى اتحاد العلم بالذات كما هو محرر الكتاب فلا وجواب به ان منشاء
افادة حمل الصفات على الذات اشتمالها على معان زايدة على الذات واذ لا زيادة فلا فايدة
قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي الخ يرد عليه ان السائل لم يدع الاتحاد في الذات حتى يجاب
هكذا بل انما ادعى الاتحاد في الوجود على ما يدل عليه قوله ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود واما
قوله الا يرى فانه مجرد تنوير وازالة للاستبعاد في ان يكون شيء متحدا بآخر مع مغايرة له في المفهوم من
غير نظر الى الاتحاد في الوجود او في الذات والجواب ان معنى الاتحاد في الذات والهوية والوجود على
ما مر في البحث السادس من مباحث الوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو
بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول على ان الاتحاد في الوجود بان يكون وجود الحي تع وجوده وصفاته
باطل عند المعتزلة او في اعتراف بمغايرة حقيقة الصفة لحقيقة الذات مع انه ان لا مغايرة في الوجود

الا ان يريد ما سمى الاتحاد في الوجود ان
ليس حقيقة الصفة مغايرة في الخارج لحقيقة الموا
منه

فلابد ان يكون المراد من الاتحاد هو ما ذكرنا فعلى هذا فغض قوله فان قيل انما يلزم لو لم تكن الذات
مع الصفات الخ سوهب ان لم يصح ما ذكر من الاتحاد في الذات والتغاير بحسب المفهوم والحقيقة
ضرورة ان ليس الكلام في المشتقات بل في المأخذ فلم لا يجوز الاتحاد في الذات مع التغاير بالا
بدون ان يكون التغاير في المفهوم اذ هذا القدر من التغاير يكفي في دفع المحالات المذكورة كون
الذات نفس التعلق الذي هو العلم الخ فان قيل لم يلزم مما سبق كون الذات نفس التعلق بل اللازم
منه كون الذات نفس العلم من حيث التعلق بالمعلوم قلنا مآل قولنا الذات من حيث التعلق بالمعلوم
علم الى ان التعلق نفس العلم ولا يفيد كون تسميته بالتعلق الخ جواب دخل وهو ان يقال سلمنا
ان ما أخذ الاشتقاق معنى وراء الذات ولا يلزم منه كونه امرا موجودا قائما بالذات لجواز ان يكون
ذلك عبارة عن التعلق هذا واما جوابه بان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان فيرد عليه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة والاشك
ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله تعالى من الامور الحقيقية وان لم
يكن علم الممكن كذلك دعوى مجردة بلا دليل فلابد من التمايز من خصوصية بها يكون احد
التعلقين علما والآخر قدرة لا يقال التمايز الاعتباري بين التعلقات يتم بالتعلقات معلوما ومقدورا
ومرادا غير ذلك لانا نقول ان امتياز المعلوم والمقدور يتوقف على امتياز العلم والقدرة فلو توقف
الامتياز عليها دار لا يقال للمعلوم والمقدور تمايز قبل تعلق العلم والقدرة ضرورة ان الاضافة
يتوقف على تمايز المضافين لانا نقول ذلك التمايز لا يكفي لانه بذلك الاعتبار كما يصلح متعلقا للقدرة يصلح
متعلقا للعلم ايضا فلابد من تمايز آخر نعم يمكن ان يقال لم لا يكفي التمايز باعتبار صلاحية المعلومية والمقدورية
وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات وذلك لان محصول كلامنا ان في كون الذات عالما لا يكفي مجرد
تعلق الذات بالمعلوم بل لابد من امر آخر وراءه فسواء كان العلم هذا المجموع على ما يستفاد من قوله
بما يكون احد التعلقين علما الخ وذلك التعلق الممتاز يثبت المطلوب فلا يضرنا كون الخصوصية
داخلة في العلم ونظائره او خارجة فيجب تأويله لما قام قد حكم اتفاقا بان النصوص الدالة

على

على اثبات العلم والقدرة حيث لا تحتمل التاويل فما معنى وجوب التاويل ههنا لانا نقول عدم احتمال
التاويل بالنظر الى اثبات العلم ووجوبه بالنظر الى الانزال بالعلم لا اليه نفسه لانه اما ان لا يكون
كمالا لا يكون نقصانا الخ لا يقال قد مر قبل هذا في حجة المانعين على امتناع اتصاف الباري تعالى بالحادث
بان كل ما يتصف به الباري تعالى يلزم ان يكون صفة كمال فكيف جاز ان لا يكون ما يتصف به كمالا ولا
نقصانا لانا نقول الاعتراض انما هو على قوله تنزهه عن النقصان فلو قال ان لم تكن صفة كمال يجب
تغييرها لان كل ما يتصف به الباري تعالى صفة كمال لم يتم الجواب ويتم الاستدلال قال صاحب التجريد
وكذا تغيرهما بالشيئين الخ الفرق بين هذا التغيير وبين التغيير السابق اعني هما وانا ان الخ
ان ذلك التغيير لا يصدق على الكل والجزء ضرورة ان الكل ليس ذاتا بالنسبة الى الجزء لان المراد من الذات
هنا المستقل بالمفهومية فظ ان الكل لا يستقل بالمفهومية بالنظر الى الجزء وان يكون العشرة
بدونه وذلك لانه ما لم يلاحظ الواحد من العشرة مغايرا لكل واحد من افراد العشرة يلزم ان لا يكون جزءا من
العشرة والا يلزم كونه مغايرا لنفسه وانه باطل لا يقال لا حاجة الى هذا التكلف لان الواحد من العشرة
اذا كان غير العشرة والغير آن يجوز انفكاك احدهما عن الآخر فيلزم جواز انفكاك العشرة عن الواحد
لانا نقول مبنى الكلام على تغيير الغيرين بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لا بالنظر
الى انفكاك احدهما عن الآخر وتوهم بعضهم ان فيه تحريفا وذلك لانه لا يوجد شيء يصح ان يعطف
عليه ان يكون وعطفه على جواب لو اعني صار غير ظاهر لان جواب لو لا يصح ان يكون اسما نعم يصح ان
يكون جملة اسمية والحق انه يجوز ان يكون معطوفا على قوله غيرتغيرا وان يكون معطوفا على صار بتقدير
لزم والمعنى ولزم ان يكون اله وعالم غير عزيز في كلام المشايخ وقد سبق ذكر الى يرد
عليه فح يلزم ان لا يكون النطوريية كافرين لانهم انما قالوا بالخلاء اقنوم العلم بجسد المسيح
بطريق الاشراق كاشراق الشمس من الكوة على بلور وقد سبق ويمكن ان يقال سلمنا انه لم يلزم منه
الكفر بعقود الآخرة الا انهم كافرون لانكارهم النبوة اعني نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام
ولما لم يتم به البقاء يرد عليه انه لا استحالة في قيام صفة الشيء بغيره مما يقطع به الا يرى ان الاشاعرة

جوزوا قيام امكان الشيء قبل وجوده بالفاعل والحكماء جوزوا قيامها بالمادة ويمكن ان يقال
المتكلمون لا يجوزون قيام صفة الشيء بغير موصوفه وتجويزهم قيام امكان الشيء بالفاعل الذي
يعنون اذا جوزتم قيام الصفة بغير الموصوف فلتجوزوا قيام الامكان بالفاعل لا بالهيولى ليلزم
سبق المادة واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة الا ما يقال سلمنا ان ليست
المخالفة اشد من مخالفة قدرة العباد الا انا لا نسلم ان حقيقة قدرة الباري تعالى غير مشاركة في الحقيقة
لقدرة العباد جاز ان تكون قدرة تعالى صالحة لخلق الاجسام دون قدرة العباد او لا يحذور في اختلاف
احكام المختلفات لانا نقول المخالفة اعم من ان تكون باعتبار الماهية او العوارض فاذا كان حقيقة
قدرة تعالى صالحة لخلق الاجسام دون قدرة العباد يكون المخالفة اشد كالوجودات عند
المتكلمين فان وجود الله تعالى قديم ووجود الممكنات حادث لا يقال الوجود معقول بالتشكيك والمعقول
بالتشكيك خارج عارض لانا نقول قوله عند المتكلمين اشارة الى جوابه فانه قد مر في المبحث
الثاني من المقصد الثاني ان الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالعقود والاضافات الخ
ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا انا قال مثلا الجواز ان يكون اعتقاد ان في الترك مفسدة داعيا
الى الفعل ولئن ذهبت الى ان ترك المفسدة مصلحة فنقول يجوز ان يكون مجرد المصلحة او المنفعة
داعيا وهذا بناء على ان ومنفعة عطف على مصلحة بالواو لا باو يستند الى الباري بلا واسطة
انت ان المراد من الواسطة اعم من ان يوجد ممكنا وذلك الممكن اثر على ما يراه الفلاسفة في سلسلة
العقول او يكون الممكن شرطا في حدوث ممكن اثر فحينئذ يقال لا يمكن الاستناد الا اليه تعالى بلا واسطة بهذا
المعنى ضرورة ان الاستناد بسبب القدرة والارادة فيكون الاستناد بالواسطة اللهم الا ان يقال المراد
الواسطة الحادثة على ما تزعم الفلاسفة في صدور الحادث عن الموجب وقد يقال المراد من الواسطة
هو الاول واشتراط الحوادث لا يتأتى على تقدير حدوث العالم بجميع اجزائه ضرورة ان تسلسل الحوادث
يستلزم قدم المطلوع على المستفصل ان شاء الله تعالى ويكون سلسلة معلولة قديم مختار يستند
اليه الحوادث قد يتوهم ان معنى استناد هو حدوث العالم بجميع اجزائه بعينه ويكون ذكره مع ذكره

مستغنى

مستغن عنه وليس شئ لان امتناع قديم مختار مستند اليه الحوادث بصرف مع وجود قديم مختار
غير مستند اليه الحوادث فلا يستلزم حدوث العالم بجميع اجزائه وان كان اثبات ان العالم
حادث بجميع اجزائه يستلزمه وانه ممنوع فيه ولهذا لم يلتفت اليه صاحب المواقف وجعله
مندرجا في اثبات حدوث ملسوى ذات الله تعالى وصفاته فان لم ينته الى قديم قتل على كان
الانسب ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة صفات لا تتناهى والجواب ان يقال
المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القايمة بذاته تعالى واما احتماله التسلسل في الحوادث
القايمة بذاته تعالى فاشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد الطريقين الخ
لان الكلام في قادرية القديم الذي ينتهي اليه الكل هذا انما يتم اذا كان اثبات الصانع بابطال الدور
والتسلسل واما في الطرف الاخر فلا يتم ذلك الا باثبات القادرية الا ان الشارح لما ارجع جميع
الطرق الى ابطال الدور والتسلسل قال ما قال مع ان التالي في كل من الاولين عين المقدم
ممنوع فان المقدم في الاول عدم وجود الحادث والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة اللهم
الا ان يكون المراد من النفي الانتفاء والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والتالي عدم الاستناد
والعدم المضاف الى الاستناد متعد اللهم الا ان يكون مصدرا من المجهول كما في مقدم الاول
واعلم ان هذا الاستدلال الخ قال الشريف رحمه الله في شرح المواقف المراد الاستدلال الذي اشار
اليه بقوله وان شئت قلت الخ ولعل هذا هو الاوفق الى الصواب مما فسر في هذا الكتاب لان الشرطية
الرابعة في التقرير الاول لا يتم الا بالامر الاول اذ لو فرضنا تمام الطريق الاخر لا يلزم التخلف لجواز استناد
الحادث الى الموجب ح يتعاقب حوادث لا يتناهى قايمة بذاته والمفهوم من قوله انما يتم باحد
الطريقين ان بكل واحد من الطريقين بدون الآخر يتم المرام اللهم الا ان يقال ان الطريق الاخر الذي
اشار اليه بقوله كما ذكرت الخ لا يقال اذا فرضنا تمام الطريق الاول لا يلزم التخلف ايضا
لجواز ان تكون الحوادث المتعاقبة الواردة على مادة قديمة بشروط لانا نقول قد اعتبر في الطريق
الاول حدوث ما سوى ذات الله وصفاته تعالى فلا يتصور حينئذ مادة قديمة او حركة بسرمدية فتامل

والله الموفق لابطال الانواع العديدة مع حدوث الجزئيات كثيرة فما السر في تخصيص الحركة السرمدية
الحادثة الجزئيات بالاشتراك لانا نعقل الحركة وان جهتينا استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها
جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها جاز كونها واسطة في صدور الحوادث ولا كذلك سائر
الانواع فان قلت ما السر في تخصيص الحوادث المتعاقبة بصفاته تعالى في الطريق الاول ولم لا
يجوز ان تكون حوادث متعاقبة غير قائمة بذاته تعالى مشروطا في صدور الحوادث عن الموجب
بالذوم تخلف قلت الكلام فيما اذا كان مكونا ذات الله تعالى وصفاته حادثا فلا يكون حوادث
متعاقبة بدون ان تكون قائمة بذاته تعالى وذلك لان الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية يستلزم
قدم المطلق فان كل نوع افراده متعاقبة غير متناهية فهو قديم على تقرر في بحث الهيولى و
الصورة فلا يكون مع جميع مكونا ذاته تعالى وصفاته حادثا ضرورة ان نوع تلك الحوادث مما سوى
ذات الله تعالى وصفاته مع انه غير حادث ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان تشترك
في امر كلي لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد

ولتعد الادلة

يتبين بطلانه لان الكلام على تقدير انتهاء الحوادث الى الواجب لان اثبات الصانع بابطال التسلسل
ويرد عليه ان انتهاء الحوادث الى الواجب لا يمنع التسلسل فان حركات الافلاك عندهم غير متناهية
مع انها منتهية الى الفلك والتحقيق ذكر على رأيهم ان الانتهاء طورا لا ينافي التسلسل عرضا فيجوز ان يكون
تلك الحوادث المتسلسلة عرضا مشروطا فلا محذور ويمكن ان يقال معنى بتيين البطلان جريان
برهان التطبيق فيما على زعم المتكلمين ووجه المناقشة فيه عدم تسليم ذلك الزعم على رأي
الحكيم ولا يخفى ان هذا ليس بشيء لان هذه المناقشة واردة على ما هو اصل البرهان ايضا و
الاولى ان مبنى الاستدلال ايضا في هذه الوجوه بطلان التسلسل بناء على ثبوت الصانع ويرد عليه
ان هذا غير تام لان بطلان نوع من التسلسل لا يستلزم بطلان سائر الانواع من التسلسل فلا بد
من التعرض لبطلان جميع الانواع اعني التسلسل في العلل والمعلولات والتسلسل في كل حادث مسبوق
باخر وقد وقع التعرض لهذين النوعين في العمدة في الباب او بواسطة قديم فيلزم قدم

العالم

العالم يرد عليه يجوز ان يكون الوسط القديم مختارا وجوابه ظ فان الكلام في تاثير الواجب العالم
بطريق الوجوب بواسطة الوسط القديم نعم يجوز ان يقال لا يلزم تاثير الموجب في العالم كله
بل يجوز ان يكون موثرا في قديم مختار ويكون هو موثرا في الباقي ولا يجوز ان يكون هذا من جملة
المناقشة على قواعد الفلسفة اذ ليس وجود قديم مختار متوسط من قاعدتهم بل امر اخر
فتنقل الكلام الى اختصاصه الخ وبهذا اندفع ما يتوهم من انه لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الصور
النوعية المختلفة او الامزجة الخاصة لكل واحد لزم من ارتفاع عمار ارتفاع العالم
الخ يرد عليه حصول اللازم في نفس مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فلا يلزم من جواز ارتفاع
الاول جواز ارتفاع الثاني فيجوز ان يكون الاول ممكنا والثاني محالا ومن ههنا نعلم انه لا يلزم من امتناع
العدم وجوب الوجود وكما يلزم العكس ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط الخ رد بمنع التساوي
اذ يجوز ان يكون للمفارقات اجتماع مخصوص يقتضي تلك الخصوصية اثرا مخصوصا اما الستة
الاولى فلما لا يخفى على المتامل الواقف على قواعد الفلسفة اما الاول والثاني فلما قلنا من ان الاستناد
الحوادث الى الواجب لا ينافي التسلسل العرضاني واما الثالث فلانه يجوز تسلسل المخصصات
بهذا المعنى واما الرابع فلجواز ان يكون موجد العالم فلانه موجبا للعالم بواسطة حوادث متسلسلة
فعلى تقدير ارتفاع العالم جاز ارتفاع الموجب مع الشرط وارتفاع المجموع لجواز ان يكون بارتفاع
الشرط كما ان العلة اذا كانت مختارا يلزم من جواز زوال المعلول زوال العلة اعني الذات مع
الاختيار بما ينقطع تعلق اختياره بمثل ما ذكرنا فيما سبق من الايراد واما الخامس فلما مر
واما السادس فكمثل الخامس واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة لذاتها من
غير ارادة الخ يرد عليه انه يلزم قدم المتعلق ضرورة قدم القدرة والارادة المستلزمتين بذاتهما
التعلق ولعل زيادة العلاوة لرد هذه النكتة ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجد الخ الاولى
ان يقول الاولى في وجه الجواز في جواز اسناد العدم الى مشية القادر وهو يقتضي الحدوث ان لا يكون عدم العالم
ازليا ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكمال الخ وقد يجاب بانا لا نم بطلان اللازم

والباطل استفادة الكمال من الغير فكما جاز استكماله بايجاد الصفة جاز بايجاد الفعل بطريق
الاختيار ودعوى التفاوت مشكلة ويمكن ان يقال اللازم فى الصفات كون الغير صفة كمال و
هو المراد بالاستكمال بالغير هنا واما حصول الصفة من الغير فنحو محال مطلقا لانه يقال يلزم النقص
قبل الفعل وهو محل على الله تعالى ضرورة ان الفعل لم يحالة ما قبل بخلاف الصفة فانها لعزتها لا يمكن
ذكرها لانا نقول هذا كلام آخر فى دفع العزة ولا تعلق له بالبحث ولا توجه عليه انه لم لا
يجوز اختصاص بعض الممكنات الخ يرد عليه ان كون التعلق مشروطا بشرط لا ينافى صحة التعلق
من حيث الذات وان اعتبر الاشتراط لصحة التعلق يلزم كون الامكان غيريا فيلزم توقف امكان
الشئ على الشرط والجواب ان المراد بقوله بمعنى انه يصح تعلقا به ليس هو الصحة بمعنى الامكان
الذاتى اذ لا نزاع فى الامكان الذاتى بمعنى انه لا يلزم من فرض وقوعه محال بل المراد انه لا مانع من التعلق
حالا او فى ظرف جائز يرد ما يرد وهذا ضعيف على المكتوب اشارة الى المكتوب فى بحث تمايز
الاعدام من ان القول بعدم تمايز افراد العدم باطل لان عدم العلة يوجب عدم المعلول من
غير عكس الخ واذا كان افراد العدم متمايزة فافراد الممكنات المعدومة بالاولى بمعنى ان المتكلمين
وان زعموا ذكر الآن دليلهم غير تام على ما مر فمقولة على المكتوب اشارة اليه منهم المجوس
القائلون بانه لا تعدد الخ لا يقال من الطوائف المذكورين الثنوية فلم يذكره لانا نقول هم لا
يخالفون المجوس فى الحكم فلم يفردهم بالذكر بخلاف سائر الفرق المذكورة وليست
على ما ينبغى لان السفه الخ البعث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع والسفه ما كان خاليا
عن المصلحة والغرض او ما اشتمل على المتساويين منهما وحاصله انه لم لا يجوز تقسيم السفه
للبعث
بحيث لا يدخل فيه المعصية ضرورة انها مفسدة محضة ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا
بهما جميعا لا بكل منهما لا يقال فح لا يتم برهان التوحيد على طريقة المتكلمين عند المعتزلة وتقرير
الاستقلال كما فرض ثم متأت هنا ايضا لانا نقول فح يقتصر على المثبتين الاولين واما ابو الحسين
فيرد عليه ذكر لانه جوز حصول اثر واحد مؤثرين والحق ان ابا الحسين لم يجوز ذكر مطلقا

وانما الذى جوزه جواز معدور بين قادرين خالق ومخلوق او مخلوقين وذكر لان دليل التمانع
انما يتم اذا كان مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدد الآلهة واما فى غيره فلا يتم فان
الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر
بحكم الوجوب نظر سيأتى فى هذا الصفحة وجه النظر ولهذا لم يتبين نعم يرد عليه ان قدرة العبد
اكمل الخ لا يقال هذا الايراد لا يرد على مذهب المتكلمين لانا نمنع كون القدرة لله تعالى للعبد وهو الغلط
لانا نقول اللازم من الدليل حينئذ كون القدرة لله تعالى فيما تتعلق به ارادة الله تعالى وارادة العبد ولا يلزم
منه كون القدرة لله تعالى فيما لم يتعلق به ارادة الله تعالى الا يرى انه قد تشمله القدرة بكون كل موجود
واقعا بقدرة الله تعالى وارادته لا بمعنى كونه قادرا سواء تتعلق به القدرة اولا وانت خبير بان الجواب
غير تام لان ما لا يتعلق به ارادة وقدرة تعالى يجوز فرض تعلقهما به ويلزم المحذور فالصواب ان يقال
بمنع الايراد ان دليل التوارد لا يتم فى اثبات كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور او بوقوع الفعل باحدهما
دون الاخر لا يلزم الترجيح بلا مرجح فاما احدهما اعنى القادر تعالى الكل او القوى المراد بالقوى
القوى الجسمانية للافلاك وهى بمنزلة النفوس الانسانية لا بد انتا وهو انه لم لا يجوز
ان يوجب البارى تعالى موجودا يستند اليه الخ اورد عليه اذكر الموجود اما قديم او حادث
وكل منهما باطل على طريقة المتكلمين اما الاول فلان جميع ملكوى ذاته وصفاته تعالى حادث واما الثانى
فلان استناد الحادث الى الموجب لا يكون الا بواسطة الحوادث المتعاقبة المتسلسلة وهو ايضا
باطل عند المتكلمين ببرهان التطبيق وقد يقال هذا الكلام على السند وهو غير مسموع اذ للسائل
ان يعود ويقول لم لا يجوز ان يكون صدور الافعال المتقنة منه تعالى بالايجاب من غير قصد وشعور
اللهم الا ان يقال انا نعود حينئذ الى الجواب ونقول تلك الافعال المتقنة اما قديمة او حادثة وكلاهما
باطل بالوجه الذى مر وانت خبير بان هذا فى الحقيقة اعتراف برجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة
كما لا يخفى على الناظر فى بحث القدرة فيكون العدول زيادة على ذكر الحدوث يوقف على القدرة
او الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم واما قول المتكلم بعلم الواجب فليس

واما شمول قدرته تعالى

وخالفت الفلاسفة

البحث فى ازلية العالم

يشاء مع الايجاب بل من دليل اخر اشار اليه بقوله وعند الفلاسفة الخ ثم ان صاحب المعتبر
ذكر في الجواب عن الاشكال الصعب بان كل كمال حصل لشئ بسبب علة فان سلك العلة ذلك الكمال
اولى فاذا كان معلول المبداء الاول حكيما عالما فلان يكون المبداء الاول كذلك اولى وهو مردود
لانهم يقولون في مباحث العلة انه ليس اذا اوجبت العلة امرا وجب ان يكون ذلك العلة موصوفة
بذلك الامر فالحركة يستحق ولا يستحق والشمس يسود القعار ولا يسود بل المبادي المفارقة
هي الاسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراضا فذلك المعنى الذي
حصل للمعلول فاذا المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول
فان قلت اللازم مما سبق امكان مصاحبة العاقل فالتقريب غير تام قلت معنى كلامه والله اعلم انه
اذا صح امكان المعقولية يلزمه امكان مصاحبة لمعقول اخر فان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل
مع غيره وذلك لان الصور العقلية غير متعاندة كالصور الخارجية بل متعاونة فاثبات مصاحبة
للعاقل كان هي الاصل فاكتفى به لا يقال غاية ما في الباب انه يلزم المصاحبة لمعقول الا ان اللازم
مصاحبة المعقول لمعقول اخر لا مصاحبة العاقل للمعقول والمطلوب ذلك لانا نقول قد لزم
مصاحبة المجرد للمعقول ولا نعني بالعلم الا ذلك بعض عرم عينتم قيل يرد عليه ما ذكر في
الوجه الاول من ان العلم هو المصاحبة وهي لا يتصور الا بين الشيئين وفيه كلام سياتي
لكونه اجتماعا للمثلين فيه بحث وهو انا لا نم استحالة مثل هذا الاجتماع فان المستحيل هو ان
يجتمع المثلان في محل واحد ولم يلزم ذلك لا يجب ان يكون لازما بينا للاعقال اللازم الغير البين
لا يتصور بالقياس الى الواجب اذ لا يتصف علمه بالاكتساب لانا نقول الاعتراض على قوله
لان العلم بالشئ يستلزم الخ وهي كلية لا تختص الواجب واعلم ان الوجه الذي عليه تقرير تمام
انما يدل على العلم بالممكنات الداخلة تحت الوجود واما الممتنع والممكن الغير الموجود فليسا بمعلولين
له حتى يلزم علم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشئ بالغ في نفسه الخ
فان قلت العلم بالشئ بالغ في نفسه لا يدفع الايراد بالملازم الغير البين لانا نقول ان فرضنا العلم

التام

تکملہ بلغہ من العلم انام بالشئ علما بانہ من العلم بمکان

التام بالشئ بماله فی نفسه لکن مالم نعلم الواسطة لم یمکن لنا الجزم بالملزوم فلت الواسطة داخلة

فی قوله مالہ فی نفسه ای لحصل له بالنظر الی ذاته من غیر نظر الی امر خارج لان الواسطة من احواله لانهم

فسروها بما یعرض بقولنا لانه الخ

فصل لا یعلم ذاته

فلا یصل فی الواحد الحقیقی الخ قیل تقیید الواحد بالحقیقی لا یفید

وذلک لان الشئ لا یعلم نفسه سواء کان واحدا حقیقیا او اعتباریا قلت انما قید لانه لا یصل فی البیان

والحق ان الواحد الاعتباری لما کان له وجود بالاعتبار کان شئ له کثرة بحسب الحقیقة والا لکون

واحدا بالاعتبار فلا یکون الدلیل حینئذ یدل الی الجواب مایگا ولعل مطمح نظر المستدل من ذلک التقیید

الایماء الی جواب النقض بعلمنا بانفسنا وسنعلم انه لا ینفع فلانه یوجب کثرة فی الذات الخ

قیل هذا الدلیل ینفی العلم بالاشیاء لا العلم شئ واحد وهم یمنعونه ایضا اللهم الآن یراد من الکثرة

ما فوق الواحد وهو حاصل بالنظر الی شئ واحد ایضا ضرورة انه مع ذاته متعدد ولاختفاء

فی ان صور الاشیاء المختلفة مختلفة فیلزم الخ الظاهر ان هذا علی تقدیر ان یکون العلم صورة مساویة

الخ واما علی تقدیر الارتسام فلا وانما اللازم کثرة الارتسامات لا کثرة الصور ویمکن ان یقال ان من قال

بان العلم عبارة عن ارتسام صورة مساویة للمعلوم یحصل الصورة ایضا فانه یزعم ان الحاصل شیآن

الصورة وانفعال النفس منها بالقبول فیلزم کثرة الصور ایضا بعد تسلیم لزوم التغایر علی

تقدیر کون العلم صفة ذات اضافة ان یوجد تغایر بین العلم والمعلوم ولا یلزمه التغایر بین العالم

والمعلوم الخ وما قال من ان العلم کما یقتضی نسبة بین العلم والمعلوم کذلک یقتضی نسبة بین العالم و

المعلوم فمردود لانه مالم تثبت نسبة المعلوم الی العالم نسبة علمیة وهذا ما یقال من ان النسبة

بین العالم والمعلوم معتبر بالعرض ثم تغیر العلم بانه صفة یوجب میزا یستدعی الاضافة و

النسبة بین العالم والمعلوم بالذات لا بالعرض لان التمیز نسبة بین العالم والمعلوم لا بین العلم

والمعلوم وثانیا بان علمه لیس الا تعلقا الخ فالجواب الاول ناظر الی تمسکهم فی نفی علمه بذاته

والثانی الی تمسکهم فی نفی علمه بغیره وهو مع لامتناع احتیاج الواجب الخ قیل علیه لجواز ان

یکون العارض موجبا للخفض فی البعض دون البعض ویرد علیه ان الذی یصلح ان یکون مخصصا

والکثرة فی الذات تعم الکثرة مع الذات ومن دونها

قوله علمه غیر مفاهیمه

هو الارادة وهو غير جايز هنا والا يلزم حدوث العلم وقد ابطلنا قوله لمنافاة الوجوب
والغنى المطلق يرد عليه ان المنافي للوجوب الذي هو الاستغناء في الوجود عن غيره الاحتياج
فيه والاحتياج الى المخصص في عالميته لا تقتضي احتياجه في وجوده واما القوله بان اللايوجد لما
يستغني في وجوده ان يستغني عن توابعه فهو كلام خطابي لا يليق بالمباحث العلمية واما
يصح على مذهب ارسطو وهو ان المعتبر في الالهيات الاخذ بالاول والاخلق لانه تقتضي
ذاته فعل لا تكفي مجرد وجود المقتضي بل لابد من ارتفاع المانع ايضا فلم لا يجوز ان يكون هناك
مانع والجواب انه لا يتصور المانع لمقتضي ذات الواجب او الامكان في مقابلة الوجوب معقول
مغلوب ومانعة واجب اخر مرجوح لان البحث على تقدير التوحيد مع انه ستلزم العجز المنافي
للالوهية ولان الخلو عن العلم الجايز عليه الى قوله ولانه لا تتصور الحوادث الخ محصوله
ان كان العلم جايزا عليه تعالى فلابد ان يحصل بالفعل اذ لو بقي ممكنا الحصول يلزم النقص والجهل
ولو حصل فيما لا يزال يلزم جواز الاتصاف بالحوادث والجواب ان العلم صفة واحدة
الخ جواب عن اصل تشكيكهم ومحصوله تسليم التعدد والتسلسل لانه ليس تسلسلا محالا اذ
ليس في الموجودات العينية كما ان محصول لانقال الكلام للتعدد والذي يبتني عليه التسلسل
فان قلت لما كان العلم صفة ذات تعلق فعند وجود علم توجد صفة ذات تعلق فلو جاز العلم
لهذا العلم توجد صفة اخرى ذات تعلق فقد لزم وجود الامور الموجودة العينية قلت علم صفة
ذات تعلق وعلم بهذا العلم ليس صفة اخرى ذات تعلق بل هذه الصفة باعتبار عروض
تعلق اخر واليه اشار بقوله صفة واحدة لها تعلقات الخ ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا
الخ انه لا حاجة الى هذا الكلام لانه لا يلزم من كون تعلقات الصفة امرا اعتباريا كون الصفة
كذلك وانما يلزم ان لو كان التعلق ماخوذا في ماهية ومعلوم ان التعلق امر خارج لازم
على ان مغايرة العلم الخ اشارة الى جواب اخر عن الاصل بانكار التعدد الحقيقي وان امكن جعله
جوابا عما ذكر في قوله لانا نقول وكذلك لانه ان اراد ان الصورة العلمية لاحد المتغايرين تغاير

الصورة

الصورة الاخرى للمغايرة الآخر تغايرا بالذات فتم كما في العلم بالعلم فان الصورة العلمية بالنفس من حيث
ذاتها معلومة ومن حيث قيامها بالنفس علم واذا اراد المغايرة ولو بالاعتبار فسلم الا انه لا يلزم
التسلسل الخ الا انه لما كان غرض المجيب بقوله لا يقال انكار التعدد مطلقا اجاب بانه لا معنى
لانكاره لبداهته من غير شبهة ولو كان غرضه انكارا للتعدد الحقيقي واثباتا للاعتباري كان
ذكر محصوله قوله والجواب ان العلم الخ وبهذا اندفع الاستدلال بهذا الاشكال الخ مبني على الاستدلال
على ان العلم بالشيء يستلزم امكان علمه به فيلزم جواز العلم بالعلم وهو ممتنع كما مر واعترض
بانه اذا كان الخ يعني الكلام في غير المتناهي فان كان معلوما فلا بد من التميز وان لم يكن معلوما لم يفد
الجواب وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث
لا غير الخ هذا جواب عن الاشكال على معلومية الكل وما اخذه ما فهم المتاخرون من ان العلم
التفصيلي العلم بالشيء مع العلم بالامتياز عن غيره والعلم الاجمالي العلم بالشيء مع الغفلة عن الامتياز و
لا يخفى ضعفه لما تحققت من ان العلم صفة توجب تميزا ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو
بالمعلومية اولى من غيره ويمكن ان يقال العلم صفة توجب تميزا ما اذا كان قابلا للتميز لا
مطلقا الا يرى ان الارادة صفة توجب تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع اذا كان المتعلق
مقدورا فان الارادة تتعلق بالمقدور وغيره ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجاز تعلق الارادة
بالارادة والكراهة وان يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان هناك غير فانه ح لو لم يتميز عن ذلك الغير لم يكن
هو بالمعلومية اولى واما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز هناك فان التميز فرع وجود الغير على ان
التميز وجود الغير بحيث ملاحظة الغير يلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية لان ملاحظة
الغير ايضا علم ولا بد في العلم من التميز الخ اللهم الا ان يقال التميز يقتضي ملاحظة الغير في المتميز بالذات
وبعبارة اخرى العلم يقتضي التميز فيما علم بالذات لا فيما علم بالتبع وملاحظة الغير من هذا القبيل
وفي عبارة الملاحظة اشارة اليه وما نقل من الماخذ المذكور فليس امرا يعتد به او ليس ذلك
اختلافا في نفس العلم بالشيء بل هو باعتبار انضمام علم امر وعدم انضمام اليه وكما يعتبر العلم بالشيء

الشكل من عوارض الجسم او المقدار

بل صح باعتبار انضمام علم اخر وعدم انضمام اليه وكما يعتبر العلم بالشيء مع العلم بالامتياز ومع عدمه لكن لا يعتبر مع العلم بالملزوم كان له ومع عدمه وكالصور والاعراض فانها متغيرة وان لم يكن مشكلة يرد عليه انهم يقولون ان الصورة تحتاج الى الهيولى في التشكل فيعلم منه ان الصورة لها شكل اللهم الا ان يقال المراد الصورة النوعية او تشكل الصورة عبارة عن مقارنتها له وذكر لان الشكل من عوارض المقدار او الجسم فلهذا رده ابو الحسين البصري لوجوه فان قلت تخصيص رد ابي الحسين بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم غير مفيد بل يتم الرد على تقدير كون العلم صورة مطابقة لماهية المعلوم ولهذا ذكره الشارح في تقرير الرد الكبير حيث قال او الصورة المطابقة له الخ قلت وجه التخصيص انه لما كان المجيب بهذا الوجه هو الكثير من المعتزلة اراد الرد عليهم بناء على اصلهم واليه اشار بقوله على ما يراه الجمهور من المعتزلة ولما كان الرد غير مختص بذلك التقدير في نفس الامر اشار في اثناء التقرير الى اتجاه الرد على تقدير كون العلم صورة مطابقة وان لم يكن ذكر مذهب المتكلمين لان مبنى ذكر على الوجوه الذهنية وثانيا ان متعلق العلم الاول هو انه سيد خل الخ جمع بين الوجهين المذكورين في المواقف الاول ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع والثاني ان شرط سيقع هو عدم الوقوع وشرط العلم بانه وقع هو الوقوع فقوله ولاختلافهما ناظر الى التقرير الاول كما ان قوله وكذا الشروط ناظر الى التقرير الثاني ثم ان في هذا التقرير اشعارا بانه اشتراط الوقوع واللاوقوع بعلمين انما هو باعتبار اشتراط دخول وسيدخل بهما لا باعتبار الذات كما يوهم عبارة المواقف لا تقدح في قدم الذات فان قلت الفلاسفة لا يقولون ان تغير صفة العلم يوجب تغير الذات بل يقولون بالتحالة التغير في ذاته وصفاته على انهم لا يقولون بالصفات الزايدة حتى يلزم تغيرها او يوجب تغيرها تغير الذات قلت هم وان لم يقولوا بصفة موجودة زايدة الا انهم يزعمون ان له احوالا ثابتة مستمرة بحيث يوجب ذاته اتصافه بها ازلا وابدا كالقدرة فالمعنى الذي اراد وبها فلو تغير مثل هذه الحالة يلزم التغير في الذات لان تغير الموجب يستلزم تغير الموجب وكذا القدر

لا يبعد الحال عن الواسطة م

الجزئيات الحادثة الخ المفهوم من هذا الكلام انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل حدوثها على وجه جزئي
ومعلوم ان العلم الكلي لا يكفي في حصول الامر الخارجي كما مر في مبادي الافعال اللهم الا ان يلتزم
ما ذهب اليه الحكماء فانهم ذهبوا الى ان علم الباري وارادته كليان مع اتفاقهم على انهما المبرآن
لوجود الممكنات الا ان لهم ان يقولوا ان العين العام قد يتخصص القوابل ويمكن ان يقال
ما ذكروه انما هو في مبادي الافعال الاختيارية وهنا ضرورة الجزئيات الحادثة بطريق
الايجاب على ما اشار اليه بقوله مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب واما ما اعترض
بعض الافاضل من انه لا يمكن تصور المعدوم قبل وجوده على وجه جزئي فغير وارد لان اللازم
تصوره على وجه لا يمكن صدقه على غير ذلك الجزئي المعدوم في نفس الامر وهذا ممكن قبل الوجود
فانه يمكن معرفة الشمس بصفات كلية بحيث لو كان مخصرا في الخارج في شخص واحد لم يكن جزئيا منطقيا بمعنى
المبحث الاول
منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه خلافا لبعضهم الى خلاف الارادة وذلك لانه ما لم يكن شائئا
التخصيص والترجيح لم يكن نسبتها الى الطرفين على السوية وههنا كلام سيأتي ان شاء الله تعالى
لم يتبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة ما مر ثمة وجها عاما في
جميع الصفات لا اختصاص له بالعلم والقدرة ولعله انما خصهما ولم يقل بمثل ما مر في الصفات
لانهما هما السابقتان على الارادة ولم يجز تعلقها بالطرف الآخر في الوقت الآخر لزم
نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها الخ فان قيل لا يلزم من جواز التعلق
بالطرف الآخر التساوي قلنا لا قايل بالفصل او نقول بمثل ما قالوا في الامكان بانه لا يجوز رجحان
احد الطرفين الخ والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها ولا يلزم قدم الاثر وانما ذكر في
الموجب لانه يجوز ان يتعلق الاحداث في ذلك الوقت دون غيره بلا سبب يخصص ذلك الوقت
فان ضرورة العقل على الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق
بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر بالطبع وقد مر غير مرة
ان الوجوب بالاختيار يجتمع للاختيار اورد عليه ان هذا انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل وجوابه ما قررناه في شرح الفقه الاكبر فليطالع ثمة وعند وقوع
المراد بزواله تعلق الحادث فان قلت ما تقول اذا كان تعلق الارادة في الازل بالوجود فيما
لا يزال على ما يذهب اليه بعضهم قلت ان التعلق امر ازلي لا قديم وجوز زواله الازلي وان لم يجز
زوال القديم الا انه يرد عليه ان جواز زوال الازلي انما يكون فيما لا يستند الى الموجب
كالاعدام الازلية واما تعلق الارادة الازلي فلا نزاع في انه مستند الى الذات الموجب
مرفوع مما عرفت من المبحث السابق وهو المبحث الثالث وهو ما نقله فيه من بعض
المعتزلة من ان علم الباري بانا العالم معدوم سيوجد لا يزول قطعا فتبصر الثالث
ان متعلق ارادته اما ان يكون الخ يرد عليه ان هذا وارد على منكري الارادة ايضا وذكر لانه
يمكن ان يقال ان متعلق الذات اما ان يكون اولى الخ والجواب عنه ظاهر فان التزام العبث انما يلزم
من كونه فاعلا بالقصد والاختيار فان فعل المختار يرد وه الاولوية عبث واما الموجب فلا
يمكن ذلك فيه فيلزم افتقاره في صفاته وكماله الى الغير يرد عليه انه قد مر في بحث الصفات
ان الغير اذا كان من اثر الذات لا يلزم الاستكمال الخ والجواب ما مر هناك فعليك بالمراجعة
اليه وبطلانه ضروري الخ فيه تامل لان معنى القيام بالغير عندهم هو التبعية في التحيز
واذ ليس في الواجب حيز فلا معنى لقيام الصفة به بهذا المعنى ولما لم يكن قائمة بغيره كانت قائمة
بنفسها بمعنى عدم تبعيتها للغير في الحيز الا ان هذا غير مفيد لانه وان لم يوجب القيام بالغير بهذا المعنى
فلا نزاع للقيام بالغير بمعنى الاختصاص الناعت وهذا المعنى هو المعتبر في صفات الله تعالى على
ما مر منا اليه الاشارة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث وهم كما نواقد صرحوا عنه للاطباق على
ان صفات الباري تعالى ليس من قبيل الاعراض هذا القول منهم انما هو على تقدير قدم الصفات
والافعلى تقدير حدوثها انكار عرضيتها غلط محض نبهنا عليه ما مر في المبحث الخ من مباحث التنزيه
حيث قال ومن ههنا لا يجعلوه الصفات القائمة الخ وفاده بين لانه لا يلزم من استدلاليه
الموضوع استدلالية الحكم لجواز ان يكون الاطراف كسبية والحكم بديهيا ولاخفاء

في ان

حدوث الصفات
انكار عرضيتها لغو

على تقدير

في ان هذا موافقة للفلاسفة الخ رد لقوله ارادته لفعله علة به وقوله ومحل الفعة للنصوص الدالة
الخ رد له ولقوله غير مكره ولا ساهٍ لان كونه لا غير مكره ولا ساهٍ لا يخصص شيئا دون شيء
وقوله وانه قد امر العباد ناظر الى قوله ولفعل غيره هو الامر به فالاية الاولى تدل على ان ارادته
متعلقة بشيء دون شيء والثانية تدل على انها في وقت دون وقت والثالثة على انه قد
امر العباد بما لم يشأ منهم كايمان الكافر فانه مأمور به لكنه غير مراد ولا فرق بين
المشية والارادة الا عند الكراهة اشارة الى جواب وقد تقرر وهو ان قوله ولو شاء
لآمن من في الارض لا يدل على بطلان تغاير الارادة لفعل غيره بالامر به لانهم قالوا ذلك في الارادة
لا في المشية فيجوز ان تكون بين المشية والارادة فرق وتقرير الجواب ظاهر حيث جعلوا
المشية صفة واحدة ازلية الخ لا يقال صرح الشارح في شرح للعقائد النسفية ان الكرامية
ذهبوا الى نفي قدم الصفات فكيف يصح جعل المشية صفة ازلية لانا نقول المراد نفي قدم
جميع الصفات لا نفي كل واحد وهذا القدر يكفي بيان صعوبة المقام الذي قصد هناك
لانه انما فسر بذلك ارادة الله تعالى لا يقال خصوص المعرف لا يفيد في تخصيص المعرف فلا الاعتراض
عليه والا لاحاجة الى اشتراك مساواة المعرف للمعرف لانا نقول مراده ان في المعرف قدرا
مخصصا وهو صيرورة والمعنى ارادة الله كون الواجب غير مكره ولا يختصه وهو صيرورة
ساهٍ وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا نراد كونه غير مكره ولا ساهٍ في افعاله الاختيارية
وانت خبير بان الاعتراض باق بانا عدم المغلوبية في الفعل الاختياري امر سلبي يصدق
بعدم الفعل فيتناول الجماد ايضا لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به يعني لو
كان غير الارادة التي ترجح الفعل بالوقوع غير الداعي لكان للفاعل شعور به ايضا لكونه
فعلا اختياريا لكنا لا نشعر عند الفعل او الترك بترجح سوى الداعي ولو كان هناك فعل
اختياري آخر غير الداعي لشعرنا به ضرورة ان الفعل الاختياري مشعور به ثم لا نسلم
انه لا شعور لنا بترجح الخ الى آخره هذا الجواب مستغنى عنه لما مر من انها ليست فعلا اختياريا

بدليل قوله ثم لا تسلم فلفظة ثم اشارة الى هذا المعنى ان ذكر مع اندفاعه مما سبق مندفع
بهذا ايضا منبعثة عن الداعي او غير منبعثة الخ اما المنبعثة فظاهر واما غير المنبعثة
فكما في ارادة الحيوانات العجم ولهذا قالوا في تعريف الحيوان انه جسم نام حساس متحرك بالارادة
وهذه الارادة المأخوذة في تعريف الحيوان ليس بمعنى العلم بما يكره او الاعتقاد به اذ لا علم للحيوانات
العجم ولا اعتقاد وانما لها الادراك الحسي فقط وكذا الشهوة بمعنى الحالة الميلانية المنبعثة
عن الداعية بل بمعنى الحالة الميلانية الى الفعل او الترك من غير انبعاث من الداعي وقد
مر هذا في بحث الكيف بحث لا يمكن انكاره ولا تاويله واما تاويل الاشاعرة السمع
والبصر بالعلم بالمسموع والمبصرات فغير قادح فيه لان المراد من عدم امكان التاويل
هنا انه لا يمكن تاويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يبقى فيه اطلاق انه حي سميع بصير
وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان المماشاة ظاهرا ان المراد من التقرير هو ما ذكره بقوله
وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا الخ فقوله لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي الخ
ناظر الى قوله في حق من يصح اتصافه بها وان كان منجرا ايضا على التقرير السابق وهو ما اشار
اليه بقوله وعلى السمع والبصر الخ فان صح ما ذكر التقرير يحتاج الى ذلك البيان كما ان كبرى هذا
التقرير يحتاج اليه واما الاعتراض بانه لا سبيل الى المحالة التعقلي والآفة الخ فظاهر انه
قصر به الرد على صاحب المواقف الا انه مردود لانه لم يقل ان لا سبيل الى ما ذكر سوى
الاجماع بل قال ان العدول في ذلك هو الاجماع وهو ظاهر لمن يراجع الى كتابه مع ما في كل واحد
من محال المناقشة وقد مر مثله في بحث العدول في قوله التاثير الخ لا يقال المفهوم من المتن
ان محال المناقشة انما هو في البعض لا في الكل والمستفاد من الشرح خلافه لانا نقول كلام
الشرح ناظر الى مطلع الجملة لا الى الجملة المذكورة هنا على ما هو سياق المتن على هذا لا يلزم
بثبوت الصفة الزايدة فضلا عن تعددها لا يقال اللازم من هذا غنى كون حيوة بحيث يعلم و
يقدر عدم زيادة صفة الحيوة لا عدم ثبوت زيادة صفة مطلقا حتى يترتب عليه قوله فضلا

ويسمى الادراك الحسي علما على ما اصطلح عليه بعضهم لا نجد هنا ٢

الحي الحيوة ٢

ردوده على المواقف

وعند الفلاسفة

عن تعددها لانا نقول عدم زيادة العلم والقدرة معلوم مما سبق فلو كان الحيوة ايضا غير زايدة
على الذات لم تثبت صفة زايدة فضلا عن تعددها واتفق كلهم على نفي الصفة الزايدة على
الذات الخ فان قلت كيف يصح هذا فان اكثرهم ذهبوا الى ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما
وان اريد اتفاق الكل من المعتزلة والحكماء فغير صحيح ايضا لان جمهور المعتزلة على انها صفتان
زايدتان قلت لا يلزم من كونهما زايدتين على صفة العلم كونهما كذلك بالنسبة الى الذات فجواز ان
تكونا مغايرتين للعلم ولا تكونا زايدتين على الذات الاترى ان كلا من مفهومات الصفات مغاير
للاخرى فليست زايدة على الذات فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر الخ المراد
بما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر الخ هو الدليل العقلي الدال على وجوب وصفها
بحكمها وهو ما ذكره امام الحرمين من طريق السبر والتقسيم الا انه لا حاجة الى قوله او كل
ادراك يتعلق بضد الخ او ليس طريقة الامام ان صدا السمع والبصر نقص وآفة الخ وهو ان
عدم التكلم الى قوله نقص واتصاف باضداد الكلام لا يقال عدم التكلم ليس ضد الكلام بل عدم
ملكته له لانا نقول المراد من الضد في اصطلاح المتكلمين المنافي والاعتراض والجواب
هنا كما مر في السمع والبصر والمراد به ما ذكر هناك بقوله واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة
النقص والآفة على الباري تعالى الخ مع جوابه المذكور ولا يبعد حمله على النقص المذكور ثم اعني النقص
بمثله الماشي والحسي الوجه الا ان اطلاق الاعتراض والجواب لا يلايم ما ذكرناه وان كان الانسب
تقديم على قوله وان نوقش على كونه الخ بل صفة ازلية قيل لكونه صفة ازلية مع كونه مدلولا
وضعيا للعبارات ينافي النسخ ضرورة انه بيان تغيير والقديم لا يتغير والجواب عنه ظاهر فان
النسخ بيان انتهاء بالنسبة اليه تعالى ومعناه بيان انتهاء مدة التكليف بوجه ولا ضير فيه
فاذا عبر عنها بالعربية الى قوله كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة لفهم منه ان الكلام
النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في ان ذكر انواع مختلفة واجناس متعادية
واكثرها معان حادثة فالاولى ان يقال المراد بالتعبير عن المعنى النفسي هو التعبير بالايماء عن المؤثر

حاشية

مبحث الكلام

فلا يصح قوله واتصاف باضداد الكلام منه

فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ و
التمثيل بذكر الله في مجرد الاعتقاد في الذات ولهذا امر ان يبسط باقي ان شاء الله
وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف الخ اقول هذا هو
زعم جميع الفرق المخالفة لنا وفيه تامل لان من جملة المخالفين لنا الكرامية لا ينازعون في ان
ليس معنى الكلام لغة الا المنتظم من الحروف الخ غاية ما في الباب انهم اصطلحوا في كلام الله تعالى
بان معناه العبارة عن المتكلم قائلين بان الكلام النفسي غير معقول واما عن انكر فلان الجبائية
يزعمون ان المنتظم من الحروف المسموعة لا يتميز من كلام الله تعالى فكانه هو مع توالیها
وترتب بعضها على البعض الظاهر ان هذا من الحكاية لا من المحكي فانهم يزعمون ان المنتظم من الحروف
قد لا يكون مترتب الاجزاء فلا ينافض ما سياتي ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد
لا يكون مترتب الاجزاء الخ اي الجلد والغلاف ازليان ولعلهم يزعمون ان الجلد والغلاف
كانا قديمين فبرز آ بعمل المجلد واما قوله قد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه قد ظهر
قدم بعد ما كان في صورة الحادث وهذا مثل البيت الذي ستعمل الفقهاء كما انتقاض وضوء
صاحب العذر خروج الوقت فلج الكلام في بعض الاحكام مثل اللوح المحفوظ او جبرئيل
او البنى آدم وفيه بحث وهو ان الخالق لافعال العباد هو العبد عندهم والجواب عنه ظاهر فان ما
كان من افعال العباد هو كلام العباد وذلك لان كل كلام من العبد ليس يلزم ان يكون من افعاله
الاختيارية الا يرى انه قد يتكلم في منامه فيجوز ان يكون للبنى آدم كلام هو من افعاله الاختيارية
وكلام آخر له غير اختياري وايضا لما صح قولهم الامر يتكلم بلسان الوزير فقد وجد المتكلم
من غير ان يقوم به الكلام لا يقال هذا المثال لا يفيد المعتزلة ايضا اذ ليس الامر موجد الكلام
في الوزير فان المعتزلة وان زعموا ان افعال العباد مخلوقة لهم لكنهم لا يقولون بالخلق هنا
ضرورة ان كلام الوزير مخلوق الوزير لانا نقول المقصود مجرد وجود المتكلم من غير قيام
الكلام به ومبنى الكلام ان الاعتراض مناقضة لا معارضة فالقرآن الذي هو اسم للنظم

والمعنى

قال مولانا جلال الدين الدواني واقول ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد

لما تبين
ظهر ح

والمعنى جميعا الخ فان قلت المفهوم من هذا الكلام ان يكون لفظ القرآن الذى هو على
وزن فعلان حقيقة ما ضرورة ان اسم النظم والمعنى هو ذاك وايضا يلزم كون الحنابلة قائلين
بالكلام النفسى ضرورة ان القرآن الذى هو اسم للنظم والمعنى اذا كان حقيقة ما كان المعنى الذى
هو القرآن حقيقة ما قلت المراد ان القرآن الذى هو عبارة عن النظم باعتبار المعنى الخ
لا عن كل من اللفظ والمعنى على ما فهم من ظاهر مذهب ابى حنيفة رحمه الله بناء على جواز
القراءة بالفارسية فى الصلوة واما عن الثانى فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة
قيل عليه هذا لا يغير الحنابلة لانهم يعترفون ان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة
الا انهم يزعمون انه لا يلزم كون المنتظم من الحروف مرتب الاجزاء وذكرهم القايم بنفس
الحافظ الخ تمثيل الحروف الغير المرتب الاجزاء والجواب ان محصل الكلام فى جواب
الحنابلة دعوى الضرورة فى ان المنتظم من الحروف المسموعة مرتب الاجزاء ممنوع
البتة والمراد من قوله واما الثانى هو بيان ان السند ممنوع فان توجيه كلام الحنابلة
هكذا لانم ان المنتظم من الحروف مرتب فلم لا يجوز ان يكون من قبيل القايم بنفس الحافظ
وتلخيصه انكم ان اردتم من المنتظم من الحروف الملفوظة فترتيبه ضرورى وان اردتم
الصورة المرسومة فى الخيال فليس كلامنا فيه وترك لفظة المسموعة فى كلام الحنابلة
وذكرها فى تقرير الجواب اشارة الى ما ذكرنا ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع والثانى
ليجرى على موجبه فيه اشارة الى الفرق بين كلام النفس والعلم والارادة وذلك لان هذا
المعنى غير معتبر فى العلم والارادة وهو ما فوذ من كلام صاحب الصحائف حيث قال ان
قصد التخاطب معتبر فى كلام النفس بخلاف العلم والارادة فان قلت المفهوم من الجريان
على الموجب ان فى كلام النفس ايجابا ولا يتم الا فى الامر والنهى قلت المراد من الجريان
على الموجب الجريان على وفق مدلوله ايجابا كان او غيره واستدل القوم الى قوله
وقد يحترز عما لا يعلم بل يعلم خلافه فان قلت اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة

ما قاله

الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق او كل في صور الاخبار لابد ان يحصل في
ذهنه صورة ما اخبر به على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد
قلت لما كان النفسي مدلوله اللفظي فالذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري لابد ان
يكون على تصديقيا لا تصوريا ففي المثال المضروب اذا كان عالما بخلافه لا يمكن ان يحصل له
تصديق من التصديقات على ان المقصود دفع المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي في الواجب
ليس الا علم فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني عين المطلوب وقياس الغايب على الشاهد
يفيد الالزام على الخصم لقولهم به مع ان المقصود مجرد اثبات الكلام النفسي لا الاثبات
للواجب تع اذ ذكر ما نقل عن الانبياء متواترا بل انما هو مجرد اظهار امارتهما
واما حقيقتهما فهو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم باخبر به الخ لا يقال
ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب الخ متصور فيما اذا لم يكن للمتكلم علم بان يريد
فعلا يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم وان لم يكن للمتكلم علم كما اذا قصد المتكلم
تزويج كذبه فانه ما في الباب عدم مطابقة الاعتقاد وهي غير لازمة في الخبر لانا نقول فهذا
هو اظهار الامارة لهما لا حقيقتهما وانما الحقيقة هي ان يريد المتكلم فعلا يصير سببا لاعتقاد
المخاطب بعلمه في الواقع فان هذا هو المتبادر من الاخبارات وكذا الحال في الامر فعند فواته
فالموجود هو الامارة خلافا في امتناع نزول المعنى القديم القائم الخ لا يقال سيأتي
ان القرآن نزل به الروح الامين على قلبه عليه السلام والمنزل على القلب هو المعنى الخ لانا نقول
سيأتي الجواب ايضا ان شاء الله تع نعم المثبت في المصحف هو الصور واما ما وقع
في التلويح من ان الكتاب في عرف الشرع هو كتاب الله المثبت في المصاحف فلعل المراد
المثبت نقوشه في المصحف قلنا نعم لكن محض الحادث ان المعنى الحادث الان قوله لان
القديم لا يرتفع فيه تامل لان معنى الرفع ليس اعداما للشيء بالكلية بل اعدام حكمه وعدم
التعدية ولا يلزم من ارتفاع التعدية ارتفاعه في نفسه وجوازه لا اقل على ان الرفع بالنسبة

ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

الينا

ايضا واما بالنسبة اليه ع فبيان لاشتهاره مع التعبد لحكمه لكن المرضي عندنا
ان له اختصاصا احرز وهو انه اخترعه الحق يرد عليه انه يلزم ان يصح الطلاق لكلام الله ع
على كل شعر وكل كلام لانه الموجد والجواب ان الاطلاق بانضمام انه دال على كلام الله ع
واليه اشار بقوله ان له اختصاصا احرز الخ على ان المراد من الاختراع الجاد والاشكال في اللوح
الى اخر ما ذكر وليس كل شعر وكلام كذلك ثم ان المشاهد من اختراع الاصوات في لسان
النبي ع هو الاختراع لا بكسب منه ع بمنزلة خلق الاصوات في الحال الغير المعهودة
للكلام ثم تلاوته ع بعد هذا الاختراع بكسب منه كما في تلاوتنا وقد يجعل اسما
لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه اورد عليه في شرح التنقيح انه ان
ابقي على عمومه دخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع
وان خصص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مس
على المحدث وتلاوته على الجنب والحائض واشار بعض الافاضل الى جوابه في شرح الكنز في
بان المراد البعض الذي له نوع اختصاص به ولم يتبين من كلامه كيفية نوع الاختصاص
ويمكن ان يقال المراد البعض الذي يطلق عليه انه بعض منه ولا يصدق هذا على مثل
قل وافعل ونحوهما ويدخل فيه البعض الذي ليس بكلام تام ويسمى قرآنا
وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك والسر في تخصيص لسان الملك مع تعميم فيما
تقدم قائلان في لسان الملك او لسان الرسول ع هو ان الكلام هنا في كلام الله ع مطلقا
قرآنا او توريته او انجيلا والتعميم السابق بالنظر الى خصوص القرآن او لكون الكتاب
بما سبق فباعتبار الوحدة الشخصية فان كلمت فعلى هذا لو انكر منكر قرآنية المقروء
بالالسن اي كونه كلام الله ع يلزم ان لا يكفر لكونه صادقا في انكاره لكون خصوصية المحل
جزءا آخر من الآخر من القرآن قلت الاصل في القرآنية التي هي وصف اللفظ اي الركن الاصلي
فيها انما هو العبارات المخصوصة وخصوصية المحل الذي هو الجزء الآخر تابع للاول متوجه

من الانكاره ح

الانكار هو خصوصية العبارات لا خصوصية المحل بل قلما يخطر ببال المفكر هذا التوضيح
حتى لو كان مراده من انكاره ذكر ينبغي ان لا يكون بل يؤدب لايهام رجوع انكاره الى الجزء
الاول ومن هذا التحقيق اندفع شبهة اخرى وهي تاتي معارضة القرآن بالاتيان بالمثل
ضرورة ان ما يقرؤه كل احد مثله وذكر لان المنظور في المعارضة هو الجزء الاول اعني
خصوصية العبارات ويدل عليه ولالة ظاهرة قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله فان المنزل المرتاب فيه هو العبارات المخصوصة وهذا ما
قال اصحابنا ان القرآن حادث الخ فيه رد على صاحب المواقف في توجيه كلام الشيخ
ابي الحسن الاشعري في قوله الكلام هو المعنى النفسي وهو ان المعنى تقابل العين وزعم
ان هذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة لان المراد به المعلوم بالقراءة
الخ ولا يخفى ان هذا التوجيه لا يلايم قوله وهذا ما قال اصحابنا لان المشار اليه بهذا هو
ان يصف بالصفات المذكورة من قبيل وصف المدلول بوصف الدال فيعني المقروء على هذا
هو المقروء والد من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه الا ان يكون المعنى المعلوم بالقراءة لان
ذكر وصف له بحال نفسه نعم يلزم من وصفه بحال متعلقه كونه معلوما بذكر المتعلق ضرورة
انه بذكر المتعلق يفهم فان الدال اذا قرئ فهم منه المعنى القديم وكذا الحال في السماع و
يمكن ان يقال كلامه هذا بناء على ذكر اللزوم فانه لما لزم المعلومية من ذكر علل قوله ليس
حالا في لسان الخ بمعنى انه لو بني تحقيق كلام الاصحاب عليه جاز وهذا من اشارة
الى قوة تصرفه في الكلام فان قلت المعلوم بالقراءة هو المعنى الحادث مملوك الذات
والصفات واما القديم النفسي فليس بمعلوم ولا مفهوم بشيء منا بل المعلوم متعلقه
من معنى الامر والنهي والخبر وغيره قلت المعنى الحادث انما ذكر المعنى القديم فيفهم بهاذكر
اجمالا يؤيد هذا المعنى ما ذكره من ان النسخ لما يكون للفظ يكون للمعنى لكنه يخفى المعنى
الحادث لان القديم لا يرتفع وهذا مبني على ان لا يكون النفسي مدلولا وضعيا للفظي على ما

اشرنا اليه وسيأتي استصعاب الشارح ان شاء الله تعالى وكذا المنزل او معنى
الانزال الخ قيل هذا يدل على ان الانزال وصف القديم حقيقة لا مجازا وجوابه ان معنى
الكلام هو ان جبرئيل عليه السلام فهم حقيقة كلام الله تعالى ثم نزل فافهم النبي عليه السلام فالمنزل هو معنى يدل
على الصفة القديمة لا ذاتها ونظيره انك تفهم حقيقة البياض القائم بالجسم ثم تفهم وكذا
لزيد فهل يلزم فيه اشتمال العرض وتحقيق هذا راجع الى ان مدلول اللفظ ليس عينى
النفسي بل معنى دال عليه على الوجه الذي مر تحقيقه وعلى هذا ينبغي ان يحمل قوله تعالى نزل به
الروح الامين على قلبك ضرورة ان المنزل على القلب هو المعنى اذ ليس ذات المعنى
القديم منزلا على القلب فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى قوله من غير تعيين المحل
فان قلت السؤال وارد ايضا اذا اعتبر تعيين المحل الاول الذي هو جبرئيل او الرسول
عليهما السلام فان السماع من جبرئيل لا يختص بحضرة موسى عليه السلام وكذا السماع من النبي عليه السلام قلت
نعم الا ان اتجاه السؤال على ذكر التقرير كان ظاهرا او على التقديرين الاخيرين لمكن
تخصيص انه تكليم الله بالاضافة الى سائر الانبياء عليهم السلام او عامة الخلق من المؤمنين
قال الاستاد اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الخ فان قلت هذا ينافي
ما نقل اولا من الامام حجة الاسلام من ان سماع الكلام الازلي ممكن بلا صوت ولا حرف كما
حصل لموسى عليه السلام والمفهوم من هذا الاجماع انهم اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت
قلت مبنى الاجماع هو عدم الامكان العادي ولا ينافي ذلك سماع غير الصوت على سبيل
خرق العادة على ما اشار اليه رحمه الله فالاختلاف هو لفظي لان معنى كونه مسموعا
بمعنى كونه معلوما بواسطة سماع الصوت لو اتصف في الازل بالكذب في خبرنا
لا امتنع صدقه فيه الى قوله لا امتنع عليه ان يخبر عنا على ما هي عليه لا يخفى عليك ان من كذب
في خبر لا امتنع عليه الصدق لكن في خبر آخر لا في ذلك الخبر فان اخبر عن قيام زيد كاذبا قائلا
زيد قايم يمكنه الاخبار عن تلك النسبة صادقا بان يقول زيد ليس بقايم وهذا ظاهر

للخبر الاول ضرورة ان الاول اخبار وهذا سلب والجواب هو ان المقصود هو ان
من كذب في خبره لمعنى ان من اخبر عن النسبة على خلاف ما هي عليه يمكنه ان يخبر عنها على
ما هي عليه فلو كان الاخبار الاول قد علم لامكنه اقامة الكلام مقامه والاتيان بالكلام بدل الاول
ضرورة ان الصادق يرفع الكاذب والقديم لا يقبل الارتفاع وطريق اطراد هذا
الوجه في كلام المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلام الازلي الخ فان قيل
يرد عليه ان كون اللفظي مطابقا للكلام الازلي انما هو على تقدير لزوم الصدق في اللفظي
والا فيجوز ان لا يطابقه غايته لزوم الكذب وهو اول المسئلة قلنا لما تقرر ان الكلام
اللفظي ما يكون عبارة عن الكلام الازلي حتى انه انما سمي كلاما لكونه والا عليه لزم صدقه
بالضرورة عند صدق الكلام الازلي وانما يتصور كذبه بعدم صدق الازلي وهو مما ثبت
بالبرهان وانما قال طريق اطراد هذا الوجه ان من الوجوه الدالة على استحالة الكذب لان
جريان الوجوه الباقية في اللفظي ظاهر وانا اتعجب من هؤلاء المحققين الواقفين
على وانا اتعجب من عدم تفطنه لكلام صاحب المواقف مع تصريحه بمراده فانه قال لم
يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي جوابا عما يقال ان الوجه
الاول المذكور في المواقف يمكن اطراده في اللفظي ايضا لان خلق الكاذب نقص
في فعله فرده بالفرق بين النقص في الصفة وبين النقص في الفعل فالنقص في الصفة
قبح عقلي اتفاقي واما النقص في الفعل الذي معناه كون فاعله مستحقا للذم في العاجل
والعقاب في الاجل فالقول به قول بالقبح العقلي فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف
يتمكنون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله كما في طلب الرجل
تعليم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد فان قيام طلب التعلم بذات الوالد قبل ان
يخلق ولد معقول حتى اذا خلق ولده وعقله وخلق الله له علما بما في قلب ابيه من الطلب
صار مأمورا بذلك الطلب الذي قام بذات ابيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده

فليس

فليس بعد قيام الطلب الذي دل عليه قوله تع فاخلع نعليك بذات الله تع ومصير
موسى عم مخاطبا به بعد وجوده او خلقته له معرفة تذكر الطلب وسمع لاذكر الكلام القديم
ويؤيد قوله تع واوحي الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ واما القول بان الطلب بدون قاله بعض الفضلاء
ما يطلب منه شئ محال فانما يرد ان لو طلب الاب من ابنه ان يشتغل بالفعل لطلبه في قلبه و
اما اذا كان المراد طلب الايمان بالمأمور به وقت وقوعه على ما في قلبه فلا استحالة اصلا
اذ المعدوم ليس بمأمور به في الازل لكن الى هذا هو الظاهر في الاحتمال الاول يلزم تكليف
الغافل بالمعنى الذي لم يقولوا به او تخيير التكليف ستلزم الفهم بالفعل ولهذا قالوا ان النائم
في الوقت له وجوب بسبب الوقت لا وجوب اداء لعدم الخطاب لانتفاء الفهم والقول بانه مخا طب
بان يفعل بعد الانتباه وان كان مذكورا في التلويح مرضيا عند الشارح الآنه غير مفيد لما ذكرنا
ولانه يلزم ان يكون فعل النائم بعد خروج الوقت اداء لا قضاء وليس كذلك بالاتفاق و
يمكن ان يقال انما يلزم الاداء ان لو كان الفعل في الوقت الا يرى ان المسافر او المريض لو
افطر في رمضان فانه يقضي خارج رمضان مع ورود الخطاب بالايتان فيه وهو قوله فمن شهد منكم ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل في وقت المقدر له شرعا اثانيا منه
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ولهذا المقام مزيد بسط في اصول الفقه ثم ان قول المص
في المتن والى هذا يؤل ما قال الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود اشارة الى اختيار
الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه اللهم الا ان يقال الفهم بالفعل انما يلزم في الخطاب اللفظي
لا في النفسي وانما نصير احرياضيا لا يزال فقد عرفت ضعفه وهو ما اشار اليه بقوله
وتحقيق هذا مع القول بانا لا نزل مدلول اللفظي الخ فان النفسي اذا لم يكن مدلولا وضعيا للفظي
لا يستقيم هذا الكلام كما لا يخفى وليس المراد من وجه الضعف ورود السوال عليه لكونه مندفعا
من جوابه ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل الخ لانا قد مر ثبوته بالعقل
ايضا فلم يذكره لانا نقول العدة في نبوته السمع لا العقل لما عرفت من المناقشة عليه و
لا يمكن لقائل ان يقول ان عدم ورود الدليل بالعدم لا يستلزم العدم فان ما لا دليل عليه لا يجب

نغيم عندنا لما عرفت غير مرة دفع ذلك بقوله بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم الخ
نحكم بانه واحد تتعلق بجميع المتعلقات والفرق بينه وبين كلام عبد الله بن سعيد هو انه يقول
كلامه في الازل واحد ثم يصير احد الاقسام فيما لا يزال فيرد السؤال السابق على ظاهره واما
هذا فمعناه انه واحد في نفسه لا يصير احد الاقسام فيما لا يزال بل يتعلق مع وحدته بجميع
المتعلقات فالتعدد في التعلق لا في نفس الكلام كما ان الذات واحد في حد ذاته ومع ذلك يتعلق بجميع الصفات
من غير افتقاد تعدد في نفسه وهذا معنى قوله فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات فلا يرد ان
فيه تكرارا لانه فهم من قوله كما في سائر الصفات لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته
الخ فيلزم منه ان لا يكون باقيا بالبقاء ضرورة ان البقاء مغاير للذات فيلزم افتقاره لانه الموجود
لذاته وهو البقاء بالذات ضرورة ان الذات حتى يكون باقيا بالبقاء الزايد على الذات لتوقف
ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وهذا التقرير اندفع ما توهم من ان اللازم من وجوبه البقاء
احتياجه الى الذات مطلقا والذات محتاج اليه في وجوده في الزمان الثاني فلا ورود لذلك لان البقاء
لما كان له وجود في الزمان الثاني ولو لم يكن البقاء باقيا لم تكن الذات باقية لزم الدور على ان
الاحتياج المطلق يستلزم الاحتياج في الزمان الثاني فيؤول الى الدور كما ذكره صاحب المواقف
لزم تعدد الواجب الخ لا يقال لما ذكره صاحب المواقف محمل احر فان عبارته هكذا والجواب
منع احتياج الذات اليه فانه يجوز ان يصير في كلامه الى اختيار الشق الاول بان يقال مثلا لو
احتاج البقاء الى الذات لا يلزم الدور وانما يلزم ان لو احتاج الذات ايضا اذ لا يلزم من وجود
الذات في الزمان الثاني مع البقاء احتياجه اليه لانا نقول هذا التخيل يندفع بقوله وان اتفق تحققهما
فانه يفهم منه ان لا علاقة بين البقاء والذات والا فعلى تقدير احتياج البقاء الى الذات لا تكون
تحققهما على سبيل الاتفاق كما في سائر الصفات فانها كلها محتاج الى الذات مع عدم احتياج الذات
اليها وليست وجودا تما على سبيل الاتفاق بل على سبيل اللزوم وعلية الذات فاورد
الاشكال بحصوله تقرير الوجه الرابع بحيث يندفع عنه الجواب المذكور اولا تقريره لو كان بقاء

المحل السابع

قوله ح

الذات

الذات صفة ازلية زايدة لكون بقاء الصفات ايضا كذلك فيلزم قيام المعنى بالمعنى مع انه لا يمكن ان يقال
بقاء الصفات نفسها الخ وفائدته بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الخ
لا يقال بعض كلام المجيب هو ان الصفات باقية ببقاء الذات بمعنى ان بقاء الذات بقاء لها وصفاتها
بخلاف الجوهر مع العرض لانا نقول هذا هو الوجه الثالث الآتي فلو حمل هذا عليه لزم ان يكون
احدهما لغوا فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه الخ الظاهر هذا مستدرك لانه
قد علم اندفاعه من قوله فيما قبل واعترض على هذا الجواب الخ ويرد على هذا الوجه انه اذا
جاز كون بقاء العلم نفسه الخ لا يخفى اندفاعه من قوله قلنا لما سبق الخ وذلك لان ما سبق لا يعرف به بين
صفة البقاء وسايير الصفات المشهورة وقد صرح بهذا قبل لقوله واعترض على هذا الجواب الخ
ان البارئ تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق الخ فيه بحث لجواز ان يكون اسم الفاعل بمعنى
الاستقبال والجواب ان اتفاق اكثر ائمة العربية على ان اسم الفاعل في الاستقبال مجاز وسيجيء في هذا
الكتاب ايضا في بحث المعاد مع ان قوله فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل لمنع الحمل على الاستقبال
ومحصول الجواب الحمل على الاستقبال ودفع المانع والاخبار عن الشيء في الازل قد يقال
ان الله تعالى انما تمدح في كلام اللفظي الحادث في لسان النبي عليه السلام او جبرئيل عليه السلام فلا يكون الاخبار
في الازل لانه قد تقدم في خاتمة بحث الكلام انه واحد يتعلق بالامر والخبر وغيره الخ ولا تثبت صفة
اخرى وايضا هذا التحقيق لا يلايم قولهم ان التكوين عين المكون او لا معنى لكون كلمة كن عين المكون
ويمكن ان يقال سلمنا انه غير ملايم الا ان ذلك زعم الاشاعرة والعاقل يكون التكوين هو كلمة كن كما
زعم غيرهم واليه اشار بقوله ولا يعني بصفة التكوين الا هذا وهذا الدليل على ان تلك الصفة غير
القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل الخ لا يقال التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن
غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود
في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى لانا نقول ذلك المعنى
الذي به يمتاز الفاعل عن غيره هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر وهذا هو المتحقق في الموجب

ايضا اذ الايجاب لا يتوقف على صفة حقيقية على رأى من يقول به والقول بوجوده بالنسبة
الى القدرة والارادة معقول عن معنى التكوين فانه اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
او مايه اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وايا ما كان فليس للصفات حال عدم حتى
تخرج منه الى الوجود ويؤيده ما سياتى من الشارح ان جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى
فكيف تكون القدرة والارادة مكونة على انه منقوض بنفس التكوين فانه ايضا يحتاج الى تكوين
اخر والقول بان تكوين التكوين عينه يحكم عنه مندوحة لما ذكروا صفات وراء الارادة
فيه اشارة الى ان هذه الصفات راجعة الى الارادة وكذلك قوله وراء العلم لكنه قطعى
لانتزاع فى امكانه فان قلت اذا جاز فى ادلة الامكان سمعى لا يمكن دفعه بمنع الامكان لكونه
قطعيا فلم لم يكتف بادلة الوقوع قلنا ليس فى ادلة الوقوع دليل لهذه الحيثية فعليك بالتتبع
فى الادلة لان معنى التعلق اى على الممكن اذ الملازمة بين المستحيلات غير مستحيلة
والمعلق على الممكن ممكن اورد عليه انه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة
قد يمتنع عدمه والحق فيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء انما هو بحسب الوقوع لا بحسب
الامكان وذلك لان امكان الشئ وان غير معلق على شئ والجواب عنه ظاهر على قاعدة الاسلام
لان المعلق على انعدام المعلول عندنا انعدام العلة التامة وهى عندنا ذات البارى عز اسمه
مع تعلق قدرته وارادته وعدم هذا المجموع غير ممتنع اذ يجوز انقطاع التعلق ولهذا ينعدم
الاشياء مع بقاء ذاته على حاله وكذا على قاعدة الفلاسفة لان انعدام المعلول عن العلة قد يكون
غير ممكن عندهم وان كان انعدامه فى نفسه ممكنا كالمعلول الاول للمبدء الواجب وما ذكر
من السر خفى وجوه المعتزلة فى الاعراض على الوجه الكلى على ما صرح به فى المواقف وبسط
بعض البسط فى شرح بعض الاخاضرة فالتلبيس فى امثاله على المبتدئين قريب من قصد
افساد عقايد المسلمين وجعل مناجيه ومخاطبه الخ اورد عليه ان المراد العلم بالهوية الخاصة
والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه ما من مخاطبنا من وراء الجدار والجواب عنه ظاهر فان كلامهم فى

ومن هذا التاييد يندفع ما يتوهم من ان المراد ما من شانه اخراج المعدوم الى الوجود

ومنها العدم

اذ جاز وليد سمى قطعى

طلبة العلم الضرورى مطلقا لا فى الهوية الخاصة على ان الهوية الخاصة لا يعلم الا بالاشا
والعيان لا بالتحديد او البرهان ولهذا قالوا ان الشخص يمكن افادة معرفته بما يفيد امتيازه
عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن الشركة بين كثيرين
بحسب العقل فان ذكر انما يحصل بالاشارة لا غير وكذا الحال اذا اريد من الهوية الخاصة
الوجود الخاص ضرورة انه ايضا جزئى واما التجويز بالرؤية عند العلم بالكنه مع ان الرؤية
هنا ليست سببا له غير جايز لان العلم بالكنه ممتنع عند البعض من المسلمين وايضا
الاية انما هى عند اندكاك الجبل لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان يراه الا عند الاستقرار ايضا
فان ايات الله تعالى غير منحصرة فى اندكاك الجبل لانا نقول المعنى ان الاية الواقعة انما هى عند اندكاك
الجبل لا فى حال الاستقرار فان وقوع الاية فى الاندكاك يدل على ان السؤال وقع وانما
اخذتهم الصاعقة جواب دخل تقديره ان اخذ الصاعقة يدل على الامتناع لان ذلك انما هو
لظلمهم المحال وتقرير الجواب ظاهر فى هذا التقرير اشارة الى اندفاع ما فى الكشاف من ان فى هذا
الكلام دليلا على ان موسى وقومه رأوهم وعرفهم ان رؤية الحق محال وذلك لانه لو لا ذلك لما سلط
الله عليهم الصاعقة اذ لم يكونوا عالمين بذلك فلا يكونوا معذورين بل مستدين او
قايسين بعد مستدلين اما بالدليل العقلى او النقلى فان القياس الشرعى المقبول لا بد له من
سند من النقل ولهذا قابل القياس بالاستدلال بعض اذا جاز سماع كلام من غير جهة و
مكان فليجز الرؤية ايضا اذ المانع اعنى الجهة والمكان غير لازم فى حق السبحان ولا يبعد
ان يقال ان ذلك مبنى على ما ذهب اليه بعض الاصوليين من ان الاستدلال قسم خامس مقابل
للقياس على ما فصل فى شرح مختصر ابن الحاجب وان اريد المقدر بالمعية تمنوع وتحقيق
هذا المقام هو انه اذا وقع احد طرفى الممكن فى وقت فانا قيل طرفه الآخر الى ذاته من حيث
هو كان ممكنا له فى ذلك الوقت وان قيس الى مجموع ذاته ووصفه بذلك الطرف كان ممتنعا
فقوله انا اريد المجموع فلم ناظر الى هذا وقوله وان اريد المقدر بالمعية الخ ناظر الى الاعتبار الاول

لان الممكن الذاتي ممكن ابدا لانقال المفهوم من هذا ان الامكان الذاتي اعم مطلقا
من الامكان الاستقبالي ولا يفيد المساواة كما يفهم من قوله وهو الوجود لانه يشترط
في الامكان الاستقبالي العدم في الحال لانا نقول لو سلم الاشتراط فضرورة العدم ضرورة
بشرط المحمول وهي لا تنافي الامكان الذاتي وقد يستدل على رؤية العقلين
مانا نميز بين نوع نوع الخ قال عليه الخيالي ان اريد بالتميز بالبصر التميز برؤية البصر فمصادرة وان
اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نميز بالبصر بين الاعمى والاقطع والحاصل ان التميز يدخل
من البصر لا يقتضي كون المعروف مبصرا والجواب ان المعنى انا نميز بين هذه الاشياء من
الجواهر والاعراض بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون لامر آخر مدخل فيه وقوله من غير
ان يقوم شيء منها بآلة الابصار لا يخلو عن الاشارة الى هذا فانه يشعر بان التميز لم ينشأ
من القيام بآلة الابصار بل من مجرد استعمال البصر والمراد من الاعمى والاقطع ان كان ذاتهما
فلا اشكال وان كان مع وصف العمى والمقطوعية فكون الفرق لمجرد الابصار مم بل يحتاج الى
معاونة العقل وراء المعاونة الاحساسية وان اراد ان متعلق الرؤية هو الهوية المطلقة
وهي لا تفيد التميز وانما التميز بالعلم بهو ما اشار اليه الشارح بقوله ان المرئي هو الوجود وانا
لا نسلم اختلاف المختلفات بل بغلبة الخ وسيأتي واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها
بما يدل عليه كلام امام الحرمين الخ مما نقلنا من الاعتراضات وتعريف الاندفاع انه يندفع به جميعها
فالتقييد بالاكثر لكونه عاريا عن الفائدة ويمكن ان يقال ان الثالث لا يندفع بذلك واما قوله
هنا ووجه اندفاعه فليس المراد به وجه الاندفاع المفهوم من كلام امام الحرمين بل هو
وجه اندفاع ابتداء او نقول لم ينقل وجوه الاعتراضات بلسرها وانما المنقول بعضها وتمامها
مذكور في المواقف للمقطوع بانه قد يزى الشيء ويدرك ان له هوية الخ اورد عليه فح يكفي
ان يقال اذا رينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن
وجوابه ظ فانا هذا خلاصة ذكر التفصيل وليس امرا مغايرا له الا يرى كيف احتاج الى

قوله وتاميها

بيان

بيان المدرك هو ملك الرؤية لا خصوصية الجوهرية او العرضية فلابد من ملاحظة ما ذكر
التفصيل نقض الدليل بصحة المخلوقية الى قوله ولا مشترك بينهما سوى الوجود يرد
عليه ان الامكان يصلح لذكر وكون الامكان اعتباريا لا ينافيه لان صحة المخلوقية ايضا اعتبارية
لكن الحدوث يصلح علة فيتم بحث لان الحدوث متأخر عن ملك الصحة لانه وصف الوجود
المتأخر عنها واما النقض بصحة الملموسية فقوي لان صحة الملموسية مختصة بحال الوجود
كالرؤية فان المعدوم لا يصح لمسه ويصح خلقه واما صحة لمسه بعد خلقه فعار عن التحصيل في
هذا المقام الا ان يشترك صحة الملموسية بين الجوهر والعرض محل تامل فان الاعراض لا لمس
بها الا تبعا لمحلها اعلم ان المراد بصحة الملموسية هي حصول اللمس ولو بالنسبة اليه تعالى فان
ذلك هو المحال واما صحة الملموسية بمعنى الادراك باللمس من غير اتصال بالحاسة فهي التي الزما
بحث سياتي في خاتمة بحث الرؤية لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على
عظمته جلاله لا يقال فعلى يكون القصر حقيقيا لا اضافيا لان من قصر نظره على عظمة جلاله لا يمكن
له الالتفات الى ما عداه لانا نقول قوله لاستغراقهم بتعليل مقدم على قوله كانهم لا يلتفتون
والمعنى كانهم لا يلتفتون لاستغراقهم الخ فيكون كانا متعلقا بالتعليل ايضا بل لهما
بمعنى النوم واحر الاداة وناظرة من النظر بمعنى الانتظار وانما جعل من الانتظار ولم يجعل من
النظر بمعنى الرؤية لان النظر المستعمل بغير صلة بمعنى الانتظار واليه اشار بقوله كما في قوله
انظرونا الآية لاتصافه بالا يتصور به الرؤية ناظرا الى قوله ليس بمعنى الرؤية كما
ان قوله ولتحقق مع انتفاء الرؤية ناظرا الى قوله ولا ملزوما لها وان جاز صرفه اليهما
لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال يرد عليه انه قد ذكر في صدر الكلام انعقاد
الاجماع على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها فحينئذ يكون
الاحتمال منفيا لكونه خلاف الاجماع بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها لا يقال
ان ما يمنع الصحة يمنع الوقوع ايضا ضرورة ان الوقوع يتوقف على الامكان لانا نقول المراد المنع

وفي حواشي الخيالي على شرح العقايد مزيد كلام على هذا فليتطرق

للمعتزلة شبهة عقلية وسمعية

بالاستقلال والحق انه لاحاجة الى هذا التفصيل لان المرئي في المرآة الخ فان قيل
المرئي في المرآة وان كان متقابلا بالحقيقة الا ان مثال الصورة مرئي ايضا بواسطتها وهو
غير متقابل فلابد من اعتبار التعميم في المرئي قلنا المرئي هو الصورة المرآتية فقط وليس
امرا وراء ها نراها وما يقال من آثار اثنيا وجوهنا بالمرآة فالمراد صورة الوجه لا الوجه
نفسه ويمكن ان يقال الصورة المرآتية ليست بمقابلة بل في حكم المقابل لان المقابل
بالذات انما هو المرآة واما الصورة فانما هي بواسطتها وذلك كاف في الاعراض القائمة
بالاجسام فانها ليست مقابلة حقيقة بل في حكم المقابل الذي هو المحل وهذا مبني على ان
المقابلة لا تمكن بدون التحيز والمتحيز اصالة هو الجواهر لا الاعراض وهذا انما يتم ان لو كانت
الصورة منطبعة وهو غير مسلم فان الصورة المرآتية على ما مر من عالم المثال اذ لو كانت
منطبعة في المرآة لما اختلفت رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر اليها فان الرئيات
الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها لكن
تختلف على ما يشهد به التجربة فليست في المرآة ولا في الهواء فانه شفاف لا يظهر فيه
شيء بقي هناك احتمال وهو ان تكون بطريق انعكاس الشعاع في المرآة الى الوجه والى كل
ما يرى في خلاف جهة المرآة وهذا ايضا باطل لما مر في مباحث القوى من ابطال قضية الشعاع
ولكان المرئي اما كله او بعضه يرد عليه ان هذا لا يتفرع على المقابلة اذ لو لم يشترط
المقابلة يرد هذا ايضا بان يقال المرئي اما كله او بعضه ويمكن ان يقال ان قابلية الترديد
بين الكلية والبعضية التي هي من خواص الامكان انما نشأت من المقابلة ضرورة انها
من خواص الاجسام فاذا جاز ذلك جاز هذا ايضا ويرد على هذا انه على هذا التوجيه لا حاجة
الى قوله لخلاف العلم فانه انما يتعلق الخ اذ يجوز تعلقه بالذات اذ لا مانع لعدم اقتضاء العلم
المقابلة والجسمية اللهم الا ان يقال ان هذا من باب تعيين الطريق ومثل ما ذكر وارد
في قوله ولكان رؤية المؤمنين اما وقعة الخ ويمكن ان يقال ان الفساد المترتب على

الرؤية وغيرها وكذا سائر الاحتمالات يتوقف على كونه في جهة والا لايلزم الاتصال بعين
كل واحد بخلاف العلم فانه انما يتعلق الخ يرد عليه انهم لا يقولون بالصفات الزايدة
تحقيق لجواز تعلق العلم بها والجواب انهم قائلون بمفهوماتها مغايرة وبالاحوال وان لم يقولوا
بالصفات الحقيقية الا انه يرد عليه ان عدم تعلق العلم الا بصفات انما هو في العلم المتعدي
الى مفعولين واما المتعدي الى مفعول واحد فيجوز تعلقه بالذات فيرد الترديد وان ادعى
انه لا يتعلق العلم الا بالوصف فهو غفول عن الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالوجه
فعل من افعاله او كسب من اكتسابه يرد عليه ان الاحساس ليست اختيارية
لانها يتوقف على امور لا تعلم ما هي ومتى حصلت على ما بين في بيان مواضع اغلاط الحسن
الا ان كلام الشارح لا يقتضي القبول بل حكاية محضة وقد ذكرنا في اوايل الكتاب ما يفيد
في هذا المقام السماع عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري وجوابه
ظ فان العدول في الجواب هو الاختلاف بالهوية وذكر الاختلاف بالماهية لمزيد الاستظهار
في الجواب على انه يمكن ان يقال نزاعنا في الرؤية المخالفة بالحقيقة المشاركة في اللازم الذي هو
الحالة الادراكية الحاصلة عند فتح العين للمرئي المغايرة للحاصلة حالة تغميضها على ما مر
او الشعاع المناسب لضوء العين الظاهر الخ معطوف على قوله المقابلة والمراد
من الشعاع المناسب هو كون المرئي مضيئا بذاته او بغيره وانما قال المناسب اولم
يكن مناسبا بل غلب شعاع شعاع البصر لم يمكن رؤيته ثم لا يخفى ضعف ما ذكره
بعض المعتزلة الخ ما ذكره بعض المعتزلة وقصد به ابطال ان يكون رؤية الخالي مشروطة بزيادة
قوة ادراكية في الباصرة الخ لان كل مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور لا يخفى انه
لا دور فيه فان كل رؤية يتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور انه لو
توقف رؤية كل على رؤية الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى الرابع هن هي الشبه
السمعية الاشارة بقوله هن الى الوجه الرابع وما يأتي بعده من الوجوه الى الخاتمة

الى

الامي من لا يحسن الفاتحة حرفا فان حرفا يتعلق بالنفي وذلك لان الامية في المتعارف
لا يتوقف على عدم تحسين جميع حروف الفاتحة او قريب من ذلك بل يكفي فيها عدم احسان
حرف ما وهذا ما قال في شرح الكشاف فيفيد تعلق النفي بمفرد مبهم فالاثبات ايضا كذلك
يعني كان الكلام المشتمل على نفي وقيد يشتمل على امرين فكذلك الاثبات ايضا يشتمل على امرين
يثبت مضمونه والاخباريه صلى لانها فريضة هذا يقال لكونه قيدا للمطلوب لان الفريضية
وصف الصلوة لا وصف المصلي ليكون قيد الطلب ولو قال صلى لانك مكلف كان قيدا
للطلب وقوله وزكي لانك غني قيد للطلب لان الغني وصف المكلف بها فالتعلم طلب ايقاع
الفعل من العبد واما ما يرجع الى الافعال فمقدر مثل لحرونها الخ وحاصل الجواب ان
صفات الافعال لا يلزم من ثبوت نقيضها نقصه كالاحياء والاماتة وذلك لان محصولها
تعلق القدرة بخصوص المقدور المعين ورفعها بانقطاع ذلك التعلق او التعلق بالضد
واما قوله والرويه من هذا القبيل فيرد عليه ان الكلام في نفي الرؤية لا فيها ولا يلزم من كونها
من قبيل صفات الافعال كون نفيها كذلك وجوابه يأتي فيما وراء هذه الصفحة من ان نفي الرؤية
ايضا راجع الى حلق القدر فغايته الظهور والرجحان لا يقال قد مر ان الاجماع منعقد
على ان الآيات والاحاديث الواردة في باب الرؤية محمولة على ظواهرها لانا نقول المراد الآيات
والاحاديث الواردة في وقوع الرؤية لا في نفيها وهو ظاهر لاحاطة العلم به الخ
ان يقول لاحاطة العلم ببعض جوانبه والا لم يصدق رأيت القمر الليلة ان يقال المراد الاحاطة
العلم التامة انما يفيد ما ذكرنا وذلك لانه لو لم يكن الادراك بمعنى الرؤية على وجه الاحاطة
بل بمعنى الرؤية مطلقا لا يلزم التناقض اذ لا تناقض في ان يقال رأيت القمر وما رأيته لجواز
ان يرى بعض جوانب القمر دون بعض فيصدق النفي والاثبات بذلك الاعتبار وهذا مثل ما
يقال ان المطلقتين لا تتناقضان بخلاف المطلقة والدائمة فان الاحاطة من جميع الجوانب
يناسب الدائمة وهو مستحيل في حق الباري لو لم يكن لقوله لا تدركه الابصار

فايدة لايقال قد مر ان المستحيل يفيد التمدح بالتنزه عنه فما معنى هذا السؤال لانا نقول فايدة
التمدح انما يظهر فيما اذا لم يكن الاستحالة ظاهرة ولهذا ذهب الى ان المراد التمدح بالتنزه
عن سمات الحدوث وان كان ذلك ايضا مستحيلا ونقلهم عن ائمة اللغة افتراء جواب
عن قولهم والادراك بالبصر هو الرؤية لمعنى الحاد المعهودين لما اشرنا اليه وهو ان
ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي
من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته الظاهر ان مراده تقييد الرؤية يعني ان الموجود
يتمدح بنفي الرؤية التي تقتضي الحدوث وسمات النقص وذلك هو الرؤية على نعت الاحاطة او
هي المستلزم للنقص لا الرؤية المعراة عن هذا القيد الآن هذا الايلايم لزعم المعتزلة في ان الرؤية
مطلقا نقص وكذا القول وان لم يجز رؤيته وكذا التفويض السؤال والجواب ولو جعل الوصف المغني
قوله التي من صفات الخلوق الخ كما شغف لتم الكلام الا ان قوله وان لم يجز رؤيته يفهم منه بثوت
الحكم على تقدير الشرط وعدمه مع انه على تقدير عدم الشرط لا يجوز التمدح ضرورة جواز الرؤية
التي هي منشاء النقص والحدوث ولكن ان تحتاج الى الشرح الاول ومحصوله ان الموجود يتمدح
بنفي الرؤية على نعت الاحاطة سواء جاز رؤيته او لم يجز فقوله لكن لا تدركه الابصار لا يدل على
الجواز لان التمدح بنفي هذه الرؤية لا يستلزم جواز الرؤية فليس فيه دليل على الجواز كما
زعمتم ايها الاصحاب فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جايزة الرؤية وجه ارتباط
هذا الجواب بالاعتراض هو ان محصوله كلام المعتزلة اعني قولهم بانا هذا لا يستقيم على اصلكم
هو ان مثل الطعوم والروائح من الامور الجايزة رؤيتها عندكم وعندكم ان ما هو موجود جايز الرؤية
يجوز ان يتمدح بنفي الرؤية فانقلب النقض عليكم فاجيب بان تلك الاعراض الخ ونفيها الخلوق
ضرورة ظهر بهذا التوجيه ان نفي الرؤية من قبيل الافعال على وفق ما اشرنا اليه قبل ولم يحسن
الى عطف على قوله ولم يستقم ويرد عليه ان مدح الشيء بنفي الرؤية معناه التنزيه عن سمات
النقص واما ذات الحدوث وليس كل ما وجب ووجب كذلك كالطعوم والروائح اجاب بعضهم

امنع عدم جواز الرؤية منه

وبهذا اندفع ما قد يتوهم من ان النقص الزامي فلا وجه لقولهم بانا هذا لا يستقيم على اصلكم الخ منه

بان الادراك بالبصر الخ لانقال الاعتراض لكان بعدم وقوع الرؤية في الآخرة وبجواز الرؤية مطلقا
لانا سبب لان الجواز لا يستلزم الوقوع وهو انما ينفي الثاني لا الاول لانا نقول حاصل قوله اجاب
بعضهم تقرير الاستدلال على جواز الرؤية بالآية الكريمة على وجه آخر غير ما تمسك به الظاهريون
حيث لا يرد عليهم ما يرد عليهم وملخصه ان التمدح المقيد الذي منشاء نفي قيده انما هو لصحة
ذات المقيد وانتفاء القيد اذ لا يتصور التمدح بنفي الاول كما في المعدوم ولا بصحة تعلقها كما في الاصوات
والطعوم فلابد من ان ينفي الثاني ويثبت الاول ليصح التمدح فالتمدح في الحقيقة بصحة الرؤية
لا بنفيها ليرد ان زوال المدح نقص فيلزم ان لا يرى في الآخرة ونظيره ما ذكره الاصوليون في قول
المولى لامته تزوجت بغير اذني مولاها بائنة لا اجيز النكاح بائنة انه ليس فيه نفي للنكاح لان
النفي في الكلام راجع الى القيد الا ان هذا بالعلميات اشبه بالعلميات على ما عرفت
لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فانه قيل فاين هذا مما ليس بمدح الى المدح قلنا يجوز ان يكون المراد
افادة نفي مضمون الكلام بانه مما لا تدركه الابصار فان قلت قوله تعالى في آخر الآية لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير يدل على ان كلا منه مدح على حدة لان اللطيف الذي
هو منشاء الاول والخبر الذي هو منشاء الثاني كذلك ولهذا ذهب علماء البيان الى ان الآية من
قبيل مراعاة النظير قلت المدح بذلك الوجه لا نزاع فيه وانما النزاع في المدح بنفي مضمون
لا تدركه الابصار على ان اللطيف ليس بمعنى الشفاف ليكون منشاء لعدم الرؤية اللهم الا ان يكون
مستعارا لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية

اشارة الى توجيه رأي علماء البيان منه

بالبصر الخ جواب عن دليل على قوله ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا توجيه الرذل ان
تفسير كل لمعنى الايمان في قوله تعالى وانا اول المؤمنين غير مستقيم لوقوع الرؤية في الدنيا
كما لرسولنا صلى الله عليه وسلم في ليلة المعراج وتقرير الجواب ظ لكن لا نزاع في امتناع كونه

خاتمة

مشموما ملموسا وانما لم نذكر السمع لما ان ما ذكره في الحاصل لا يجري فيه اذ لا يصح ان يقال سمعت
الشيء بل ما ادركته لان كل جنس مما تحل لمسه وما تحته من الانواع الظاهر ان ضمير تحته

راجع الى الجنس ومعنى الكلام ان كل جنس كالانسان مثلا مماثل الى مشاركه الجنس اى لما يجانسه
كالفرس مثلا ومجانس لما تحت وذكر الجنس من الانواع اعنى الاصناف فان النوع والجنس
والصنف بمعنى فى اللغة احتراز عن التشبيه على لقوله يعدلون وانما احترز بناء
على ان المائية توهم المجانسة بالمعنى الاصطلاحى اعنى الاشتراك فى الجنس والقول بان المعتبر
فى المائية الجنس اللغوى لا يجدى فيما ذكر من الايهام على انا لا نسلم ان المعتبر هو اللغوى وقوله
فيما تقدم حيث يقال ما هو بمعنى اى جنس هو الخ فالمقصود به المناسبة بين المعنى اللغوى
والاصطلاحى ولانزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشائع فى كلامهم الخ المفهوم
مما ذكره صاحب المواقف فى ضبط المذاهب ان مذهب المعتزلة ان افعال العباد واقعة بقدرة
العبد على سبيل الاستقلال بمعنى ان يكون العبد مستقلا فى القدرة ايضا فانه جعل تاثير قدرة
العبد كما هو مذهب المعتزلة مقابلا لما يكون المؤثر مجموع القدرتين اما بايجاد المتعلق او
دونه بان يكون احديهما متعلقة للاخرى او بدونه ومعلوم انه على تقدير كون قدرة العبد مخلوقة
لله تعالى يكون من قسم ما لا تحقق فيه المتعلق مع كون احديهما متعلقة للاخرى ولهذا قرأ بعض عديمة
فى كلام المواقف وبعض شروحه فان قلت اذا كان العبد مستقلا فى قدرته ينقل الكلام الى
صدور قدرته عنه فيلزم التسلسل قلت لجواز ان يكون صدور القدرة من العبد على سبيل الايجاب
وان كان صدور الافعال بالاختيار وهذا كما ان قدرة الباري تعالى صادرة بالايجاب وصدور
الافعال بوساطتها بالاختيار غاية الامر ان العبد تعالى ايضا من آثار صنعه تعالى فان قلت فما قولك فيما
اشتهر فى كلامهم من انه تعالى خالق القوى والقدر قلت لعل ذلك مذهب ابى الحسين منهم
ولما كان هذا قريبا الى الحق اشتهر لما ذهبوا اليه ثم ان ههنا مذهبا آخر لم يذكر فيما ذكر منا
تحرير الشارح وهو ان فعل العبد واقع بمجموع القدرة والداعى وخالق ذكر المجموع هو الله تعالى قال
الامام فى المطالب العالية وهذا مذهبى خاصة ولما كان هذا مخالفا لما اشتهر منهم من الاصول منها ما ذكره فى مبحث الكسب
وان الداعى من اسباب الترجيح الا من اسباب التاثير لم يلتفت اليه فانه تعلق الصفة

الفعل الخاص فى معنى الافعال

وعدم ظهور آثار القدرة فى بعض الاوقات كما فى الجبين مثلا لعدم القدرة بل الضعف التام او مانع اقوى منه

وسيأتى فى الشرح عند تقرير مشرب رحمه الله تعالى الادلة السمعية

لكون المؤثر مجموع القدرة والداعى

لشئ لا يستلزم تاثيرا فيه يرد عليه ان تعلق الصفة التي من شانها التاثير يستلزم ذلك لا تعلق
لكل صفة نعم لو قيل تعلق القدرة بالمقدور لا يستلزم التاثير فان قدرة الله تعالى متعلقة بالعالم
في الازل من غير تاثير ثم يتعلق نوعا آخر من التعلق يوجب التاثير وفوق الارادة لكان شاملا
واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة فانه قلت فعند الانضمام لا لاستقلال قلت
ذلك انا نلزم ان لو كانت كلا القدرتين بالنظر الى الفعل واما اذا كانت قدرة الله معينة
لقدرة العبد كما يستفاد من قوله بتوسط هذه الاعانة فقدرة العبد تكون هي المؤثرة بالاستقلال
بالنظر الى الفعل بمعنى انه لم يتعلق به قدرتان وهذا كما ان من يقطع شيئا بالسكين فانه مستقل
في القطع وذلك لان الآلة لا يستند اليها الاثر وانما هي واسطة في وصول اثر الفاعل الى المنفعل
وهذا مسماح بالكسب الخاص ان المراد من الكسب هو المكسوب كما يقال في
العرف فلان يأكل من كسب الحلال المكسوب وفيه نظر وذلك لانه يستلزم ان يكون
العبد خالقا شيئا على ان هذا الكلام التقاضي بعينه ويحتمل ان يكون توجيها للكلام فيكون مآل
كلامه القول بالكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية
وهو اشارة الى قوله وهو امر اضافي يجب من العبد ولا يجب عنه وجود الاثر
وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو الامام الغزالي ذكره في كتاب الاقتصاد
وهو رسالة له قدس سره ثلثة كراريس يستلزم جواز المحال وهو ممنوع وفيه نظر و
وجهه ان جواز وقوع ما ممنوع وقوعه بقدرة العبد ليس ممتنعا لذاته حتى يحتمل المقدور
وانما هو امتناع بالغير لا يقال فعلى هذا لا يتم ما ذكرتم في بيان التوحيد سلما المذكور في الوجه
الخامس فانه اذا فرض وقوع مراد احدهما دون الآخر لا يلزم العجز ضرورة حصوله
القدرة نظرا الى ذاته لانا نقول هناك بالنظر الى الارادة ولا نزاع في ان التخلف عن القدرة
مع الارادة عجز بناء على ان القدرة صفة توثر وقوع الارادة بمعنى يجب صدور الاثر عن القدرة
عند انضمام الارادة فتعين ان لا تكون محوجا الى سبب الخ وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم جواز

لنا عقليات وسمعيات

الاحتياج الى سبب لابعينه بمعنى المأخوذ بشرط لاتعين احتياجه الى المعين لجواز
احتياجه الى غير معين بمعنى لابشرط التعين ولعل قول الشارح من تلقيفات الامام
رمز الى هذا فانه تعالى احاديث ملفقة اى اكاذيب من خرفه كزلاى الرامز والمحقر
القاموس لكان عالما بتفاصيلها ويلزم ايضا من العلم بتفاصيل الافعال العلم بامكانها
واجزائها الى غير ذلك مما يتعلق بذلك الفعل لان من علم شيئا بالتفصيل امكنه ان يجيب عن السؤال
عما يتعلق به من تلك الامور والا فيكون العلم اشياء وبهذا يندفع ماذكره فى قوله ومنها ان المانع
انسانا كان او غيره الخ النائم يصدر عنه افعال اختيارية فيحنث لانا لانم ان فعل النائم
اختيارى وقصرى لانه قدمر آنفا ان القصد لايتصور بدون العلم وتحقيق هذا المقام مامر
فى بحث الكيفى من ان النوم هل يضاد القدرة ام لا واما كون النوم مضادا للادراك فيها
لاينافى ماهنا فيه لان الادراك هو العلم بالمحسوسات فجاز ان يكون للنائم شعور غير حسى
والى الاشارة بقوله وماتشاؤن الزم الخ عطف على قوله بالسكنات
الا ان يشاء الله اى لايصدر المشيئ منكم الا ان يشاء الله وليس المعنى ان كل مايشاؤه
العبد من الافعال فهو مما يشاءه الله والا لزم وقوع جميع مايشاء العبد ومن هذا يمكنك الجواب
عن الاشكال على المسئلة المشهورة التى هى قولهم ان من قال لامرأته انت طالق ان شاء الله
فالاتفاق على انه لاتقع الطلاق وان شاء العبد وقوع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط وهو
انه يبغى ان تقع اذا شاء العبد لوجود الشرط بناء على ان مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى
لقوله تعالى وماتشاؤن الا ان يشاء الله لكن لاعلى وجه الاستقلال والاختيار التام لايقال
على تقدير كون العلم تابعا للمعلوم على ماهو حاصل الجواب لايلزم الحرج لانا نعنى بالاستقلال والاختيار التام
لانا نقول معنى تبعية العلم للمعلوم كونه على وفق المعلوم فالعلم السابق الكاين على وفق المعلوم
يستلزم وقوع المعلوم البتة على وفقه ايضا لان الموافقة من الطرفين والا يلزم انقلاب العلم
جهلا فيلزم الاضطرار فى الاختيار وهذا مثل من وعد لآخر بانه يفعل باختياره امرا فلانيا

الادراك بالمحسوسات

الثالث لو كان فعل العبد

وهو يعلم انه لو خالف وعد لعقله فانه وان كان مختارا في فعله صورة الا آن مآله الاضطرار

وقد اشرنا الى ان البعض من الادلة الى الالزام دون الاتمام كالوجه الثالث

ولهذا صرح في الجواب عن الاشكال الوارد عليه بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح

الخ لما وجب في الازل وقوع الفعل اولا وقوعه في وقته يرد عليه ان ثبوت وجوب

وقوع الفعل اولا وقوعه في الازل ان اريد به انه متعلق ارادته تعالى فهو غير مسلم بل هو اول

المسئلة - وان اريد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان وقوع الفعل اولا وقوعه معلوم له تعالى في الازل

وهو معنى الوجوب في الازل فهو بين في قوله وليس هو العلم الخ ولعل هذا هو وجه الضعف

الذي ذكره والمراد وجه اندفاع النقض فظاهر لان سبب الوجوب يجوز ان يكون من الله تعالى

وعدم كون السبب من العبد لخروجه ولا كذلك في الواجب اما ان يريد الله وقوعه فيجب

اولا وقوعه فيمتنع فان قلت عدم الشيء لانتفاء ارادة وقوعه لا لارادة عدمه ضرورة ان

الاعدام الازلية غير مرادة على ما مرت اليه الاشارة قلت هذا لا يضرنا لان انتفاء ارادة وقوعه

يوجب اللاوقوع ايضا ضرورة ان انتفاء جزء العلة علة تامة لانتفاء الشيء وجه

اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته الخ سلمنا ذلك لكن الا انه لا يلزم منه ان يكون الامكان

محوجا الى السبب بعينه فان الامكان اللازم للماهية محوج الى سبب ما وجاز ان يكون اختلاف

خصوصيات الاسباب لامر خارج فيجوز ان يكون امكان بعض المبتدأ محوجا الى المخلوق و

امكان جملة المعاد الى الخالق الا يرى ان امكان المعاد بعد عدم المخلوق باق واما ما ذكره الامام

من التلفيق فقد عرفت حاله بلا تفاوت وان بذلنا الجهد يرد عليه ان الكلام في

اعادة المثل ووجود التفاوت لا ينافي ذلك لان غايته ان يورث اختلافا شخصيا وهو

لا ينافي المماثلة ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم الاعتراف بعدم التفاوت

في حد انفسها لا ينافي التفاوت باعتبار الاضافة مثل امكان الاجسام وامكان الاعراض

وحدوثها او وجودها فجاز ان يكون المصحح هو امكان بعض الاعراض كالافعال وكذا الحال

في الحدوث والوجود وكون الوجود معنى مشتركا لاينافي الاختلاف بالاضافة
لكان احسن او اشرف من الله تعالى خلقا واحلاصا وارشاد الى اولا نحن ان خالق
الاحسن احسن ويرد عليه انا لو سلمنا ذلك لا ان الله تعالى افعاله احسنه تتربو على ما
ذكر من افعال العباد وهي خلق قدر العباد وخلق الارواح المقدسة وخلق السموات
التي محل انزال البركات وخلق الاقوات الحيوانية الى غير ذلك مما لا يحصى او التقرير
والتثبيت يرد عليه ان الجواز ان يكون المراد تعزير الاقرار وتثبيتهم لا تعزير نفس الفعل
فشيء اخر ممنوع بل الشكر على الافعال عندهم في الحقيقة راجع الى الشكر على الاقرار والتمكن
لا امر وراءه وهذا المعنى مما ذكره الزمخشري في سورة التغابن قلنا وجه ما اشار
اليه ابو المعين النسفي وحاصله ان الايمان تعلق به تكوين الرب وكسب العبد فمن حيث
التكوين ليس بمخلوق ومن حيث الكسب مخلوق ولا يخفى انه كلام خال عن التحصيل لان كل فعل
كذلك ولا وجه لتخصيص الايمان به ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف
هو ما اشرنا اليه في اثناء الوجوه بل بمعنى ان اجماعهم يدل على انهم قاطعون فيه فان
قلت الاجماع لا يدل على ان لهم قاطعا فان الاجماع قد ينعقد عن ظن قلت اشار الى الجواب
بقوله ان اجماعهم عليه الخ فانه يفهم منه ان الاجماع على مثل هذا الاعتقاد لا ينعقد الا اذا
كان لهم قاطع ضرورة ان الحقايق العقلية لا تثبت بالظنون فلا يصح الحمل على انه
خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لا يقال لجواز ان يكون المراد انه خالق كل شيء من افعال
نفسه وسائر الحيوانات ولا كذلك كل حيوان لانا نقول خلق سائر الحيوانات من افعال
وانه تعالى ايضا لا يقال المراد انه خالق كل شيء من افعال نفسه اختيارية وغير اختيارية
ولا كذلك كل حيوان لانه ليس بخالق لافعال نفسه الغير الاختيارية لانا نقول كل فعل له تعالى
فانه اختياري وليس له تعالى فعل اضطراري واما الصفات العلية فعلى تقدير كونها غير اختيارية
ليست من قبيل الافعال وليست ايضا بمخلوقة وان كانت محتاجة الى الذات معلولة له تعالى

فلا يفهم من الاجماع ان فيه قاطعا م

فالمثال الى انه خالق بعض الاشياء وهو افعال نفسه م

وبتفصيله ما قررنا في شرح الفقه الاكبر وبانه اذا جعل كخلقه في موضع المصدر
وذكر لان المتبادر من خلقوا خلقا مثل خلقه في الجملة فاذا دخل عليه الانكار لزم ان
جعلوا افعاله لزم انكار الخلق راسا واما اذا لم يجعل في موضع المصدر بل صفة مفعول
محذوف بان يكون تقدير الكلام خلقوا اجساما كخلقه فلا يتم الاستدلال فيحتاج الى جعل
الخلق بمعنى المخلوق في الموضعين وههنا وجه اقرب مما ذكر اولا وهو ان يكون قوله
خلقوا كخلقه صفة لشركاء داخلة في حكم الانكار وقوله فتشابه الخلق عليهم ان خلق الله تعالى
وخلقهم والمعنى انهم ما اتخذوا شركاء خالقين مثله حتى يتشابه الخلق عليهم فيقولوا
هؤلاء خلقوا كما خلق الله تعالى فاستحقوا العبادة كما استحقها ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين
لا يقدرون لخلاف الصفة اي لخلاف ما اذا كان خلقنا صفة فان الخبر حينئذ يقدر
لا يغير ان كل مخلوق مخلوق له بل يفيد ان كل ما هو مخلوق له فهو يقدر فلان كلمة ما عامة
قيل على تقدير المصدرية ايضا تحتاج الى جعل اضافة كخلقه لافادة العموم والا فالعمل بمعنى
المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولا يخفى عليك ان العمل بمعنى
المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الايقاع
لا ما تعلق به الوقوع كالسرير مثلا الا ان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال
وخفاء اما في الوجه الاول فلان الاستدلال انما يتم على تقدير ضرب به الخالق واما على تقدير
الوصفية فلا يتم واما توجيه الامام في الاتمام على تقدير الوصفية ايضا فهو مزيف كما
اشار اليه الشارح ومحصوله توجيه الامام ان الحكم لا يصح ارجاعه الى الموصوف فلا بد
من ارجاعه الى الصفة ووجه ضعفه ظاهر من حيث العربية فان الخبر هو الموصوف
لا الصفة ولا دلالة على الحصر فيه واما في الوجوه الباقية فلما سيصرح به الشارح

تم في اوائل جلسة الخميس

لكن كون ذوات الصور من قبيل الافعال الاختيارية الخ لا يقال ان بعضا من
ذوات الصور من قبيل الافعال الاختيارية وهو ما تتعلق في القلب بالارادة واليه الاشارة

بقوله

فان المراد بقوله انا نكون على الافعال الاختيارية مقدم

بقوله عليه السلام ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون سهوآتنا ويؤيده قوله تعالى ان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله لانا نقول ان ما يواخذ عليه هو نفس الارادة لا ما
تعلقت هي به من الامور القلبية وكون الارادة من صفات القلب لا يستلزم كونها من
ذوات الصدور كسائر صفات النفس من الحرقة والذكاء وفيه ضعف للزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لان اسناد الرزق الى الله تعالى حقيقة والى الملائكة مجاز
الى تحصل صفة بمكان صفة يرد عليه انه يجوز ان يكون مرجع التغيير الى تحصيل المكانية
لا الى نفس الصفة بان يكون الصفة مثلا فعل العبد وكون العبد محلا لها بتصييره تعالى وخلقه
اللهم الا ان يقال ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فاذا حصل الصفة التي هي
العرض بفعل العبد فهو عين كون العبد محلا له اذ لا مرتبة بين وجود العرض في نفسه و
وجوده في الموضوع لتكون الا بايجاد الله تعالى والاول بايجاد العبد نعم على تقدير التعدد يكون
الكلام محل بحث وحمل الكلام على معنى تحصيل صفة لا يغني من الجوع شيئا فجج آدم موسى ع
صرنا كلام ذكرناه في شرح العقه الاكبر فليرجع اليه ما من قلب الا وهو بين اصبعين من
اصابع الرحمن لا يخفى ان كون الامور القلبية من الافعال الاختيارية محل بحث الا ان الظاهر
المراد ان الافعال الواقعة من العباد من الطاعات والمعاصي كلها من الله تعالى فان شاء طاعتهم
اطاعهم وان شاء المعصية يجعلهم عاصين لا معقب لحكمه وهذا هو التوجيه في قوله يا مقلب
القلوب الخ وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب فايجاد هذا المقدور يظهر
في قوله الآتي وهو انه لا فرق في العقل بين ان يامر الله تعالى العبد الخ كما هو مذهب الاشاعرة
وامام الحرمين مذهب امام الحرمين على ما نقل في هذا الكتاب ان العورة الحادثة غير
مؤثرة اصلا ولعل هذا بناء على ما اشتهر في الكتب كما ذكره الشارح فيما مر في هذه
المسئلة الظاهر ان يكون في هذه مستدلا بقوله من المنكرين لا بقوله لمذهب الاعتزال اذ في
الافكار لا يختص بمذهب الاعتزال في هذه المسئلة على ما يفهم من قوله ولا بين فاعل القبيح

الخ ولهذا قال يلزم منه فساد مذهب الاعتزال في هذه المسئلة على ما يفهم من
قوله ولا يتبين فاعمل بالكلية . واما العقلية ترجعها الى خمسة هكذا في النسخ والصواب
الى اربعة وجعل الغاية خارجة عن المغيا لا يستقيم في مثل هذا الموضع ولعل نظره
الى ان الوجه الثالث يحتمل التقريرين على طريق العيلسن الاقتراني والاستثنائي على ما اشار
اليه بقوله ولكان تنتظم العيلسن هكذا الخ لا يقال صح ينبغي ان يقول الى ستة لان للاستثنائية
تقريرين ايضا بوضع الملزوم او رفع اللازم لانا نقول اشار الشارح الى الجواب ايضا بقوله
وهكذا يعني ان المعتبر احد هذين لا كلاهما ولا يخفى عليك ان تعدد الوجوه انما يعتبر
اذا كان وجه الدلالة متعددا ووجه الدلالة في الوجه الثالث على كلا التقريرين امر واحد
فالاولى ان يقال يجوز ان يرجع العقلية الى خمسة والمذكور هنا اربعة منها على ان
من العادات الخ وانما قال العادات لان الفساد الاخير لا يلزم المعتزلة
ومنها ما يدفع بطريق آخر فان المدح الخ يعني ان في استحقاق المدح والذم يكفي مجرد
المحلية وان لم تكن كسبية ايضا وقد ذكر هنا طريق ارتفاع العادات غير الفساد
الاخير ايضا فيقتضي الكبرى لان فعل العبد والخدم تابع لارادة المولى والمخدوم
فقد وجد فعل تابع لارادة العبد فكذا في خلق الغير اعني الخدم والعبيد نعم اذا ثبت
بالدليل ان الموجد هو الله لزمهم الخ يرد عليه ان ذلك لا يلزمهم لان صحة الاطلاق تتوقف
على اذن الشارع وجوابه ان المعتزلة لا يقولون بالتوقف على ما يأتي ان شاء الله تعالى
ولكان قول القائل لخصم الى قوله لكونه لكلام الله تعالى الخ يرد عليهم انه وان كان
كلام الله تعالى بمعنى انه تعالى اوجده الا ان كلامه الذي ثبت صدقه هو كلامه الذي اوجده
في جبرئيل او اللوح او لسان النبي عليه السلام على اختلاف الاقوال لا ما خلقه في كل عبد
تركا للمذهب ويعتقدونه الخ فان قلت كيف يتصور هذا الالزام اعني الزام ترك
المذهب مع هذا الاعتقاد قلت معنى كلامه انهم لجهلهم يجعلون قول النبي او يتلى

ترکا للمذهب وکذا لجهلهم یعتقدون ان اسناد الافعال الی العباد مجاز عند السنیة
وذلک لان قوله وهم لجهلهم علة لقوله یوردون فیکون علة ایضا بالضرورة لما عطف
علیه لان القید السابق علی المعطوف علیه معتبر فی المعطوف بعض من یعتقد
الشیوخ جمع شایع بمعنی تابع ویجوز کسر الشین ایضا بناء علی ان بعض المعتزلة کانوا
تمالیا فی الرفض ایضا کابی العباد وانما عرف ذکر تمادیا فی الجهل لان الکلام فی الافعال
الاختیاریة للعباد واما الافعال المنسوبة الی الجمادات فاتفاق الفریقین علی
انها من افعاله تع فلیتراء من قوله تع الذین یؤمنون الخ فان قلت لکان الظاهر
ان یقول فلیتراء من قوله تع ایاک نعبد فان سورة الفاتحة مقدمة علی البقرة فی الترتیب
والنزول قلت ذلک غیر معتبر للمقرر لان قوله بعون وایاک نستعین نفی الاستقلال
اونقول لما بین الامام فی المطالب العالیة ان فی سورة الفاتحة کان المناسب للشا
ان یبدأ بایلیها والجعل فانه بمعنی التصییر وهو لا یستلزم ایجاد امر محقق
مثل جعل الدراهم الخ لانا نقول قد مر ان التصییر معناه تحصیل صفة لکان صفة
فتقتضی الایجاد لا محالة لانا نقول قد اشار الی جوابه فیما سبق ایضا حیث قال فاذا
وقع مفعوله الخ من افعال العباد یعنی انه یقتضی الایجاد لا مطلقا ولکن اذا کانا
المفعول الخ من الامور الوجودیة وقد بینا سرة فیما سبق فیکون القرآن حجة
للکافرین وقد انزل لیکون حجة علیه یعنی ان الایات الدالة علی کون الکل خلقه وعلمه
وارادته الخ حجة للکافر عند قصد اللوم والتوبیخ بین الایات ولیس المعنی ان هذه
الایات حجة له اذ لا حجة له فیها غایة ما فی الباب ان لا تکون حجة علیه الا ان من ههنا
اقوی بسبب ان القبح الخ ما ذکره من السبب غیر تام لان اللازم ترجیح القادر
لاحد مقدوریه علی الآخر بلا مرجح وداع وهو غیر ترجیح الممکن من غیر مرجح ای مؤثر
موجب ولهذا قال ولکن نقول الحق ما قال بعض الائمة الخ فان قلت ما قال بعض

فان یدل علی ان العبد فاعل لفعله منه

وهذا اشتبه عليه ما ذكرنا هنا كما ترى

«ايه الدين عن مذهب الاعتزال قلت قد مر منا تحقيق مذهب الاعتزال
حيث يندفع عنه هذا الخيال لما اعتنهم في نفيه الحال ونظيره تسميتهم الخوارج
بالمحكمة لانكارهم امر الحكمين وهما ابو موسى الاشعري من قبل علي كرم الله وجهه
وعمرو بن العاص من قبل معاوية رضوان الله عليهم وقيل لانتهائهم للعبد
قدرة الايجاد والوجه الواضح ما ذكرنا في شرح الفقه الاكبر حيث لا يرد عليه ما اورده

احاله الى شرح الفقه الاكبر

ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الاله والشر الى الشيطان
ان ابليس عدم قال سيكون في آخر امتي يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي فان المجوس
هنا ليس بهذا المعنى وكذا ما وقع في عبارة علي رضي الله عنه على ما سيأتي لا ما نقوله
هذا هو المعنى المشهور والواقع فيما بعد انما قصد به مجرد الذم والتشنيع فان
قباحة مذهب المجوس كان مشهورا عند العرب فذكره عم لزيد وايضا من
يضيف القدرة الى نفسه ولعله جعل القدر بمعنى التقدير لا بمعنى تقدير الله ومشيته
اذ لا يكفي اضافة ذلك الى العبد بل مقالة عبدة الاوثان وانما قال ذلك
لما سيأتي من قولهم حكاية وجدنا عليه اباءنا والله امرنا بها والحق ان هذا غير مفيد لان
القدر ههنا بمعنى تقدير الله ومشيته لا بمعنى الامر كما في مقالتهم والظاهر ان مراد علي
رضي الله عنه تقبيح هذه المقالة بتشبيهها بمقالة عبدة الاوثان او نقول انهم قالوا
ذلك كما في قوله لو شاء الله ما اشركنا الآية قضاء لازما وقدرا حتما فيه اشارة
الى ان القول بثبوت القضاء والقدر لا يوجب الجبر لان ثبوتهما على وجه التوسط
بالاسباب الاختيارية على ما حررنا في شرح الفقه الاكبر بما لا مزيد عليه وعن الحسن
تأييد لتوجيه على كرم الله وجهه ان القضاء والقدر بمعنى الامر والحكم وبان معنى
كون المقدور بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب لم هذا جواب عن الثالث و
الرابع اما عن الثالث فظاهر واما عن الرابع فلان كون الرامي قاطعا ما هو مما لا ينافي

تأثيره

تاثيره في السبب الموجب لانه كان حيا حين وان فني في وقت وجود المتولد
ام يقتصر عجزها على مجرد نفي مذهب الخصم وهو الوجوه الثلثة الاول واما
الوجه الرابع فنرده على مذهب اصحابنا لانا محصوله هكذا ما نقع مساينا لمحل القدرة
الحادثة لا تكون مقدورا للقدرة الحادثة اذ لو كان مقدورا لزم ان لا يوجد عند فناء
قدرة العبد الخ ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فيفهم منه ان ايمان الكافر لم
يكن مرادا والمعتزلة تزعمون انه تعالى يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع
ويفهم من قوله انما يريد الله ليعذبهم بها الآية ان كفر الكافر مراد له تعالى فقد بطل كلا
الزعمين فان قلت هل في قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله دلالة على
ان ما شاء الله كان على ما هو مذهب الاشاعرة قلت لا وذلك لان المفهوم منه ان حصول
الايمان يتوقف على المشية ولا يلزم منه ان تكون المشية علة تامة فانا اذا قلنا
مالك ان تصلي المحدث الا ان تتوضأ لا نفهم منه كفاية الوضوء للصلوة ووجوبها عقيبه
ولكن الله يهدي من يشاء سيأتي في تفاريع الافعال ان هداية في هذه الايات
راجعة الى خلق الايمان والاهتداء فعلى تقدير ان تكون ايمان الكافر مرادا لا يلزم ان
لا يقع كما زعم المعتزلة وسيأتي بطلان ما حملوا الهداية عليه فيما ورد بان المؤمن
في هو الله تعالى والاية الكريمة تدل على ان المؤمن هو العبد وهو قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو راوا كل اية ولكل الاية هي
قوله تعالى وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى يروا العذاب الاليم ومع قطع العلم الضروري
بعدم الايمان كيف يمكن ذكر الله ان يراد من الآيات المبثثة في الآفاق على ان قوله تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الخ فان المتبادر من الآية الكريمة الهداية المنجية
عن الوقوع في نار جهنم فان كلمة لو الامتناعية كما يعطي هذا المعنى اعني قوله تعالى ولكن حق
القول مني الآية فلو كان المراد من ايتاء الهداية ما ذكره ابو هاشم وهو غير اختياره

لكان ينبغي ان لا يفيد النجاة وانت خبير بان تاويل هاشم لا يستدعي الجبر فان
من قال لآخر لو لم تفعل كذا اعذبتك عذابا شديدا لم يفعل هو باختياره بعد هذا
القول فلا جبر فيه وانما الجبر ان يخلق فيهم الايمان شاء وا او ابوا الا يرى ان الله سبحانه
رفع الطور على قوم موسى عليه السلام لاجل الايمان فلم يكن وكر جبرا ولا جبر في الايمان
على ما هو من الاركان وقد فصلنا الكلام في هذا المقام في شرح الفقه الاكبر
ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر وجه النظر ان الرضا بالكفر لا من حيث قضاء الله
بل يتناول الرضاء به من حيث كونه موجودا او ممكنا وانه ليس بكفر فالاولى
ان يقال الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ومن حيث المحلية كفر ثم في
قولهم الرضاء بالقضاء لا بالمقضي رمز الى هذا المعنى لان الرضاء بالمقضي من حيث
انه مقضي راجع الى الرضاء به من حيث المحلية والرضاء به من حيث النسبة
الى الفاعل رضا بالقضاء والى هذين الاعتبارين نظر ما ورد في كلام بعضهم من
البيت الفارسي: پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ** آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد **
وفي شرح الكشاف ان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له واما بدونه فلا
ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضاء به
الجواب قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سايرها في وجوب الرضا بها فالتخصيص
تحكم قلت من حيث ان هذه الصفة تستلزم الخلق والشرور والقبايح والآلام منا
انارها فهي مظنة ان تعترض العباد ويشمئزوا عنها فلرفع هذا الوهم قالوا
بوجب الرضا بالقضاء، واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء و
السخرية وتمهيد العذر وحاصل الكلام في هذا المقام ان في كلام المشركين مقدمتين
احديهما ان الكفر بمشية الله تعالى والثانية انه يلزم من ارتفاع دعوة النبي عليه السلام وما
ورد من الذم والتقبيح انما هو على الثانية فان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلم

فان هذا الاعتقاد من اركان الدين
حواله شرح الفقه الاكبر

حواشي فاضل نيازي

ان يشاء

ان يشاء من الكافر الكفر ويأمره بالايمان ويعذبه على الكفر وبعث الانبياء عليهم
دعوة الى دار السلام وان الله لا يهدي الا من يشاء السابع قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون قد ذكر هذه الآية في اثناء الآيات الشاهدة بنفي ارادة القبائح
المذكورة في الوجه السادس فيكون ذكرها في السابع تكرارا لانا نقول ذكرها في السادس
باعتبار ولا نتراع في نفي ارادة القبائح في السابع باعتبار ولا نتراع في ارادة الطاعات وتحقيقه
ان النفي والاثبات المستفادين من الحصر يدل على امرين فذكر في الوجهين بالاعتبارين
ولهذا كرره البخاري رحمه الله عليه حديثا واحدا في بابين او اكثر وجعل اللام للعاقبة
الى قوله انما يصح في فعل الخ فضرب الرد على رضي الدين الاستراباذي رحمه الله حيث
جعل اللام في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم الآية للعاقبة وكذا صاحب الكشاف والبيضاوي
ايضا بتجويزهما ذكر الامامي بمنى كلام القاضي على ان بعض افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد على
ما ذهب اليه المعتزلة فيجوز ان يكون تعالى فعل فعلا لمصلحة العبد ولكن العبد لم يحصل تلك
المصلحة فحصل بدل ما شاء فيجعل ذكر كأنه هو المصلحة كما في قوله ... لدوا للموت ... وقوله تعالى
ولقد ذرأنا لجهنم الآية ولا يرد عليه قوله وكيف يقصد الخ لانه يجوز ان يفعل ذكره وقعا
للحجة على النفس كما في قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة الآية على انه لا يلزم كون الغرض مرادا
عندنا فيجوز ان يحصل اخر بدله ويدخل عليه اللام ويقال انه لام العاقبة واما المعتزلة فلا اشكال
وارد عليهم واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام رد على صاحب المواقف
فان قيل الرد مردود لان لفظ ذكر اشارة الى ذات المنهي لا الى وصف فلا لغو كما في قوله تعالى
حكاية عن لوط عم ان هؤلاء ضيفي فلا تفضحون فان هؤلاء اشارة الى ذوات الاضياف
قلنا الوصف في المعنيين لغو كما في كلام لوط عم بخلاف قوله كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها
فان المشار اليه غير محسوس مشاهد فلا بد هناك اعتبار الوصفية ليسا لذات الفعل
ولا لجهات واعتبارات الخ ان قوله لذات الفعل يعم ما يكون الحسن لذات الفعل نفسه

ان البخاري رحمه الله

وستر صاحب الكشاف بانه
لام الصيرورة ولا يجدي نفعا

القائلون بحجية القياس ثم
رد المواقف

وهو اشار اليه اشارة في هذا المقام وبيانه
في البحث السادس ايضا انه يجوز ان لا يتعلق
الغرض لكم ومصالح منهم رحمه الله

البحث السالس
في الحسن والقبح

او بصفة لازمة كما في الاعراض الذاتية فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب ان اراد
ان الانجاء من حيث هو انجاء ليس من الكذب لانه من قبيل الافعال لا الاقوال فلا يكون
التعريج على قوله فيلزم ارتكاب اقل القبحين صحيحا لان الانجاء لا قبح له اصلا ويمكن ان يقال
محصل الاعتراض ان ارتكاب الكذب هنا ليس لانه واجب بل لانه سبب للتخلص عن الامر القبيح
الذي هو انجاء النبي فالواجب الحسن هو الانجاء وارتكاب الكذب لانه وسيلة اليه لا
لانه واجب في نفسه فلا يلزم كونه حسنا ومحصول الجواب ان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فيلزم كون الكذب حسنا اولا نه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا
الكلام في اجتماع المتنافيين في اخباره الغدي وهذا كما ترى لا اجتماع فيه للمتنافيين
ويمكن ان يقال المقصود من هذا الكلام ابطال هذا الاحتمال ليتعين الاحتمال الآخر المستلزم
لاجتماع المتنافيين ومبنى الاستلزام اي المراد من الاستلزام هو الاستلزام الى
المذكور في قوله فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذبه الاول لا يقال قوله فيكون تركه
حسنا مع استلزامه الخ يدل على ان لا اجتماع للمتنافيين في اخباره الغدي وقد قال و
قد تقرر اجتماع المتنافيين في اخباره الغدي الخ لانا نقول الكلام الغدي كاذبا ليس
محل اجتماع المتنافيين وانما هو محل تقرر اجتماع المتنافيين فان قوله في اخباره
الغدي ظرف للتقرر لا للاجتماع فان صدقها يستلزم عدم صدقها وذلك لانه
اذا كان قولنا هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق صادقا كان بعض ما يتكلم
به الآن صادقا وهو هذا الكلام فقد لزم اجتماع الصدق والكذب واما استلزام كذبها
الصدق فلان قولنا هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق اذا كان كاذبا يكون
الكلام الذي تكلم به الآن هو قولنا اذا كذب عدم الصدق يلزم الصدق بالضرورة
ثم يقتصر في الغدي على قوله الخ وانما قال يقتصر اذ لو لم يقتصر لا يلزم المحذور على ما اشار اليه فيما
قبل بقوله ومبنى الاستلزام الخ فان صدق كل من الكلام الغدي والامس الخ اما

الاستلزام

لاستلزام صدق الكلام الغدى عدم صدق الخارجية فلانا واصدق قولنا الكلام الذى
تكلمت به امس صادق تكون صوله الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق صادقا و
انما تكون صادقا ان لو كان ذلك الكلام الغدى كاذبا وقد فرضناه صادقا فيلزم الصدق
والكذب فى الكلام الغدى واما استلزام كذب قولنا الكلام الذى تكلمت امس صدق
الخارجية فلان كذبه يستلزم كذب الكلام الامس واذا كان الامس كاذبا وكذب
عدم الصدق انما هو بالصدق فيلزم صدق الكلام الغدى وقد فرضناه غير صادق واما
استلزام صدق قولنا الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق عدم الصدق فلان
صدقه يستلزم كذب قولنا الكلام الذى تكلمت به امس صادق وكذبه يستلزم كذب
الكلام الامس على ما عرفت آنفا واستلزام كذبه لصدقه فلان كذبه يستلزم صدق الكلام
الغدى وصدقه يستلزم صدق الكلام الامس على ما مر فى اول التقرير ولما سميتها
مغلطة الجزء الاصم انما سميت بها لقوة اشكالها وذلك لان الجزء على قسمين منطوق وهو
ما يكون جزء اصحيحا كالعشرة فانه جزء المائة واصم وهو ما يكون جزء اغير صحيح كجزء المائتين
مثلا فانه اكثر من اربعة عشر لان لجزء من المائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر
لان لجزء منها ما شاء وخمسة وعشرون وقد روى عن عايشة رضى الله عنها انها كانت
تقول سبحان من لا يعرف الجزء الاصم الا هو لان حد الكسر الواقع لا يعلم قدره على التعيين
انه نصف او ثلث او ربع الى غير ذلك من الكسور كما فى قولنا هذا صادق لا يقال هذا
حمل بالمواطاة لانا نقول الكلام فى حمل الصدق وهو فى صادق بالاشتقاق وهو قولنا
هذا الكلام صادق والمراد من هذا الكلام الذى وقع موضوعا هو ما ذكره بقوله هذا الكلام
الذى اتكلم به الآن فاذا حمل الصدق عليه يكون تقرير الكلام هكذا هذا الكلام الذى اتكلم به
الآن صادق لا يقال كيف يكون الصدق حكما للشخصية وانما يحصل الشخصية بعد الحكم
بالصدق لانا نقول الموضوع ايضا شخصية وهو ظ وبهذا يظهر معنى قوله فيقع الصدق

روى هذا عن علي رضى الله عنه

حكم للشخصية لا صالا لحكمها واما قوله والصدق حال للنسبة الايجابية الخ هي حكم
النقيض وهو اشارة الى جواب وحل مقرر وتوجيهه ان النقيض وان حل فيه الصدق
الا آن له ايضا صدقا هو حال لحكمها وقوله وحكم للشخصية اراد الحكم بالسلب وهو ليس
بصادق فان الحكم بالصدق يعم الايجاب والسلب وهو ليس بصادق واعلم ان هذا
التقرير كما يدفع الاشكال عن القضية المتضمنة للاخبار عن مضمونها كذلك يدفع الاشكال
على تقدير الايراد في الكلام الخبري والانشائي كما لا يخفى فان الصدق والكذب قد يقع حالا للحكم
وقد يقع محمولا وقد يتوهم في حل هذه المغلطة ان هذا الكلام خارج عما اريد من الكلام
المتكلم به الآن ونظيره قولهم ما من عام الا وقد خص منه البعض فان نفس هذا العام خارج
عن عموم هذا الكلام ومثله قولهم من دخل دار سالم فهو حر فان المراد غير سالم وان كان
سالم ايضا من الغلمان ولا يخفى ان هذا على تقدير تمامه غفلة عن قوله هذا الكلام بلفظه
هذا ولهذا قال كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة لكن الصواب عندي في هذه
القضية الخ وذلك لان الحل على تقدير تمامه وان اندفع به التناقض لكن لا تندفع به المنافاة
والمعترض انما ادعى اجتماع المتنافيين لا اجتماع النقيضين على ان الصدق في النقيض
كما وقع محمولا فقد وقع حالا للحكم وبالعكس فقد لزم التناقض انا لا نجعل الامر والنهي
دليل الحسن والقبح ليرد الخ يرد عليه ان هذا مخالف لما قاله اولا من ان الحسن الشرعي عند
التحقيق قديم لا عرض ولقولهم ايضا ان الحسن والقبح عندنا من موجبات الامر والنهي يعني
امر فحسن الخ ويمكن ان يقال لكلام امام الحرمين من القول بالتجويز الخ جواب عن ذلك تجويز
حيث يوهم كونه الحسن الخ وانما ارتكبوا التجويز لان الحسن الذي هو عبارة عن ورود الشرع
لما لم يكن بدون الشرع تجوزوا وقالوا الحسن بالشرع رد على من زعم انه بالعقل هذا
على تقدير ان تكون الباء في بالشرع للسببية كما هو الظاهر واما اذا جعل للمصاحبة والملابسة
فلا حاجة الى ارتكاب التجويز اذ لا نزاع في ان ورود الشرع ملابس بالشرع وكذا كون العقل

فاما المشار اليه مركب تام
جزئي ويكون قضية شخصية منه

كما في التعريف الخ

متعلق

متعلق الامر وذلك لان المراد من الشرع خطاب الشارع ثم ان كون الحسن عبارة عن
نفس ورود الشرع وعن تعلق الامر به كلام ظاهري والتحقيق ان الحسن عبارة عن
خطابه المتعلق بالافعال ولهذا قال فيما سبق ان الحسن الشرعي متلزم في الحقيقة وهو
نفس خطابه الازلي المتعلق بالفعل فيما لا يزال ولهذا قال في المتن بل عينهما اي عين الامر
والنهي وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب جواب تسليمي كما ان الاول كان
جوابا منعيا فان محصول كلام المعتزلة ان توقف الحسن والقبح على الشرع كما زعم الاشاعرة
يستلزم الدور ومحصول الجواب انا لا نم انهما يتوقفان على الشرع ليلزم الدور ولو سلم
فلا دور اذ قد بينا الخ الا انهم لما لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله وجعلوا
الحاكم بالحسن والقبح الخ ولقايل ان يقول ان اريد من ادراك الحسن والقبح تصورهما فلا
نزاع في ذلك وان اريد التصديق فهو عين الحكم بهما ويمكن ان المراد من الادراك التصديق
بمعنى ان كون فاعل الحسن مستحقا للثواب في حكم الله مدرك معقول لا امتناع فيه عند العقل و
ما ذكره الاشعري من امتناعه بناء على الوجهين مزيف وبعبارة اخرى ان العقل يدرك ان بعض
الافعال يقتضي لذاتها او لصفة حسنا الا ان العقل قبل الشرع لا يحكم بانه حكم الله من كذلك
او لا حاكم على الشارع ونظيره قولهم ان اسماء الله تعالى توقيفية فانه لا نزاع في ان العقل يدرك
اتصاف ذاته بمعنى الوجوب والقدم الا ان اطلاق لفظهما عليه يتوقف على الشرع فان علقت
الوجوب العقلي هو ان يكون العقل في ذاته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم
وبالجملة ان الايجاب حاصل من قبل العقل لا من قبل العقل والجواب ان المراد من ايجاب العقل
اطلاعه على اقتضاء الافعال الايجاب مثلا فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح
الخ سوال على اصل الاشاعرة وهو انه لا قبح منهم لكن لا على اصل المعتزلة لان خلق القبيح قبيح
عندهم فلا يستقيم الجواب وانما اخر السوال عن ذكر اصل المعتزلة مع تعلقه بما تقدم
قصدا الى تمام الاصل المتفق عليه بين الفريقين ثم يراد السوال بعد ذكر ولان قوله

فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا الخ متفرع على هذا الجواب ولو قدم لكثرة الفصل
بين محل كلاميهما ثم الفاء في قوله فلا يفعل الحسن فاء فصيحة فكانه قال اذا لم يكن فاعلا
للقبيح فليس فاعلا للحسن ايضا لانه لا حكم عليا الخ فما معنى قولهم انه لا قبيح منه ولا يقولون
لا حسن منه مع امتناع كل منهما وان كان السبب مختلفا فان قيل الذي ثبت من مذهبنا
الخ حصول السوال ان القول بالوجوب على الله تعالى بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة مما لا معنى له
فلهذا الكروه واما بالمعنى الذي يقول به المعتزلة فله معنى معقول فما معنى انكار الاشاعرة
ذلك منهم وتقرير الجواب ظ فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل على سبيل الصحة الخ
يرد عليه انه قد مر فيما ورد هذه الورقة ان عدم الفعل لصارف الحكيم لا ينافي القدرة
على فعل هذا فلزوم الفعل لوجود الحكيم لا ينافي فيها اي القدرة وقيل بقصوره انما يمكن
على سبيل التشبيه المقصود من هذا الكلام الجواب عن القائلين بجواز التكليف بالممتنع
لذاته بناء على امكان تصوره وتقريره ان التكليف يقتضي تصوره ثانيا والممتنع لا يمكن
تصوره كذلك وانما يمكن باحد هذين الوجهين وليس فيهما تصور بثوته ثم ان هذا القدر
كاف في الحكم بامتناع التصور فقد خرج الجواب عن دليلهم ايضا وهذا المعنى واضح من
المتن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذكر جمع النقيضين وقد اجيب عنه بان
الايمان ان كان هو التصديق في الجملة لم يلزم من التكليف بالايمان التصديق بكل وبهذا النص وان
كان التصديق بكل كان نفيه في لا يؤمن رفع الايجاب الكلي فلا ينافيه التصديق بشيء وهو
هذا النقض وانت خبير بان هذا لا يصلح جوابا عن التقرير المذكور في الشرح ولا عن تقرير
المطالب العالية وانما يصلح جوابا عما قال ان ابا جهل لعنه الله كلف بان يصدق قوله تعالى
ان لا يؤمن لانه من جملة ما جاء به وعنده تكذيب هذا القول لانه وصف بانه لا يؤمن من
شيا من ما جاء ومن جملة هذا القول فقد كلف بتصديقه مع تكذيبه وانه تناقض وتقرير
الجواب ظ مع انه يمكن ان يقال الايمان التصديق بكل الا ان المراد من قوله لا يؤمن سلب

قال العناري في قصوره البرابع منه

كلى على ما هو اللائق بمقام مذمتهم وتقبيح حالهم بانهم لا يعتقدون الحق في شيء ويؤيدون
ان الكلام في حق مشركي العرب وهم لا يؤمنون به في شيء من الاحكام وان كان اهل
الكتاب لهم تصديق في بعض ما جاء مما يوافق كتابهم ورد لمنع الضرورة بل لكفى مجرد
كونه اصلح للغير وذلك لان المعتبر في الغرض كونه باعثا للاقدام على الفعل بحيث لولاه لم
يقدم وهذا لا يقتضي كون وجوده اصلح بالنسبة الى الفاعل والحق ان تعليل بعض
الافعال سيما شرعيه الاحكام بالحكم والمصالح فمنشاء هذا الكلام عدم التفرقة بين
الغرض وبين الحكم والمصالح فان المراد من الحكم والمصالح ما يشمل افعاله تعالى عليه من
الفوايد والمنافع الراجعة الى المخلوقات لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه تعالى علاً
مقتضية لفاعليته تخلاف الغرض على ما عرفت ولا يخفى ان هذا ان ايصال النعم
الى غير من عمل صالحا من قبيل افادة ما لا ينبغي انما هو على تقدير التكليف لانه اذا كلف
بالاعمال ثم لم يأت بها لم يكن لايتائه بالنعم به فيكون التكليف سببا لغوات الاستحقاق لا لحصوله
واما على تقدير عدمه وكون الانسان الى آخره وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ح
التكليف اما آفاقي او انفسي وذلك لانه ان تعلق بمعاملة العباد بعضهم مع بعض فهو آفاقي
وهو قسم من الشريعة يسمى بالمعاملات والا فانفسي وهذا قسم آخر يسمى بالعبادات
والاول لحفظ النظام والثاني لتهذيب الاخلاق وبهذا يندفع كونه ظلما ان كون التكليف
وهذا جواب عن قولهم ان التكليف لو لم يكن للتعويض للثواب يكون ظلما وتقريره انه لا يلزم
من عدم كون التكليف لذلك الغرض الظلم لجواز ان يكون لهذه الفوايد وغاسا هكذا
في بعض النسخ والظاهر انه سهو وزايدا كما في اكثر النسخ ولعل وجهه ان قوله وبهذا يندفع
كونه ظلما يكون وجها رابعا في الجواب كان منفيا لولا هذا التكليف وليس كذلك على
اصلهم لانهم يقولون بالوجوب العقلي فعلى تقدير عدم التكليف يلزم استحقاق العقاب
ايضا بترك الواجب العقلي من خرق السفينة وقتل الغلام وانما لم يذكر اقامة الجدار

لانه لا استقباح فيما فى بادى النظر وانما القباحة فى عدم اخذ الاجرة من قوم ابوا ان يضيفوهما
فهذا الاصل عليكم لا لكم وذكر لانه يلزم ان لا يثبت التحسين العقلى حتى بالنسبة
اليه تعالى ليلزم تركه كما زعمت المعتزلة لان كل ما يستحق العقل بجوز ان يكون فيه حكم ومصالح
الخ وسميناه تفاريع الافعال فيه اشعارا بما بينا فى اول المقصد من تحقيق
الفصول الستة فلا تغفل وانما الكلام فى الآيات المشتملة على اتصاف البارى
تعالى بالهداية والاضلال الخ يرد عليه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية فان الهدى آية
هنا ايضا مما اتصف به البارى تعالى مع انها لا تصلح ان تكون راجعة الى خلق الايمان الا
ان يحمل على المعنى المجازى بان يكون المعنى فاقضينا عليهم باسباب الهداية والايمان على انه
لا يبعد ان يقال خلقنا لهم الاهتداء الا انهم ارتدوا بعد ذلك ولم يثبتوا عليه
لا يقبل التعليق بالمشية صرح فى شرح العقايد بان ما لا يقبل التعليق بالمشية
هو الوجدان ضلالا او تسمية ضلالا وذلك لان المشية صفة مخصصة لبعض المقدورات
من الافعال الاختيارية بالاوقات والتسمية والوجدان ليسا من قبيل الافعال
الاختيارية فان الوجدان راجع الى العلم والتسمية الى القول ولا يخفى على احد ان الفعل
يعم فعل اللسان والجوارح فلا معنى لنفى قبول التعليق فى التسمية ضلالا وعلى ان
يقال المقصود من تعليق الاضلال بالمشية بيان امتناع الايمان منهم فعلى تقدير كونها
بمعنى تسميتهم ضالين لا يلزم الامتناع ونحن نقول بل الهداية هى الدلالة على
الطريق الموصل الخ يرد عليه ان هذا المعنى لا يستقيم فى الآيات المذكورة لانه عام فى جميع
كل الناس فلا يختص المؤمن دون الكافر والجواب ان الدلالة لا تعم كل الناس عند اصل
الاشاعرة فان الوجوب عندهم بالشرع فمن لم تبلغه الدعوة كالساكن فى شاهق
الجبال مثلا لم توجد له الدلالة بخلاف المعتزلة فانهم يقولون بالوجوب العقلى ثم ان
قوله ونحن نقول رد على مشايخ الاشاعرة فى زعمهم ان الهداية معناها خلق الاهتداء

معنى ان الهداية على ما اشتهر هي الدلالة المذكورة لا خلوج الاهتداء اللهم الا ان يقال ان المشتهر
هو المعنى العرفي واما ما ذهب اليه المشايخ هو المعنى الشرعي فتبصر وبعض المواضع
من كلام الله تعالى يشهد للمتامل الخ اظهر ان ذكر قوله تعالى في سورة الانعام قل ان هدى الله
هو الهدى وقوله تعالى في الاعراف الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
لان العقل فعل العبد اى الماية المعقول على ما فهم من الرد وزعم
ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وقد يتوهم في ان قوله تعالى لو كنتم في
بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم اى لخرج الذين قدر الله القتل الى مصا
دلالة على انه لو لم يقتل لمات البتة وهو مردود لان الاية واردة رد على من زعم ان المقتول
غير ميت باجله وتقرير الرد ان المقتول لو لين اجلهم مقدر بالقتل وليس لهم خلاص منه حتى لو
كانوا في بيوتهم لخرجوا الى موضع القتل فقتلوا فيه وليس المعنى انهم لو لم يقتلوا لماتوا البتة
يعود الى القول بتعدد الاجل وسيتضح لك هذا المعنى في قوله وقد يجاب بانه لا
استحالة في قطع الاجل الى اخر ما ذكر هناك فتدبر والجواب ان عدم القتل انما
يتصور على تقدير علم الله تعالى الخ وحاصله انا لا نسلم انه لو لم يمت على تقدير عدم القتل لكان
القاتل قاطعا عليه الاجل وانما يلزم ان لو لم يكن علم الله تعالى معلقا بانه لا يقتل الخ فان
عدم القتل انما يتصور الخ وح لا يكون الموت اصلا وقد يجاب هذا الجواب في القول
بالاجلين ولعله جواب من طرف الكعبي لم يكن كذلك ان لم يكن المقتول ميتا باجله
وقد قال بجواز الامرين لا بالقطع بهما كما يفهم من الكلام البعض ومن كل من الفريقين المراد
بجواز الامرين جواز الموت لو لم يقتل وجواز الاستمرار لو لم يقتل ولما كان توجيه منع اللزوم
الذي ظاهرا قدم على توجيه منع اللزوم الاول وهو انهم وان قالوا ان المراد بالاجل
المضاف زمان بطلان الحيوة بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر الا انهم مع ذلك يقولون
لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وجاز ان لا يموت من غير قطع باستمرار العمر ولا
بالموت

المبحث الاجل

زعمهم

وذكر لوجهين اما لان عدم قتل المقتول مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل فجاز
ان يستلزم محالا وهو انقلاب الاجل واما لان معنى قولهم لو لم يقتل لو تعلق علم الله تعالى بعدم
القتل وهذا هذا لا يلزم انقلاب الاجل وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع
الخ يرد عليه ان المعروف بين القوم ان القائل بالاجلين هو الكعبي وهو لا يجعل المقتول ميتا
باجله ولذلك قال الشارح وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي الخ ويمكن ان يقال
ان نزاع الكعبي انما هو في ان المقتول غير ميت ولا ينكر ان القتل اجل ولهذا قال فيما سبق
فزعم الكعبي انه ليس بميت ولم يقل ليس بميت باجله وكون من طوائف المخالفين بهذا الاعتبار
وانما قال هنا ميتا باجله وكان الظاهر ترك ذكر الميت لان ارادة الموت المسبب عن القتل
وفيما سبق ارادة مقابل القتل ثم ان ههنا لحثا بناء على ما مر في منع اللزوم اذ لم يستند
بان الوقت يجوز ان يكون نفس القتل وهو انه لا يلزم من تحقق تعدد الاجل اللهم الا ان يقال
المراد جواز تعدد الاجل لا ان يتحقق ذلك البتة اذ يحتمل ان يكون كل مقتول اجله قتله ويمكن
ان يقال فقد اشار الى حل هذا الاشكال بقوله لعائش الى امد اخر هو اجله والحاصل ان الاولين
قالوا بان القاتل قطع عليه الاجل فرقتان فرقة جوزوا ان يكون الوقت متصلا بحين
القتل او نفسه ويرد عليه انه اذا كان نفسه كيف يتصور قطع الاجل وفرقة قالوا لا يجوز
ذلك بل لو لم يقتل لعاش الى امد مغاير لوقت القتل وهذا ما قال الشارح وقد قال لجواز
الامرين البعض من كل من الفريقين ولا الغير رزقه الظاهر ان هذا داخل في عموم قوله

المبحث الرزق

ولا يأكل احد رزق غيره وقد دخل رزق غير الانسان بطريق التغليب فان قلت الحد
يجب ان يصدق على كل فرد من افراد المحدود فعلى تقدير التغليب انما يصدق على المجموع لا على كل فرد
قلت يمكن ان يقال التغليب عبارة عن ترجيح احد المعلومين على الاخر واطلاق اللفظ عليهما و
لا يلزم ان يكون على الكل من حيث هو كل بل قد يكون على كل فرد وقد عرفت فساد
اصلهم وقد استدلوا بمثل قوله تعالى قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا

واجيب بان ذكر لتحريم ما لم يحرم من الرزق فجوابكم جوابنا مثلا لو قيل ان من مات ولم
يأكل حلالا ولا حراما فلا نزاع في انه كان يأكل في بطن امه حلالا فنقول فليكن من الحل الحرام
طول عمره كذلك على ان الجنين الآدمي خارج عن البحث الا ان قوله ص وما من دابة في الارض يدل
على انه بعد الخروج الى الدنيا يأكل الرزق في بطن امه لا الى حد الالجاء الظاهر ان هذا المعنى
معتبر في اللطف المحصل ايضا على ما يفهم من المتن وذلك لان اللطف المحصل ليس بحيث يوجب اللطف
الطاعة شاء العبد او ابى والا لا يكون العبد مستقلا في فعله على ما هو رأيهم فلو جاز
منع ما يحصلها او يقرب لكان غير مريد لها وهو تناقض فاذا كان عدم منع ما يحصلها او يقرب
منها ممتنعا لكان وجوده واجبا لان ما امتنع عدمه وجب وجوده ان ذاتيا فذاتي وان غيريا
ففيره ورد بمنع الملازمة وذلك لانه لا يلزم من المنع عدم الارادة فان الكفار المصرين
ممنوعون من الايمان مع كون ايمانهم مرادا عند المعتزلة وقد تعالى في الشدائد اكثر الكفار
منعوا من الكفر والحال انه تعالى اراد منهم الكفر وهذا ليس بشيء لان المراد من المنع المنع
الفعلي لا القولي وقوله ومنع ان كل مأمور به مراد الخ رد لقوله انه مريد للطاعة ومبناه ان
الارادة تلازم الامر فكل مأمور به مراد وقد عرفت فيما تقدم فساد اصلهم لان ذلك
اقناط واغراء على المعصية هذا غير لازم لانه انما يكون اقناطا واغراء ان لو اجرأ الله لخصوص
العاصي ومآل امره في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد الخ الاولى ان يترك التقييد بالفعل
الله بل تعالى في مقابلة ما يفعل بالعبد كما في المتن وذلك ليشمل على العوض على الملقى فانه
ليس في مقابلة ما يفعل الله تعالى لان الملقى ليس هو الله تعالى عنهم على ما يأتي من التصريح بهذا
المعنى او يكتب يرد عليه ان العلم المكتسب من فعل العبد على اصلهم بناء على ان
النظر يولد عندهم ويمكن ان يقال المراد الاستناد ابتداء فالعلم مستند الى العلم حالا وان
كان العلم مستندا الى الفعل مآلا او يفضل الله تعالى عليه بمثل تلك الاعراض عقيب
انقطاعها يعني انه يفضل الله تعالى قبل ان يعلم المعوض عليه الانقطاع والا يشالم بالانقطاع

اللطف

العوض

فلا تكون تفضلا بل عوضا لازما على تأمله ودفع الصابل ناظر الى قوله ولا تكون دفعا
عن نفسه وهذا غير مذكور في المتن والظاهر ان هذا مندرج في دفع ضرر معلوم
او مظنون فعلى الله العوض من عنده فيه استشكار بان العوض على الله كيف يحتمل امرين
فان اخذ حسنات الظالم واعطائها المولم عوض على الله ايضا على ما صرح قبل في قوله
واما في تمكين الظالم فالعوض على الله لا انه ليس عوضا من عنده بل هو الصادر من
الظالم وهو واجب عليه عن عنده فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما
التزام العوض وبهذا يندفع ما يتوهم من ان الواجب بالمعنى الذي اثبته المعتزلة يجوز تركه
من الله تعالى ولهذا يجب العوض عليه ووجه الدفع ان الواجب احدهما لا بعينه وهو لم يترك
بعلم او نهى فقوله يعلم يتعلق بالمنع بمعنى ان عليه تعالى منع الاطفال والوحوش الخ
باعطاء العلم اياها ليمتنعوا عن الايلام وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك
المضار يعني ثبت في الشرع منع الاطفال والوحوش عن ايصال المضار الى غيرها فان كل
مكلف يجب عليه ان يمنع الاطفال وامثالها من مثل تلك المضار واذا اوجب الله تعالى المنع
عن تلك المضار على المكلفين ثبت المنع من الله تعالى فلا تكون العوض على الله تعالى وقد
فعل ما يجب عليه والتقصير من الغير الآتي هذا انما يتم ان لو لزم حضور واحد من المكلفين
عند قصد ايذاء السباع والاكثر ان ذلك في الغلوات واما المكلفين فانما هو
لحفظ المواشي جواب عن قوله وما ثبت في الشرع من وجوب منعها الخ يعني لا نم ثبوت
وجوب المنع في الشرع وانما الثابت في الشرع هو التكليف لحفظ المواشي عن السباع
الخ لا التكليف بمنع السباع عن تعرضها للمواشي بناء على ان العوض منه مجرد اللذة
الخ هذا تعليل لقوله ام لا وترك تعليل الشق الاول لان قوله كالثواب يعني عدم وذلك
لحصوله ان العوض كالثواب فكما يجب العلم في الثواب سعى ان يحث في العوض وقوله
وفي الثواب يعني التعظيم اشارة الى الجواب عن هذا الاستدلال وهو ان التعظيم غير صحيح

لوجود

لوجود الخارج فان جهة التعظيم لايقبل ذلك لان التعظيم بدون سابقة الاستحقاق
لايكون على ما هو رأيهم فان كان المنتقل اليه ممن كان له استحقاق سابق تكون التعظيم له
اصالة لانتقالا من آخر اليه والا لاوجه للنقل وعلى هذا قالت المعتزلة ان الاحتجاج على الغير
لايجوز بناء على عدم جواز نقل الثواب وعندنا يجوز بناء على جوازه ولهذا مدرك آخر في
كتب الفقه كما في الاعتقاد والابراء والسر فيه ان ضرر الجهل لاقتضائه الى المنازعة
وذلك منتف فيما لايحتاج الى التسليم ولهذا تتأكد شبهة الجهالة فيما اذا نقل الى الغير
ضرورة الاحتياج الى التسليم ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة
والتدبير الظاهر ان مراد البصرية الانفع مطلقا اعم من ان تكون في الحكمة والتدبير او في
اعتقاد العباد ومراد البغدادية الانفع في جانب علم الله وتدبيره لا مطلقا
قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان الخ ولهذا جواب آخر وهو انكم لاتعتبرون في وجوب
الاصلح جانب المعلوم الى آخر ما مر والشيخ اخذ المدلول اعم شروع في ازالة
الخفاء مما ذكره الشيخ الا انه ترك توجيه كون بعض اقسام الاسم عين المسمى اعتمادا
على ما سيأتي سبق من مذهب الشيخ في الوجود ثم قوله اخذ المدلول الخ اشارة الى ان
الشيخ ايضا يريد الاسم المدلول غاية انه لجعله اعم من المطابقة والتضمن وانت خبير
بانه لاحاجة الى جعل المدلول اعم وذلك لان الخالق يدل على نسبة الى غيره ولاشك
ان النسبة غيره واما العالم والقادر وامثالهما فيدل على صفة حقيقية قائمة بذات ما
وهي لاهو ولاغيره ومعلوم ان الذات الملحوظة مع تلك الصفة ايضا كذلك اذ لم يرد
عليه الا الذات وهي لاتستلزم الغيرية بل الغيبة وتنكوا في ذلك بالعقل الى قوله
بخلاف الخالقية الخ ان التمسك يعم الاصحاب والاشعري الا ان الاستثناء بقوله بخلاف
الخالقية مخصوص بالاشعري فانه لما قال ان نحو الخالق والرازق غير الذات احتاج الى
الاستثناء ومنشأه ان الاصحاب يقولون بقدم صفات الافعال ايضا والاشعري ينكر ذلك

مدرس آخر في مكتب الفقه

الخامس الاصلح

السادس في اسماء الله

علما مر لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة وجه اللزوم ان الغيرية عند هم
بمعنى الانفكاك فانفكاك الشيء عن الازلي ليس الا حادثة الا ان هذا المعنى لا يلايم
هذا المقام لان من يدعي الغيرية كالمعتزلة مثلا لا يقولون بالغيرية بهذا المعنى مع
ان نفي الغيرية بهذا المعنى لا يستلزم العينية على ما هو مدعى الاصحاب وان لم يكن
نفس المسمى لكنه دال عليه فيه دلالة على ان وضع الالفاظ بازاء الامور الخارجية
لا المفهومات العقلية اللهم الا ان تجعل الدلالة اعم من ان تكون بالذات او بالواسطة
ليطابق ما ذكر في بحث الوجود قبيل بحث الوجود الذهني واجيب عن الاول
بان الثابت في الازل معنى الالهية يرد عليه ان الاصحاب ارادوا من الاسماء المدلول
المسمى وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل فلا معنى لهذا الجواب ح على ان في تقرير
الاستدلال اعتراف بالمغايرة هذا لا يجدي لما تقرر في تحرير البحث من ان مدعى
العينية فانما يدعى في الاسم بمعنى مدلول اللفظ فقوله والتسبيح انما يكون للذات دون
اللفظ بمعنى ان التسبيح يكون للاسم بمعنى الذات لا بمعنى اللفظ ثم قوله بل ربما يدعى ان
في الآيتين الخ غير تام ايضا لانا اذا قلنا سبح مسمى ربك لا يكون اضافة الشيء
الى نفسه لانه يجوز ان يكون من سعيد كرز وقوله سيتمونها معناه سيتمونها بالاسماء فان
المفعول الثاني محذوف وانما وجهنا الكلام هكذا ليطابق ما يأتي بعد ثمانية اسطر
لنا انه لا يجوز ان يسمي النبي عليه السلام بما ليس من اسمائه الخ لا يقال هذا لا
يفيد المدعى لان النزاع في مطلق الاسم صفة او غيرها ولهذا قال فيما قبل اطلاق الاسماء
والصفات وهذا انما هو سلم تقابل للصفة وهذا بعينه وارد على الخصم ايضا في
قوله اهل اللغة يسمونه بكذا الخ لانا نقول المقصود من هذا الكلام الرد على المعتزلة
لا على الغزالي وهم لا يقولون بالغير كما لخص كذلك قال الامام الحرمين الخ المقصود
من هذا الكلام الرد على كلا الفريقين اعني المانعين والمجوزين ليلزم التوقف الذي

نحو

هو مذهبه لانه لما كان محل الخلاف مالم يرد به اذن ولا منع لم يكن للمنع والتجريم معنى لانهما
حكمان شرعيان لا يثبتان بدون دليل شرعي والغرض انا لا دليل شرعي لا نقال المراد من
عدم الاذن في المنع والاطلاق عدم المنع من الشارع ولا يلزم من عدم المنع عدم الدليل
الشرعي فان ما ذكرنا في قولنا لنا الخ من القياس دليل شرعي وكذا المذكور في كلام
الخصم من قولهم قالوا الخ لانا نقول اشار الشارح الى دفعه بقوله والقياس انما تعتبر
في العمليات الخ بالدليل لا يدل الدالة على اباحة الصدع فحصول كلام الغزالي في اطلاق
الوصف هو ان اطلاق الصدع من باب الاخبار ولا حاجة الى التنصيص بخصوصه
بل الدلايل الدالة على اباحة الصدع واستحبابه كاف في هذا فان قيل
فلم لا يجوز مثل العارف سوأل على الغزالي والمعتزلة فانهم لما جوزوا
اطلاق الاسماء مطلقا من غير احتياج الى التنصيص"
بخصوصها ينبغي ان يجوز اشتقاق هذه الاسماء وكذا
جميع الالفاظ الدالة على الادراك ما لم يكن مراد فالم
واما العلم فانه اخص من الادراك لا مرادف
فلا اشكال

وقع الفراغ من كتابة هذه النسخة الشريفة
في اوائل شهر المجد سنة سبع وثلاثين
وتسعمائة

وقع الفراغ من تنميقه بعون الله ولطفه
على يد مولاه الفقير الى الله الغني بالسنابي
عصمه الله من الزيغ والتفاني
في اواخر المحرم الحرام لسنة احدى
وسبعين وتسعمائة

یارا حمد علی