الات

حاشیه جلال للمولی خلخالی

بارم

Süleymaniye Kütüphanesi
Yeni Kayıt No. | Ayasofya Ekmekli
Eski Kayıt No. | 185

هذا ما وقف وصمم الى
كتب حضرت الوالد
عليه الرحمه
لسروطه

١٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو انسان بعثه الله اه الضمير راجع الى المدلول لفظ النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سيأتي
وان المراد من النبي هنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى **قوله** وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه
اه وكذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غيره ممن قبله وبتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عم فانه كان نبيا مأمورا بمتابعة شريعة موسى عم وبتبليغ ما في التوراة الى الخلق **قوله** كما
قيل اه فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق يؤيده ما نقل انه كان يستقبل الكعبة ثم يقول نبيا
ايها الناس حكموا الا فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم غيري والا جواز منع كونه (وعلى التقدير) لا ينتقض التعريف به **قوله** الا ان يتكلف وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما
متناولا لكل ما يغاير المبعوث في جملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيدين
عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحي اليه مغاير له من حيث انه يمان به ويكمل نفسه **قوله**
والاشتقاق من النبأ بمعنى الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون نفيل بمعنى فاعل ويكون بناؤه
منقلبا عن الهمزة **قوله** او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النبأ منقلبة عن الواو والواو منقلبة
في الطرف فان الجوهري ان جعلت النبي من ذوات النبأ بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة **قوله**
او منقول من النبي بمعنى الطريق فانه عم طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا
على ما في القاموس على ان يكون النبأ منقلبا عن الهمزة **قوله** اذ المراد الفرد الكامل على ما يسابق
اليه الذهن وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا القدر كاف في صحة الاشارة
اليه بلام العهد الخارجي وانما حمل الكلام هنا على العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي هو
احسن عند المحققين بتبيهما على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن غير الانبياء عليهم السلام
قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة الى نفسه **قوله** وانت تعلم بعده وجه الى بعد
ان يكون له وجه فان الكثرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم اكثر من ثلث وسبعين
بكثير فضلا عن فرق المسلمين **قوله** السين اما للتأكيد اي لتأكيد الافتراق وتحقق وقوعه

قوله

2

قوله

وقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة التي استفيد بها السين الموضوعة للاستقبال
التقريبي بمعنى التأكيد وتحقق الوقوع كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قال
ابو علي الفارسي رحمه الله ليس هذه اللام هي التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي التي في قولك لافعلن
فالفرق بينهما مع انه لتقوية الفعل التأكيد منهما ان دخول اللام في [illegible] قوله بمعنى الفعل
بخلاف اللام في لقائم او في ما بت سوف عم احدى نوبي التأكيد فكانه قيل وليعطينك
قوله اشارة الى ان الاختلاف متراخ عم خيوشة عم يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال
والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا المعنى التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه
لا محالة قال الامدي ان المسلمين عند وفات النبي عليه السلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة
واحدة الا ما كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب
ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان
الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ثم ازيل
الخلاف بتشعب الآراء تشعبا حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلثة وسبعين
فرقا **قوله** بجواز كون الاصول التي بينهما مخالفة متعددا اه اشارة الى تقييد المخالفة بالمعتد بها
اذ انه لا يلزم في كون الامة فرقا ثلثة ان يكون اكثر اصولهم وعقايدهم متخالفة ولا ان يكون الاصول
والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم هو ذلك
كون بعض عقايد كل فرقة متخالفا لبعض عقايد ما سواه مخالفة معتدا بها وتجوز وصولهم باعتبار
هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها مخالفة في الجملة ازيد منه
قوله وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات يبلغون هذا العدد اه يريد انه يجوز ان يحمل على الصول
المذاهب ويريد بها الاصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال
انهم يبلغون باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان زاد واعلم ان البلوغ اليه او
النقصان عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا لم كان الاولى ان يقال
بالواو قلنا كلمة او بمعنى الواو ان باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا
ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فايدة ذكر هذا العدد والواقع في وقت ما دون
الواقع في اكثر الاوقات **قوله** فلا يريد انه لو اريد اه وذلك لان دخول عصاة كل فرقة
فيها لا يقتضي ان يكون ذلك العدد داخل من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة
الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سايرالفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة
فيها وان كان عصاتهم داخلة من حيث المعاصي ايضا **قوله** بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد

الاسواري

غيلان

الواردة فی دخول العصاة فیها واما ماقیل ان بعده انما هو علی تقدیر ان لایکون المراد
من الفرقة الناجیة الفرقة التی تدخل الجنة بغیر حساب ولا شفاعة لان من نوقش فی حسابه
فقد عذب فلیس بناج ومن افتقر الی الشفاعة فقد تعرض للذل فلیس بناج مطلقا وعلی تقدیر
کون من نوقش فی حسابه ومن افتقر الی الشفاعة ناجیا ایضا لایضر ناما لاحال له ههنا علی
مایدل علیه سیاق هذا الحدیث فان المسلمین کانوا فی زمان حیوته ﷺ وعند وفاته
علی العقیدة الواحدة التی کان النبی علیه السلام علی تلک العقیدة مع انه علیه السلام
کان لم یخبر بان بعضهم یدخل النار وانه جهنمی بسبب ما صدر عنهم من المعاصی علی ما هو المسطور
فی اکثر کتب الاحادیث ومما ینبغی ان ینبه علیه ههنا هو ان ضمیر کلها راجع الی ثلث
وسبعین وان الحکم فی قوله کلها فی النار علی کل واحد من احاد هذا العدد الی تهی الفرق
والطوایف فان تألف هذا العدد منها دون غیرها فیکون قوله الا واحدة استثناء بقیة
واحدة واخراجا لها عن هذا الحکم ولا شک ان خروجها عنه یقتضی عدم دخول ابعاضها
مطلقا فیها وهو منافٍ لکون عصیان العاصین منها سببا للدخول فلذا التزم فی دفع
المنافاة القول بان موصوفیة الفرقة الناجیة مطلقا مغفورة وبما بنهنا علیه ظهر انه لاوجه
لما قیل انه یجوز ان یکون الحکم فی قوله ﷺ کلها فی النار علی کل واحد من کل فرقة فیکون قوله
علیه السلام الا واحدة رفعا للایجاب الکلی فلا یلزم القول بان الموصوفیة الفرقة الناجیة مغفورة
مطلقا قوله ولا یبعد ان یکون المراد استقلال مکثهم اه ای لا یبعد ان یقال فی دفع ما ورد
ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجیة فی النار کون مکثهم قلیلا فیها بالنسبة الی مکث
سایر الفرق فان دخولهم فیها لایکون الا فی حیث المعاصی بخلاف دخول سایر الفرق
فانه یکون فی حیث عقایدهم الباطلة قطعا وان کان بعضهم یدخلها بسبب معاصیهم ایضا
ولا شک ان الدخول بسبب العقیدة الباطلة یوجب طول المکث دون الدخول
بسبب المعصیة علی ما اشار الیه المحقق الربانی ما یردون تنکیرهم وقارا ما دون رانبکیرهم
وحال را انتهی وبما ذکرنا ظهر ان منوجوز دخول الفرقة الناجیة فی النار فی حیث الاعتقاد
وقال ان قلة مکثهم فیها یجب ان یکون الامر مشترکا بین جمیع احادها لا یوجد فی سایر الفرق
وما ذکر الا الاعتقادیات فلو کان الاعتقاد مثلا اقرب الی الحق ولم یصل الی مرتبة الحق
فمن حیث انه لم یصل الی الحق یدخل النار ومن حیث انه اقرب الی الحق من سایر الاعتقادیات
یقل مکثه فقد بعد عن الحق کیف وعقاید الفرقة الناجیة هی ما علیه النبی علیه السلام واصحابه
رضی الله عنهم قوله ترغیبا فی تصحیح العقاید ای عبر عن استقلال المکث فیها بعدم الدخول

لترغیب

لترغیب المسلمین بتصحیح عقایدهم بان یتمسکوا فیها بالاحادیث الصحیحة المرویة عنه
علیه السلام وعما اصحابه رضی الله عنهم ولا یسترسلوا بالسمع عقولهم او مع النقل عن غیر الصحابة
ووجه کون القول بعدم دخول صاحب العقیدة الصحیحة مرغبا فی تصحیح العقاید ظاهر غیر
محتاج الی البیان قوله وهو ای رای النبی علیه السلام مؤمنا به هذا لایشمل الاعمی الذی هو صحابی
اتفاقا کابن ام مکتوم الا ان یراد بالرؤیة ما هو اعم من الحقیقی ومافی حکمه وشمل ما لایعد
صحابیا ممن رای النبی ﷺ وآمن به ثم ارتد ومات علی الردة کعبد الله بن جحش وابن
حنظل حنظل اللهم الا ان یلتزم کونه صحابیا ویقال لایضر فی کونه صحابیا بالاطلاق ای فی وقت
ما الکفر اللاحق کما لایضر فی ذلک الکفر السابق وان طال زمانه فیه قوله سواء کان
فی حال البلوغ اه وسواء تخللت الردة بین ایمانه علیه السلام وبین موته علی الاسلام او لم
یتخلل قوله قلت سیاق الحدیث اه حیث قال الذین هم علی ما انا علیه واصحابی قوله
المتبعین لما روی عن المتهم ای من غیر استناد هم المروی الی النبی علیه السلام او اصحابه
وذلک الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة فی المتهم وعدم صدور الکذب والافتراء منهم قوله
وهی بالنوع اشبه فانها من الاحکام المتعلقة بافعال المکلفین اذ نصب الامام واجب
علی الامة سمعا علی ما ذهب الیه الاکثرون خلافا للشیعة فانها عندهم من العقاید واصول الدین
یجب نصبه علی الله تعالی لکونه لطفا وکون اللطف واجبا علیه تعالی قوله بل جواز رؤیة کل موجود
من الاعراض وغیرها وذلک لان المتعلق الاول للرؤیة عندهم هو الوجود وهو مشترک
بین جمیع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤیة بعضها کالاصوات والطعوم والروایح والجواهر
المجردة بیان العادة بعدم رؤیتها فانه تعالی اجری عادته بعدم خلق رؤیته فیها قوله وجواز
رؤیة اعمی العین بقیة اندلس وذلک لان متعلق الرؤیة محقق فی البقیة والله تعالی قادر علی
خلق رؤیتها فیه قوله والفرق بین الارادة والرضا فان الرضا عندهم ترک الاعتراض
خلافا للمعتزلة فانه عندهم عین الارادة قوله من الصحیح الصحیح هو الذی اتصل اسناده بنقل
العدل الضابط الی منتهاه ولا یکون شاذا وهو عند الشافعی ان یروی الثقة حدیثا بخلاف
ما روی الناس ولا معللا وهو الذی اطلع فیه علی علة قادحة فی صحته مع ان ظاهره السلامة
منها وهو الحسن الذی فیه ضعف قریب یحتمل وقال بعضهم هو الذی لایکون فی اسناده متهم
بالکذب ولا یکون شاذا ویروی من غیر وجه نحو ذلک والصحیح هو الذی لم یجمع فیه
صفات الصحیح والحسن قوله هو فی الاصل ما یعلم به الشیء سواء کان ادراک العلم او غیره وقیل

العالم فى الاصل لاولى العلم من الملائكة والثقلين وتناول للغير على سبيل الاستتباع ولذلك
يجمع بالواو والنون وفى القاموس للجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وغير ياسم قوله وحاولوا
بيان ذلك بمقدمات فصلنا ما فى حواشى شرح الجديد التجديد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال فى
الهيات الشفاء المعلول فى نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اى موجودا
والذى للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون
كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له
فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى
الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فله فى هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث
الذى الى بهذا المعنى تم والا فلا قوله وهو خلاف مذهبهم وصرايحهم فانهم صرحوا بان الواجب
تعالى علة تامة للعالم الاول وانه بسيط حقيقى لا يكثر فيه بوجه من الوجوه قوله اى وجد بعد العدم
بعدية زمانية كما هو المتبادر اى من لفظ البعد عرفا وهى التى لا يجتمع البعد معها بالمعنى الاول لا بعدية
بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم فيه احد من المتكلمين
والحادث بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التى بمقدارها والجسم المتحرك
بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع المتقدم مع
المتاخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكما ولما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما
يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث
الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان
فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه فى زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه
خلف فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التى بمقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة قوله فى
لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع
وخاصته والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله قوله فهو
دعوى من غير برهان اذ لم يتم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها لوقوفه المنع بانه لم لا يجوز
ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون هى بجنسها قديمة
مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة فى حدوث الحادث نظير ما قالوا
فى الحركة على ما سيظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات

بعضها

بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس
ذلك الا تقدما بالزمان زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع
سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان فى تعدد عدم الزمان على وجوده قوله لان الامكان
مما لا بد منه فى وجوده لا يقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذى لا بد منه فى وجوده
هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفى غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن فى الازل
خلاف المفروض لانا نقول الموضوع تحقق جميع لا بد منه فى اصل وجوده من غير تقييد
لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون الامكان الذى من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده
مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه فى وجود الممكن
مناف لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان
من جملة ما لا بد منه فى وجود الممكن لا يستلزم كونه علة ومعتبرا فى العلة التامة اذ العلة
عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هى ما يحتاج اليه الممكن فى وجوده فيكون
الامكان بكونه سببا للاحتياج حاضرا جاء تعريف العلة وكذا الاحتياج والتاثير
والوجوب السابق على ما تقرر عندهم من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجده
العلة التامة فوجب فوجد والعلة التامة الغير البسيطة هى المتركبة من العلل لما لا بد منه
مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال حاصله ان الفاعل
وهو الله تعالى مختار فى جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له فى ذلك من ارادة مخصصة
فح تختار الشق الثانى وتقول حاصله ان الفاعل ان جميع ما لا بد منه فى وجوده فى الازل بل المتحقق
فيه انما هو جميع ما لا بد منه فى وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل
وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التى لا بد منها
يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من
الازل وهو بالجملة اختيار للاحتمال الاول من احتمالى الشق الثانى وهو ان حدوثه فى غير حدوث
امر اخر ممنوع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما سيظهر بالتامل ومما قررنا ظهر انه
لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه فى الازل ولم يحدث حين حدوث
الحادث بشئ من علته فلزوم صدوث الحادث بدون تمام علته ظ قوله وقد تعلقت الارادة
بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة
انه لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول فى وقت معين لوجب ان يكون
ذلك المعلول موجودا فى ذلك الوقت المعين ازلا وابدا فيلزم كون ذلك المعلول

ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع
الازال مع الازل وانه باين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول
في وقت معين اقتضاء ها سبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل مناف
لهذا الاقتضاء على اشاراليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا قوله
وان اردتم انه يتم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك قيل لا يذهب عليك انه ابجراء اخر
بجواب ح اما اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الذي للحادث كان
وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا انتهى وانت
خبير بان الترديد في استحالة التخلف كان في وجود ممكن مع قطع النظر عن كونه
قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل اولا
مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا قوله ولا يلزم ازلية ولا احتياجه الى امر
اخر اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق
الازلي للارادة متمما وجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه لم يكن
جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة هو وجود
الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللا يزالي لا الوجود المخصوص
الذي هو اللا يزالي الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا
وظاهر انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللا يزالي الحادث متحققا في الازل كون
جميع ما لا بد منه في وجوده او وجوده الازلي القديم متحققا فيه فافهم هذا قوله يوجد المعلول
بهذه الصفة اذ لو وجد بغيتها اوفى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة
فيكون المقتضي متخلفا عما يقتضيه والموجود موجودا بلا سبب يقتضيه وكلاهما محال قوله سواء
كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلوا به على
امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجح وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري
هنا لكون الارادة مرجحة قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الى اخره لما كان
جواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاخبار على الوجه
الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من
الاوقات اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك ببعض المقدمات ثم صرح
بالمقصود بقوله والزمان من جملة الممكنات اه وعبارته ناظرة ان من جوز كون هذا
الكلام معارضة في مقابلة المستدل او منقطعا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز ما لا يجوز

وبنيا قضيه هذا الكلام كما يظهر بادنى تامل قوله ومعنى كونه الشيء ازليا ان يكون سابقا على
الزمان وذلك لما قالوا ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة قوله والواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تقادير الزمان وعدم تغيره بتغيره
قال المحقق ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان
قوله وليس الله منتقلا عليه اي على الزمان بل على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو
مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيتناقض هذا
كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما سيجيء قوله فان قيل لا شبهة في ان
الارادة القديمة بذاتها اه وحاصل ما هو مبنى هذا الجواب من جواز كون الارادة القديمة متعلقة بوجود
الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا بالاجمال خلاصة الدليل قوله فقد اجيب
عنه تارة بان التعلق اه وجواب المحقق عنه هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل
بوجود الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فتمام الباعث على ايراده بيان ضعف ما اجاب به
غيره ورده قوله فليست الارادة ولا المريد الى ان نسبة تعلقات الارادة اليها بحسب
تلك التعلقات لا المريد اذ لا يتاتى واحد منهما بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاصلا
لها العدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصلة لها العدم كونها طرفا لسلسلتها
ايضا قوله وان صدر عن بعض من يعتمد عليه الاناميل بالاعتماد وقال المحقق الشريف في حاشيته
شرح حكمة العين في بحث اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية
مستلزمة لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب
عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم بالسرمد هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود وذلك
لان تعاقب الامور الغير المتناهية انما يتاتى عندهم بالحركة التوسطية التي لا يتاتى الا بتقدم جسم متحرك
بتلك الحركة وحدوث العالم بالسرمد ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة
قوله فهي ذات جهتين لاستمراره تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احديهما حيثية
ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل ان فرد من الاوضاع غير الذي والمفروض في الان
السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عند هم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة
مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التي تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة
وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب الغرب والبعد من النهاية المفروضة
في كل ان غير المفروضة في الان الاخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث
العوارض اللازمة لها المستندة اليها الحوادث قوله وانت مما سبق خبير الخ انت

ومن حيث الذات مستندة الى القديم
ومن حيث العوارض اللازمة لها حادث

مما سبق من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوث معد اللوجود اللاحق بخبر
بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه بتجدد اجزائه واشخاصه
واستمرار جنسه بان يكون اشخاصه المتجددة حادثة باسرها متعاقبة بذواتها فى الوجود
والحدوث وواسطة بعضها فى صدور بعض اخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم
من ذلك ليس الا كون فرد ما وهو الذى يكون النوع المنتشر قديما وذلك لا يستلزم
الا كون بجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما المحال
كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم **وله** وقد رايت فى بعض تصانيف ابن ثمية
من المجسمة التعاليل بكونه تعالى فى جهة ومكان قال انه لا فرق عنده بديهة العقل بين ان يقال
هو معدوم او يقال طلبته فى جميع الاماكن فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
بكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص
مخصوص منه قديما قال بعدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية **وله** فكيف صدر مستمر
متشابه الاجزاء وهو الحركة بمعنى التوسط الحاصل فى الفلك المنقسمة بانقسامه فى جميع الجهات
فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة فى الخارج السارية فى جميع اجزاء المتحرك على
ما يشهد به الحس وعدم انقسامها فى امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح فى ذلك قطعا ومبنى
تشابه اجزائها عدم اختلافها سرعة وبطوا فى امتداد المسافة بوجوه الوجوه وبما ذكرنا
ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان
لا يكون الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء ولم تتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا انتهى
وله فما سبب تجددها فى نفسها يعنى كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب
فى صدورها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج فى تجددها الى سبب فان قلت
ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة فى المقدار فلا يحتاج الى علة
اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التى يخترعها العقل كزوجية الخمسة
بل هى من الامور التى تتصف بها الاشياء فى نفس الامر فيكون اتصاف الحركة
بها فى نفس الامر محتاجا الى علة قطعا **وله** لعدم وجوب اجتماع الاحاد اذ يجوز ان يكون
سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها
امورا متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير نهاية والنفس بهذا الوجه جايز بل واقع
عندهم **وله** فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث فى كلا طرفى وجوده
وعدمه الحادث الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومستمرة بل كونها عبارة

ع

ع التجدد والتعاقب على ما حققه الشارح فى حواشيه على شرح الجديد للتجريد لا يستلزم عدم
احتياجها فى عدمها الحادث وتعاقبها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز
ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها فى ذلك الامر حادث
وصحح بانه لا يلزم من عليتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا
يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود
فى الزمان الثانى فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين فى ان واحد لان الذات لو كانت
موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت آن وجودها معدومة
ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين
فى ان واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا فى نفسه غير محتاج الى العلة وذلك
لكون وجود الحركة فى الزمان الثانى ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان
امتناع وجود الحركة فى الزمان الثانى لو كان مستندا الى الذات لكان الذات
دايما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم فى الزمان الذى بعد الوجود
وذلك خلف محال عن التحصيل هكذا قال الشارح العلامة فى بعض تصانيفه **وله** حتى يلزم التسلسل
فى الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة فى ان يستلزم
كون حدوث علة الموجودة ايضا فى ذلك الان وهكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة
يكون فى ذلك الان وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات تلك العلل موجودة مجتمعة
لا متعاقبة **وله** لا يكون عدمه علة لعدمه ولان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله
ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل **وله** فيلزم التسلسل فى الموجودات
التى هذه الاعدام اعدام لها وذلك لان الامر الموجود الذى هو علة بجزء من علة وجوده
يكون له علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة
موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة
الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة فى الوجود وقوله هذه الاعدام
اشارة الى الاعدام التى تكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود **وله**
وعلى الثالث وهو ان يكون بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا او بعضها معدوما
لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما من الامور الموجودة التى هى علل للبعض الموجود
وتلك الاعدام التى هى علل للبعض الذى هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهيين **وله**
وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المرتبة المجتمعة اما اذا كان الغير المتناهى

سلا يستلزم عدم احتياجها
فى عدمها الحادث فى وجودها
الى علة حادثة ح

١ اجزاء

مو البعض الموجود فظاهر اما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة
وجود الحادث لما مر منه رحمة الله ومتى قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فنبه باشارة
لان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود ومايعم المانع وغيره لايقال
انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود فلا وجود لامر مبتدء
مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سببه لايستلزم الا الوجوب او الامتناع الذين كل
واحد منهما من المستحيلات الثانية لانا نقول المراد العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء
علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني وظاهر ان الموجود الحادث الذي هو علة
لوجود حادث لايكون امرا اعتباريا قوله لايلزم الترتب بين تلك الموانع وذلك لان
المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لايستلزم كون
بعضها متوقفة على بعض قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث يعني لايجب في لزوم النقص
المستحيل هنا كون تلك الموانع مرتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك
تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها متوقف بحدوث
عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان
كذلك حدوثات الموانع المترتبة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله وان لم يجتمع في الوجود تنقلنا
الكلام اه اي ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود او متقيضة بعضها عند
وجود بعض اخر كاجزاء الحركة تنقلنا الكلام الى عدم علة تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا
بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود
مانع اخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث دفعة اذ لابد لحدوث
هذا المانع من علة حادثة ان حدوثه وكذا لابد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الان
ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقف بعضها على بعض واقعة في ان واحد
فيكون تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما كان العلة الموجبة لحدوث
مانع الشيء هو نفسه ذلك الشيء كان تلك العلل الغير المتناهية موانع لهذا المانع ولذا عبر الشيخ
عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث اه هكذا
حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان
يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات
مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجودة التي هي لابد منتهى وجود جزء من اجزاء علة وجود
المانع فيلزم النقص المستحيل في اسباب وجود المانع فان قلت انهم لايجوزون استناد

العدم

العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعني
استنادا وعدم المانع لما وجود والمانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة
استظهارا قوله وهو ان التوالي بتوارد الاستعدادات الحادثة اه لما كان بناء تمامية
دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على التوالي بالحركة السرمدية وتوا
رد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة صعب هذا التوالي من وجوه
اجوبة وسليم وكذا الوجه في الوجه الخامس قوله قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل اي الحكم
بكون المقارن واحدا منها بالزمان بل على بعضها من بديهة الوهم لا من بديهة العقل كما زعمه
المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لاينافي كونه مقارنا
وايما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالتوزع والمشش وبما قررنا ظهر ان الحالة التي
يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان مالا الزمان
المعين كما توهم حتى يلزم المناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل
فرد من افراد الحادث قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث فان القديم
الكائن على هذه الحالة لايجوز ان يكون مقارنا وايما للفرد المشش ايضا قوله فان الحوادث كما
لاول لها لا اخر لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان
وقدم القاصر بموادها وامتناع العدم القديم يقتضي حدوث الحوادث وايما على ما صرحوا
به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث مما لا اخر له بمعنى عدم وقوفها عند حد
لايمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا اخر له بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية
في شيء من الازمنة وهذا هو المحال دون الاول على ما صرحوا به في عدم تناهي معدودات اه
قلت وعدم تناهي مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان
يكون ملك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها
يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة وحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل
الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشيخ المحقق قال سيد الشريف قدس سره
ان الماضي من الحركة موجود في الزمان من الماضي وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر
والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتضمنة بالوجود الخارجي
متناهية على ما سيصرح به الشيخ رحمه الله وبينه بيانا واضحا قوله والمراد بعدم الزمان قال
بعض المتأخرين ان المراد بعدم الزمان بمعنى انه لايوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو متقدم

غير ساقط على كل واحد منها

انما يستلزم ان يكون القديم
متحققا في الزمان السابق
على كل واحد من افراد الحادث

لحركة يكون عدم جزء
من اجزاء

بل كانت متعاقبة
بحسب الوجود

به مع ذلك لايوجد فيه ماض ولامستقبل ولاقسمة بوجه بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد
كل منهما مقرون به فالازل فيه هو باعتباره عين الابد فمنه يتجلى معنى قوله تعالى هو الاول والآخر
وسر كون المجردين عن جلابيب ابدانهم المتخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث
الآتية في الازمان الثانية **وله** ثم لايخفى انه اذا سلم جريان الدليل اه دفع لما يقال ان تجويز هم
التس في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة على تقدير عدم تناهيها ولا لامتناع التطبيق
فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها
او مساواة الجزء للكل **وله** بل الكم مطلقا اي سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير
وهي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأبى عن قبول مساواة جزئه للكل وذلك لان طبيعة الكم
من حيث تقتضي التسمة الى الاجزاء المتباينة التي يزيد او هو بازديادها وينقص بانتقاصها
فيكون عدم ازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزايد بالنسبة الى
جزئه مساويا يجزئه يكون مما يابا عنه الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان امره رحمه بالتأمل اشارة الى الدقة
لاعدم الصحة **وله** وقد تبين انتفاء حال الشرط الاول من انه لايشترط او مقتضى الدليل عدم وجود
الاحاد الغير المتناهية اصلا لاعلى سبيل الاجتماع ولاعلى سبيل التعاقب فيه ما حاصله انه لابد
لجريان الدليل من وجود الاحاد مجتمعة متميزة ليصح اتصافها بالتقدم والتأخر اللذين هما مقتضيان
لايمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لاذهنا ولا خارجا اذ لو كان وجوداتها الخارجية متعاقبة
منقضية بعضها عند بعض اخر لم يكن شيء منها متصفا بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة انتفاء تحقق
حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لايخفى تخيل به الامتياز الذي لابد للتطبيق والتفصيلي لايقدر
عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لايتناهي اقول هذا فساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه
يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها الاجمالي الوحداني الذهني لايكفي
للاتصاف بها ولايمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لايتناهى مفصلا
بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لامعنى لتعاقبها الا كون
وجود بعضها معدوما على وجود بعض اخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم
والتأخر الزمانيين انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما في زمان تحقق موصوف الآخر
او بان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف
احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر فتحقق للتقدم والتأخر الزمانيين
لامناف لهما على ما لايخفى **وله** وعلى هذا الشرط اعتمد في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة
المجردة القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بعدم نوع الانسان وتعاقب

افراده

افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان **وله** بل لهم ان يدعوا
ذلك اه اي ليس لهم ان يدعوا جريان الدليل في الاحاد الغير المترتبة بان يدعوا عدم امكانه
الا جمالي في الغير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء لكم بل لهم ان يدعوا ذلك
بانه لايظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف الا تناهي لجواز كون تلك
الزيادة مستقرة في الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم
التساوق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فانها لاتساوق نظامها لاستمرار الزيادة في
الاوساط بل تتعلق بمجرد تطبيق المبدء على المبدء الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع **وله**
والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات اه دفع لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق
بين المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولايلزم منه تناهي احاد المجموع الاول
كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهي احاد
المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لامحالة
مجموعا لايكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة في السلسلة وفي
المجموع الاول ينتهي بعدة متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا **وله** فتطبيق
السلسلة المبتدئة من الواحد اه فينتهي الى مجموع لايكون فوقه مجموع اخر فيكون احاد ذلك
المنتهي اليه متناهية ايضا قيل سبق له في ابطال الغير المتناهي وجه لاحتياج الى التطبيق
واعماله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مرتبة او غير مترتبة لامتنع وز
في القلة من الواحد في الكثرة من الغير المتناهي فمراتب الزايد والناقص يجب ان يكون
غير متناهية مع التفاوت بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لاوجه لهذا
الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب
الزايد والناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء
الكل فكما ان الكل لايكون طرفا لاجزائه كذلك لايكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ
هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا في مبتدأ السلسلة الاجزاء الزايدة بعضها على
بعض الى غير النهاية وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه
واتصافه بعدم التناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول
بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة يبطله تطبيق كيف وهي عند منتهية
نهاية التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القايل وجعله مبنى الدليله
ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون عدد النواقص غير متناهية تكون مراتب

تناهيها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة
بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على غير سبيل التناقض عند الحكماء
القائلين بالجزء الذى لايتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق قوله فان قلت
انما يلزم ماذكرت من جواز اجراء الدليل في التقريرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد
مركبا من الاعداد التي تحتها اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا تحق
الاثنين والثلثة وما فوقها فلا يتصور هناك التطبيق قوله فيقعد وتمام مهية شيء واحد
وذلك لانه لامعنى لتمام مهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة
مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمسة اللتين تحتها تمام مهيتها ضرورة
كفايتها في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة
ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام مهية لها لما ذكرنا بعينه وظاهر
ان كل واحد من تلك المجموعات مخالفة ومغايرة لما عداه فتركبها من جميعها ملزوم لكونها
متعددة المهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل لما قيل انه لايلزم من تركبها من جميع الاعداد
التي تحتها كونها ذا مهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة بالحقيقة كما يكون الرابع
المركب من العناصر المتخالفة بالحقيقة وانما يلزم تعدد مهيتها اذا كانت مركبة تارة من
خمسين بخصوصه وتارة من اربعة وستة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة
في كون الشيء الواحد ذا مهيات متخالفة اذا كانت تلك المهيات مشتملة بعضها على
بعض على سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فمبحث اخر لا يضر الشكك المحقق كما لا يخفى قوله
وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متميزا من سائر المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورة مغايرة لموادها فيكون دخول الواحدات في العدد من بعينه دخول الاعداد
التي تحتها قيل سخ لان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات
وذلك لان الوحدات تصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد فرادة
كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشكك العلامة في حواشيه على شرح التجريد وظنه ان
ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات
بنفسها عددا وكما منفصلا بل لابد لها في ذلك من صورة نوعية فيثبت وجوب كون
كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصته اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق
الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بتبديد الكثرة
اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه الشكك في حواشيه على شرح التجريد في مبحث العلة

والمعلول

والمعلول وظن ان صدق الوحدة عليها لهذه التبديد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا
بل يحققها كما لا يخفى وانما المنافي لها كونها واحدا بهذه الوحدة وليس كذلك قوله ويكون
هذا من خواص الكم المنفصل اى بكون كون كل مرتبة منه مغايرا لمراتب الزيادة والنقصان نوعا اخر
بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء
المقدارية التي اشتمل عليها اتسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان وغير
متخالفة بالمهية لما تقرر عندهم ان التعينات المفروضة في المقادير المتصلة انما يكون الاجزاء
متساوية في المهية صرح بذلك الشكك العلامة في حواشي شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول
قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته اه يعني انه لا حاجة لنا في اجراء هذا الدليل على
التقريرين المذكورين الى الالتزام كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم
كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا مما تحته من
المعدودات المعروضة لتلك الاعداد اذ لا يتوجه على هذا التركب المنع المتوجه على تركب
الاعداد مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض المهية الاثنينية الذى
لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض المهية الثلثية وغير خارج
عنه فيكون جزءا منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة فضلا
عن المعقول على ما سيجيء قوله وع مجموع اب ج د فلو لم يكن مجموع اب موجودا في سلسلة اللل
مغايرا لكل واحد من الاحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه قوله على ما فصلنا
في بعض رسائلنا وهو رسالة العدمية في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان
ان يكون ما فوق المعلول الاخير الغير النهائية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الغير النهائية
وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك المعروضات
موجودات اخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم في البرهان
كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم في القدح فيه كون الجزء الذى هو ما فوق
المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى الغير النهائية ايضا وجه هكذا
ينبغي ان يتبصر هذا الكلام قوله وما يتوهم فانه ليس هناك الا حاد اه اشارة الى رد ما
زعمه صدر المدققين فانه اذا لم يعتبر مع الاحاد المهية الاجتماعية والجزء الصوري
لم يكن هناك موجود اخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا
يجري الدليل على شيء من التقريرين المذكورين في الامور الغير المرتبة ووجه الرد
ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اشخاص زيد وعمرو ويكون هناك موجود ثالث

هو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه
اذاه فكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو
وخالد اعني معروض الثلثة وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية يكون معروضات
الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لابد
من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض
الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلثية
وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية
ووجود معروض الثلثية
وذلك لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود وجود معروض الثلثية فيكون
مستلزما لوجود معروض الاربعية وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما
لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك
الشيء وانيد في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو معروض الثلثية اعتباري محض
لا تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين
مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر تكرر يكون
فيه
اعتباريا فههنا انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج
ليس باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل
عند وجود جميع اجزائه وتحقق وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثية وظاهر
ان كون الرابع اعتباريا محضا في الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيه مما ذكرنا
فالحق في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية العقلية بوجوب
وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك كل منها
عما سواه في الذهن وظاهر ان اجزاء الرابع ليست من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور
الكل منفكا عنه لجزء وله فان قلت على ما ذكرت اي من بطلان الامور الغير المتناهية
مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اي بحسب وجودها في علم الله
تعالى فيلزم ان يكون علومه تعالى متناهية كعلومنا والا اي لو لم يكن معلوماته تعالى
متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسب التعلق البرهان به
اي بكونها غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير
المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر
هذا الكلام وله وتحقيق علم الله تعالى يقتضي بسطا في الكلام قد حققناه في رسالتنا

في اثبات الواجب تعالى وصفاته العلى وبسطناه هناك بسطا فليرجع اليها وله فان
قلت معلوماته تعالى غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة
والمعدومة وله بكون الممكنات المنفكة بالوجود الخارجي متناهية يشير بهذا القيد الى ان
جريان التطبيق في المعلومات انما يتأتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود والا يمكن
فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة
معلومة له تعالى لا ينقض هذا البرهان وله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة
عند حد يعني ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم
وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية
خالية عن تجدد جعل متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل
واحد من احاديها الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددا بالفعل
والمستلزم لمجموع مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون
الثاني بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود مبدأ فان
تجددها في جانب المبدأ يكون بتجدد كل واحد من احاديها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون
مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي بالفعة مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق خذ هذا
البيان وعده سوانح الزمان وله وفيما ذكرنا وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا لو واحدا متعلقا
بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتحدة الوجود عنده وبحسب علمه
بحسب
مخلص عن ذلك وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وجها لخلوص هو ان
تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعدومات الصرفة
بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة في الوجود وله فيلزم المحذور
وهو عدم كون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث وله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي
بالفعل قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى
التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان
يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع
الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السوار كذلك صفاته تعالى ليس بزمانية اضافية
كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول
القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في
وقته والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم

في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والمحرك القديمين عندهم فمنع الش رحمه
اه في الحقيقة منع لهذا الاقتضاء قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن شيء قبله اى
قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شيء قبله بل لاجل انه لا يكون
ح قبلية زمان يوجه القبل فيه ويتقدم بسببه وجوده فيه عليه قوله لا لان المكان غير
متناه اى عدم كون شيء من الخلاء او الملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذي
هو فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان وهو البعد الخلاء غير متناه ضرورة
كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد ويتعين
بالمحدد ووسطه المحدب كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذي هو مركز العالم الجسماني
قوله واله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان اى ليس تقدمه عليه تقدما زمانيا يستلزم
هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك
لما مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير واقع فيه قوله لا يبعد ان يسمى تقدما ما ذاتيا كما
ذكره المتكلمون اثبت المتكلمون قسما اخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة
وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم معه المتاخر
وليس بزماني لعدم وقوع المتقدم والمتاخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون
الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية علية بعضها لبعض
من دون العكس ولا بالشرف لتشابه اجزائه في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب
اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه
والحكماء قالوا ان هذا التقدم لعدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولما عداها بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زماني لا يتصور تقدمه على
وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال اى تقدم العدم الطاري على الوجود
يعني ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا
لكان اثبات كون العالم حادثا منافيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن الفناء
اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق
ولذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه
احدهما صح عليه الاخر قوله بل هو هالك ازلا وابدا فوجودات الاشياء المحسوسة
ليس الا كالوجودات التي تحصل لعكوس شخص واحد في مرايا متعددة او كالوجودات
التي للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الاضواء

مما اختاره الش من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه انتهى اقول هذا السائل لا يصلح للجواب اذ فيه
اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك
لان بناية على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج
في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها انفسها عنده تعالى ازلا وابدا
اذ حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل
بناية على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتامل وايضا كونه
ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يقتضي اثبات صفة العلم
وادعاء عدم كونها زمانية ومما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الش قوله وهو
التعقل البسيط الذي تحيله الفلاسفة مستفادا اه حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس
وتعلقها الاشياء فائضة ومستفادة من المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد
منها هو العلم الاجمالي بالفعل فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء
وعاقلة اياها بما استفادوه منها قوله قالوا والتعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور
التفصيلية في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية خلاقا
للصور التفصيلية في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم
قوله التعقل الاجمالي فينا بالضم مبدء للصور التفصيلية في اذهاننا فلو لم يكن التعقل الاجمالي
فينا علما بالفعل لم يتاتى منه هذه المبدئية قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه اه
لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد التعقل عليه مجال
ولكن بقي بعض ما يمكن ان يتشبث به المعقول المشوبة بالاوهام فتميل الى مذهبهم كالامتداد
الزماني وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه اراد ان يبين حال ذلك
الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه على وجه لا يبقى للتشبث
به وباحواله والركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكاني
متناه اه والا ما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا لاحظتها الزكاه هكذا
ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله الا اذا كان له اسم موجود وذلك الاسم عندهم هو الان
السيال الذي هو موجود في الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية التي في الخارج فانه كما
ترسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك ترسم الان السيال هذا الامتداد
الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال وحاصله ان هذه الحركة الموجودة لا تنافي الا يحسم تقديم
متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه

الموجودة

في

على ما قال بعض العارفين كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في مرايا او ظلال وحاصل
ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات بالكلية لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل
الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها جهة في الوجود
سوى هذا التجلي فيها ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال البيضاوي رحمه الله عنه قوله
تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام الاية ولو استقريت
جهات الموجودات او تحفصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في صرف ذاتها الا وجه الله
تعالى اي الوجه الذي هي جهة انتهى قلت سيجيء ما يشير الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم وعدمه
اي اجمع اهل الحق لما كان المجنون في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماعين الاولين قال
كذلك تنبيها على ذلك قوله في ههنا تعليلية لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفة
تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما في قوله ع عدبت امرارة في هرة اي لاجل
حبس هرة اشارة الى ما يصح حمل في ههنا على التعليلية قوله لان البواطل العقلية يحتاج الى
البرهان يعني ان المانع هو الحد يدا انما هو البواطل العقلية دون الخارجية والثابت
بالبرهان هو البواطل الخارجية دون العقلية يجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية
والحد يدة بها قال الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفي التركيب
الذهني بان وجود الجنس والفصل واحد في الخارج وهما متعددان اما الاول فلصحة
الحمل واما الثاني فلان وجودهما لا يكون عينيهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا
يجوز كونه مركبا منهما هذا ما تسنح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان بناء هذا الاستدلال
على المقدمات التي كان للبحث فيها مجال وذلك لانه يمكن ان يقال ان تعدد
الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الاخر انما هو في العقل فقط لما تقرر انهما متحدان
في الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينيهما بهذا الاعتبار فلا يلزم في ذلك
ما ثبت من كون وجود الواجب عينيا البتة على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشار رحمه الله
الى احتمال كونه تعالى من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها قوله اذ لا دليل على امتناع
افادة الكنه في شيء من المواد بل يجوز ان يكون لبعض الموضوعات علاقة مع معروضه
بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك الوضع المعروضه وماهيته رحمه الله ان تصور الشيء
بالوجه ليس لتصور ذلك الشيء حقيقة لا يلزم في ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا
لتصوره ومستلزما له كما في تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة
قوله فربما تحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات

البشرية والعوايق الجسمانية اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك في انه تعالى
اشد تجردا وتنزها عن جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهما كانت وغيرها ولا شك
ايضا في ان ما هو النفس تجردا وتنزها لا يمكن من ذلك ويوشك ان ما هو اشد تجردا وتنزها
منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو النفس تجردا
ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان النفس بالنسبة الى الاشد كالمادي بالنسبة الى المجرد
يظهر ذلك مما صرحوا به في مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذا تقررتا
المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس النفس تجردا وتنزها عن شيء هو الواجب تعالى وكل ما هو
النفس تجردا وتنزها عن شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل نفس يمتنع عليه
ان يعرف الوجوب تعالى بالكنه وبنى ع صحة ما قلنا خطاب البنى ع في هذا المقام بلفظ
سبحان البنى ع تنزيه تعالى بالتنزه ع عن الاعيان وع كونه ما نعا ع الرفان ويصدق بجعل
الصديق رضي الله عنه سبب عدم حصوله العجز قوله قال الصديق رضي الله عنه العجز ع درك الادراك
وفي القاموس الدرك البتة وافتى قعر الشيء قال الامام ابو الليث الدرك افتى قعر الشيء
كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك افتى مراتب الادراك وهو
ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول ع ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها
ادراك لها اياه تعالى بعنوان ان يمتاز هو بهذا العنوان ع جميع ما سواه وهو انه يمتنع
ادراك كنهه بخلاف ما سواه خذ هذا البيان وعده ايضا من سواء الزمان قوله ويل
لمن لاكها بين يحيه الحديث اي ويل لمن مضغ وعلك الايات والعلامات التي هي دلايل
معرفة الله بين جانبي فمه ولم تيكلم في شيء منها وتلك الايات والعلامات على القدرة
والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة
كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي
مر واجب فلا دلالة عليه في هذه الاثار انتهى وذلك لان هذه الاثار ليست دلايل وجوب
النظر اصلا بل هي دلايل معرفة الله تعالى التي يتوصل بصحيح النظر في كل منها اليها على ما بينا
ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله تعالى وقوله
انظروا ماذا في السموات والارض فان كلا من هذين الامرين للوجوب على ما ظهر من ايعاده عليه
السلام بتركك التفكر فيها فقد استحبه عليه المطلوب والمدعى في هذا المقام فضلا من قول الشارح
والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده اه ان المدعى هو كون النظر واجبا في وجوده
ووجوبه وساير صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا الا وجوب النظر في دلايل معرفته

ليس

على ما اشار اليه بقوله

هي

الدالة على معرفة الله تعالى في السموات
والارض وما بينهما من عجايب النظرة وبدايع
الحكمة التي بحيرت الواقف عليها قايلا
ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما فيها
من عجايب المخلوقة وظهور اثار الرحمة واجبا
بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب
الماء كولة والازهار الملونة والنباتات
المتعلقة والجنات الملتفة وغيرها
اذ به يتوصل بصحيح النظر في كل منها الى اثبات
الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب
والحيوة والعلم والقدرة

الدلايل على الوجه العسير الذى يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم فى ازالة الشبه
والشكوك الممكنة التعلق لعقايدهم وفى ارث والمسترشدين فلما هو على الادلة الاجمالية
وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق والعارف
والاعرابى النجاح هو الطرق الواسعة والطرق التى يكون بين الجبلين والبلوج هو الاشارة
والاشراق **قوله** قلت على ما ذكروه اه فكون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف
جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذى هو اول الواجبات
لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد اخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا
اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد اخر فذلك
القصد الاخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل
او الدور وبما قررنا ظهر ان منشا هذا الايراد مجموع القولين اعنى القول بكون القصد الى
النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادى الافعال الاختيارية لا واحدا منهما كما زعمه
بعض الناظرين **قوله** ولا مدخل للاختيارى فى الشوق والارادة فلا يصح كون شئ
منهما واجبا ومأمورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذى جعلوه اول الواجبات احد هذين
الامرين وظنه انه ليس هناك امر اخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل
المختار باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول بكون القصد اول الواجبات
بطل قطعا **قوله** فيحتمل الخلاف وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى او النظر
فى معرفته او الجزء الاول من النظر **قوله** فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشئ بديهة سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بايجاب ذلك الشئ كما فى
السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذى هو ازهاق الروح ايجاب لسببه الذى
هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب اخر غير ايجابه كما فى الشرائط
فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هى واجبة بايجاب اخر فان كلا منهما
مقدور فى ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب اخر على حدة **قوله** لا لما قيل من ان التكليف
بالمشروط والكل اه حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط
والجزء فى كونه واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشئ بداهة سواء كان سببا مستلزما او غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف
بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف
وكونه تكليفا بالمحال ممنوع بل لاستحالة بينة قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط

تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشق والمراد بهنا بمعرفة التصديق بوجوب اه ببيان
للمعارف المستفادة من الاثار المنظور فيها فتدبر **قوله** لان شكر المنعم واجب عقلا
قالوا ان شكر الله تعالى وكذا رفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة
الله تعالى وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
وهو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر
فى معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق التعلق يكون واجبا عقليا **قوله**
قلت دعوى البديهة بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع يعنى ان المراد من كون النظر
واجبا فى معرفة الله تعالى انه واجب فى الجملة فالمنافى له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع
الاشخاص وكونه بديهيا كذلك فى محل المنع **قوله** فالنظر فى ساير صفاته تعالى اه يعنى ان
المراد من النظر فى معرفة الله تعالى اعم من ان يكون فى ذاته او صفاته فكون وجوده تعالى
بديهيا انما ينافى الاحتياج الى النظر فى ذاته ولا ينافى الاحتياج اليه فى ساير صفاته **قوله**
ولعل حق ان النظر اه هذا التحقيق للمقام بان النظر فى المعارف الالهية لا يجب على كل
واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظرى بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك
المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر فى ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان بعضها
بديهيا بالنسبة الى بعض الاحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوايق الجسمانية لا يكون
فى النظر واجبا عليه اصلا ثم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلايل
بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارية على عقايدهم والزام المعاندين
وارشاد الطالبين للطريق المستقيم **قوله** والا له المشتكى من زمان انطمس فيه معالم
العلم والفضل اه ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بالشكى **قوله** ولم ينقل عن
احد منهم انهم كانوا كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فلو كان النظر والاستدلال
فى المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبى عم واصحابه رضى الله عنهم ان
يكلفوا المؤمنين بالنظر كتكليفهم اياهم سايرالواجبات **قوله** بل كلفوهم اولا بالاقرار
والانقياد اه حاصله انه ليس على النبى واصحابه الا تكليفهم بان يقروا حقية جميع ما جاء
به النبى عم وينقادوا لاوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقاده فى حق الله تعالى وصفاته وقد
فعلوا ذلك على ما يشهد به الاخبار والاثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب
النظر فى المعارف الالهية مطلقا لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر فى المعارف الالهية
بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغنى عن ترتيب المقدمات وتهذيب

والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذاك قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم اه متعلق بقوله بل الخ هو التكليف اه ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالخ في قوله غير مخ ودليل للاستحالة وان النفي المستفاد من قوله غير وارد على انه دليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل به دون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بدليل اخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فغير مستقيم لكون كلام الشرح ملتزما ايراده ما سبق من الشق من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصره الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على افاده ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام ولفظة انما على ما في بعض النسخ قوله ولعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل دفع لما يرد على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقوله الفعل الذي هو التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عده من الافعال المقوله ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المقوله بحركة المفتاح التي هي الاثر لا التأثير قوله عنه الاستيداد التام من التابل ولعب عنه هم وذلك لتوليهم يكون المبدأ الفياض خيرا وجوادا وكون الوجود خيرا محضا • حق نبند در بروی هیچ کس • این سخن ازاد کان دانند وبس قوله ولا يصح هذا المذهب اه مع القول باستناد جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادرا مختارا صحيح النقل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مرجحية امر اخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما منها واجبا عن شيء اصلا لا عنه تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مرجحية فيه اصلا وكون العلم حاصلا من النظر وجوبا عقليا كون يقتضي حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا فيكون متنافيا له وهو ظاهر هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر اه اى ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله من الله تعالى موقوفا على النظر او يكون للنظر مدخل فيه فيكون منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تعالى وهو العلم لازما لبعض اخر هو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول اه قوله

ذا عناية ح

يعني ان اختيار الامام هذا المذهب منافاة لقوله يكون الخ

وهذا بين ان الاشوري لا ينكر اه اشارة الى دفع ما قال السيد الشريف من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشوري قوله فلا يرد ان ايجاد البياض اه الى اذا تقرر ان الاشوري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ولا ينكر بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشوري ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف عقلا بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه عنه قوله وظنه كلام الاشوري نبه اشار بقوله وظنه الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره مؤثرا في شيء فعلى هذا لا يكون عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ايضا ما ورده الشريف قدس سره من منافاة مذهبه لمذهب الاشوري على ما لا يخفى قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم اى على مذهب الفلاسفة لا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم او لا على ما هو الحق عنده من صدوثه لكن قوله والحق عندي اه يابى عن هذا كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يعون ظن التناسخ اه قلت لعلهم يعون ايضا ظن انحصار طريق العلم في الحواس لا العلم به فان الانحصار ليس محسوسا ايضا فمن اين يجوزون كون غير المحسوس معلوما تدبر قوله والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان منتظمة منتظمة فلا يبعد فيها غلط قوله فما ظنك باحوال الصانع تعالى وصفاته قال السيد الشريف قدس سره وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قوله بالليق والاولى الى بذاته وصفاته وافعاله قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت مما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد العلم بل ثبت ان تميز النظر الصحيح من غيره مشكل وفي الالهيات اشكل ولا نزاع فيه انما النزاع في كون الصحيح غير مفيد للعلم قوله وكون البهوية قريبة المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه قال المتألهون ان عدم ادراكه تعالى لاجل كونه اقرب الينا قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد مدركا لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لعارض مانع عن ادراكه مع كونه قريبة مقتضيا لسهولة حصوله

كون

كلام الاشوري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد ح على الامام ما ورده صاحب المواقف عليه

النظر

فان وجود المقتضى لايوجب دفع المانع ولايكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه
ولو بعسر هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام قوله وعلى ان هذا الدليل لو تم على عدم حصول العلم
فى النهديسيات ايضا وذلك لان مدار هذا الدليل على امر على البنية بالادنى على
الاعلى فنقول لان اقرب الاشياء اليهم وهو مويتهم اذا لم يكن معلوما لهم كانوا عاجزين
عن معرفة ما نظنك بالهندسيات واحوالها التى هى ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه
مع ظهوره حتى على بعض الناظرين قوله قلت هذا انما يدل على العسر ولكن الامتناع
اى ما ذكر من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير فى معرفة الله تعالى وعدم تميز النظر
الصحيح عن فاسده لايدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذى
لانزاع فيه ولايدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذى هو الممتنع
فيه قوله لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به يعنى انهم اختلفوا فى الاحتياج
الى المعلم كما اختلفوا فى معرفة الله تعالى فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين فى شئ دالا
على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشئ كما قالوا فى معرفة الله لكان الاختلاف فى الاحتياج
الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا
اليه فى المعارف الالهية هكذا ينبغى ان يعبر هذا الكلام على ما لايخفى على ذوى الافهام قوله
ونحن ان سلموا حصول العلم بدون المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح فى مقدمات
اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لاينفع
النجاة فى الاخرة ولايكمل به الايمان فى الدنيا الا يرى الى قوله ع امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا
ذلك منه ع ما كان يقبل قولهم فما ذكرناه من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة
انه لايصير حجة على هذا البعض قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما يعنى انا
نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لايفيد النجاة فى الاخرة ما لم يؤخذ من الشرع والمعلم
لكن لانسلم الاحتياج فى هذا الاخذ الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى فيه الاخذ
من المعلم الذى هو النبى صاحب الشرع والامام الذى هو القرآن الماخذ للاحكام والمعارف
كلها قوله فتعين الثالث وهو ان ينتهى الى المحدث قديم فيكون لم يزل واما انه
لايزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وانما احتيج
الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده
او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا اعلل صدوثه يكون القديم منافيا للتأثير بخلاف

الدليل الثانى المشار اليه فى قوله ولو وجود التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى اه
فان بنائه على كون علة الاحتياج الى العلة هى الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه
لاوجه لما قيل انه لاحاجة لاثبات وجوب الوجود الى قوله فيكون حادثا قوله لان
القديم ينافى التأثير فيه عندهم وذلك لان التأثير فى القديم ايجاد للوجود وتحصيل
للحاصل وهو ممتنع عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون
ان الممتنع هو تحصيل الحاصل الذى لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل فليس بممتنع وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل قوله فيحتاج الى
محدث فلايكون منتهى الحدثان وقد ابنينا انه منتهاها هف قوله ولو جوز التأثير
فى القديم فلابد ان ينتهى ايضا يعنى ان لنا فى اثبات وجوب وجود الصانع القديم
شيئين احدهما امتناع كون القديم ممكنا واثر الشئ وثانيهما وجوب انتهاء الممكنات
الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشئ الاول وجوزنا كون القديم اثرا
على ما ذهب اليه الحكماء ابتناء ذلك بالشئ الثانى وهو غير حاجة الى الاول قوله ان يكون
الذات علة تامة لوجوده فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة قوله فان قلت ان اريد
بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبديهة
المسمى بالوجود اتفاقا فلاشك ان هذا المعنى لاشتراكه بين جميع الموجودات المتصور
بالبديهة المسمى لايصح ان يكون عين شئ منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى
اخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين
الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لايدعون الا كون المعنى المشترك زايدا فى الواجب
وكون ذات الواجب علة تامة له ولايدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب قوله
وهو فى الواجب ذاته بذاته اى لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه
كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا قوله وفى الممكنات اثر الفاعل قال
الشارح رحمه الله فى حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة
من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود
منسوب الفاعل منتصف بهذه الحيثية لابذاته بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك
وقال ايضا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول اعنى الوجود فى الممكنات ذاته بحيثية
ممكنيته من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون الذات
بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم اى يكون الذات بذاته كذلك لابسبب الفاعل ولابسبب

تعالى متعلقه بذلك الفعل بالاحتياج الى الاخر وهو قدرة العبد وذلك لان المفوض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما **قوله** لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة او معصية واقع بقدرة العبد وتأثيره **قوله** والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة فان وصف الطاعة والمعصية شيء وممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا لا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد **قوله** فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني ان بمجرد ما هو حقيقة قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة **قوله** انه تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجود متعلق قدرة العبد لا قدرته وارادته **قوله** لم يكن منافيا لما اثبتوه وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة بل كان عن جد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه بتبينها على كونهم مصرحين ومنهمكين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة **قوله** الا هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة اي الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذي لا يكون له صفة متوقعة عن الغير وذلك هو المبدء الاول لا غير من الممكنات اذ كل منها يتوقع في ذاته ووجوده عن غيره **قوله** يشعر بذلك ايضا فان توصيف الخبر في قوله والله الذي يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى ولا انتساب لشيء منها الى غيره **قوله** بل ما هو اعم منه ومن الكسب اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة متقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد لقدرة الله تعالى وارادته الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وقوله والعلم لا يستلزمه فان كل عالم يعلم ذاته الذي يمتنع كونه اثرا او مكسوبا له **قوله** وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدر الكثرة يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه او لا صفة واحدة كالجهة ثم يصدر عنه اخرى بواسطتها وبهذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدر الامور متكثرة على ما قالوا في صدور العالم عنه تعالى **قوله** وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا خارجا وذهنا معا قالوا

مكتبة ما الغير كما في الممكنات **قوله** قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عدم تغاير النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان يكون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدءا لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر اخر وراء الذات هو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدءا لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالجملة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدءا بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات المغايرة لوجوده الخاص بذاته وبكونه علة له مبدءا لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس فيكون الذات بذاته مبدءا لانتزاع الوجود على ما صرح به رحمه الله بقوله فكونه بذاته مبدءا لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بينا ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غاية ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المتقاصد واعتقد تغاير المتقصدين فاستدل بوجه اخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه **قوله** وبهذا التقرير تنكشف كثير من الشبه منها ما اورده في اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا اذ لا فرق بين الموجودات كلها في كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير **قوله** كقوله لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه اه بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما سوى مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادات على الخلق انما يتأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التي تتصف بها العبد مما له وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتي لا يتصف بها من سائر الموجودات ولا يكون غيره خالقا لشيء مما ذلك فله **قوله** بقدرة الله تعالى اخترعا اي ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بالمادة او لم يكن **قوله** وليس كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا له **قوله** حاصله بقدرة العبد وحدها اي حاصلة بايجاد العبد وتأثيره استقلالا واختيارا **قوله** على ان تعلقها جميعا باصل الفعل اي على طريق التأثير فيجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد ولا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته

تعالى

الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على المهيات بغير الواجب
فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر
الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زايدة فى جميع الموجودات
واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور
غير زايدة فى الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين فى العقل قوله لانه اراد فى الغيبة
حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه
فيلزم ان يكون زايدة قوله وكون الشئ عالما معللا بقيام العلم به فيكون العلم
قايما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان كون القايم بالشئ مغايرا لذلك الشئ بمعنى
جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون الاخر على ما سيجئ كونه معنى
معتبرا للمغايرة قوله بان نفى الغيبة بديهى فانا نعلم بديهة ان الصفة لا تكون
عين الموصوف ويرد عليه ان هذا ليس نفيا للغيبة التى ادعيها الفلاسفة فان
معنى كون الصفات عينا له تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى يترتب منها الصفات
بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات فى المهيات الممكنة يترتب على ذاته
من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفى الصفات
واثبات غايتها الا ان يقال ان هذا الاستدلال من القايلين بانها لا هو
ولا غيره بعد اثباتهم الصفات قوله اذ المراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه
اراد بالنفى ما يعبر عنه بكلمة ليس وبغير المنفى ما ينفى عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس
والضمير فى نوعه لما ذكر فى الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد
القايلين بقولهم ليس فى الدار غير زايد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد
نوعه الذى هو الانسان وظن ان اخوان زيد وصفاته ليس من هذا القبيل وكذا
مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد
من هذه الاحاد العشرة وظن ان شيئا من هذه الاحاد العشرة ليس لكل
واحد منها ضرورة كونه عين بعضها بكذا ينبغى ان يفهم الكلام قوله والا لزم اه
اى لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفى غير المنفى من نوعه بل كان
المراد نفى غير المنفى مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار
غيره وهو مما لم يقل به واحد فضلا عن هؤلاء القايلين قوله مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر وذلك لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله

فى بيان استحالة ان اعتبار كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كانا واحدا
لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد فى ذاته من جهتين
يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا واحديهما فى ذاته لزم تركبه وان
خرجتا واحديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى
يتقضيه وهلم الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زايد
على ذاته وعدم جواز كونه مصدر الامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس
معالجة لامراضها مع ذوايل الاخلاق لانها ليست ببسيطة حقيقة قوله لا بصفاته ليست بسلوب
واضافات ردة الشئ فى بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات ترجع على
المسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفا بشئ من مراتب صدور
المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر عنه قوله فلا يلزم ان الواحد الحقيقى
لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص
بالمعلول لا يكون لها هذا الاختصاص مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منه
اولى من صدور غيره ومن البين ان الشئ الواحد لا يكون مختصا بشئ وبغيره
لان اختصاصه باحديهما يستلزم عدم اختصاصه بالاخر وهو ظاهر فالاقتضاء ان
ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر
من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضى ذلك لا غيره بمقتضى غيره لا ذلك
الخ فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين فى الذات بكون من احدى الجهتين
مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للاخر دون غيره واما اذا كان الصادر
امرا واحدا فتختار ان الذات بذاتها مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور ح
قوله وانت تعلم ان هذا ينافيه اى انت تعلم ان كون الصفات زايدة صادرة
عنه تعالى بمنافاة الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور
لاستلزامه توقف الشئ على نفسه او الدور وذلك لان الافعال الاختيارية موقوفة
على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادى لها قوله لان القاعدة وهى
كونه تعالى فاعلا غير موجب لا يشملها اى الصفات بل هى مختصة بما عدا الصفات
اذ الادلة الدالة عليها لا تدل عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول
تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث تشمل الصفات ايضا فنقول ان
للعقل ان يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعنى العالم كما تخصص
الحكم

جاز انفكاكهما في خير او عدم فاظهر ان لم يجز انفكاكهما في العدم لكنه جاز
انفكاكهما في الخير ضرورة امتناع تداخل احدهما في الاخر **قوله** لترتب احدهما من الاخر
اه يعني ان امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لا يتأتى الا ان يكون احدهما قريبا
من الاخر قريبا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا الترتب ليس الا علاقة
اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين المفروضين فانها لا توجب
هذا الترتب قطعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتعلق الباري تعالى معدوما او متخيزا بدون
ان يتعلق العالم كذلك اي لا يجوز ان يتعلق وجود العالم بدون وجود الباري
وسوطه وكذا لا يجوز ان يتعلق وجود الخير للباري ولا يتعلق وجوده للعالم فرقة
كون العالم متخيزا فلا يكون بين الباري تعالى وبين العالم انفكاك في الخير
بالمعنى الذي اعتبره المحشون واما تحقق الانفكاك بينهما في الخير بالمعنى الذي قرره
من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم
كونهما متحدين في الخير فمما لا مجال له ههنا اذ ينبغي قوله قدس سره على حمل الانفكاك
في الخير على المعنى الذي قرره المحشون لا على ما زعمه المغيرون للتعريف لادخال
الجسمين القديمين ولذا لم يرض الشق المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت
النقض غير وارد اه فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد وما حاصله ان الباري تعالى
ينفك عن العالم في الخير بالمعنى الذي سبق في ادخال الجسمين القديمين في تعريف
المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الخير **قوله** لجواز تعلق وجود كل منهما بدون وجود الاخر
هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه
لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه
فان المحال ههنا هو المتصور دون المتصور وامافي الجزء فكلا محال والسبب في ذلك
هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور
الشيء منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور
الانفكاك بينهما **قوله** ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك وذلك
بان يراد بصحة عدم احدهما وجود الاخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد
على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بد خول الجزء والكل الصفة
والموصوف بل انما يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم
والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذي

غير

غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير **قوله** اندفع ذلك النقوض فان الاشارة
الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات
ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف
المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى الكل واحد من
اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارت مشارا اليها كانت
متحدتين في الاشارة **قوله** ولا باس به اه اي ولا باس بدخول الجزء والكل في
تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد
القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى قدماء متغايرة له تعالى ولا مدخل في هذا
الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا يوجد للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم
منه تعدد القدماء **قوله** فكيف يقولون بعدم مغايرة الجزء للكل يعني انهم اذا لم يقولوا
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الاخر وكانوا يقولون
على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل
مع بعد احدهما من الاخر واستلزم هذا القول منهم وقوعهم في موضع الشناعة
مع انه لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا حتى يلزم من
مغايرته له تعدد القدماء **قوله** لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات
وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة
للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فايدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله
في المسايل الاعتقادية **قوله** وينبغي ان يلزم من اثباتهما تعدد القدماء وظن ان هذا
اللزوم انما يتأتى على تغاير القول بتقدم المبادي فان المشتقات لاتحاد بها
مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة **قوله** والاشعري
يجيب عن ذلك اي لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقول انها وان كانت
قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة ومتغايرة
للموصوف وليس كذلك **قوله** لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها قالوا ان الله جوهر
واحد له اقانيم ثلثة هي الوجود والحيوة والعلم واراد وا بالجوهر القايم بنفسه وبالا
قنوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى عم وظن ان المشتمل على ذات
الا اخوى تكون ذاتا مستقلة لا صفة قايمة بغيرها **قوله** واعلم ان مسئلة زيادة

الصفات وعدمها ليست من الاحوال التي يتعلق بها تميز احد الطرفين وذلك
لانه لا يلزم من التول بزيادتها وقدمها التول بقدم العالم ولا من التول بعدم زيادتها
مخالفة النصوص الناطقة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا على ما ظهر عليك سابقا
قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا فسر اكثر المفسرين
الوحي ههنا بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقدر في انفسها فعلمتها ومن افاعيلها العجيبة
انها تبني بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء
من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بالالات والادوات مثل المسطرة
والپركار واختيارها المسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا يتخلل بين
المسدسات خلل وفرج كما يتع بين المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في علم
الهندسة ومنها ان يكون بينها رئيس نافذ الحكم على ما سواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها
انه اذا انتزعت من وكرها وذهبت مع جمعية الى موضع اخر واذا اراد العود يعود الى وكرها
ضربوا الطبول والملاهي والالات الموسيقى فبواسطة تلك الالحان تتوالى اوكارها
وامثال تلك الاعاجيب تقصد منها كثيرا كما يشاهدها الراقبون لها المحافظون اياها
قوله بجميع المعلومات اي بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع المفهومات قوله والما علمه بغيره
اي بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات فما سبق من دلالة الافعال المتقنة
السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفانية التي يرشد اليها
علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقايق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة
ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذرات المصنوعات
والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وعلمه الكامل وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان
الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه تعالى بجميع افعاله
ولا على افعال غيره ان قيل به قوله فانه يعلم انه هو الذي يعلمه يعني ان العلم بالشيء يستلزم
كون العالم بذلك الشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه هو الذي يعلم
ذلك الشيء علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشيء على ما يشهد به الفطرة السليمة
قوله وهذا مما وافق اه اي كون العلم بالشيء مستلزما لكون العالم بالشيء عالما
بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخ ابن سينا
ايضا ويشهد به الفطرة السليمة قوله وهذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي الطريق
الذي سلكناه في اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق الملايم بمقام

اثبات

اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته مما يتوجه على سائر الطرق
التي سلكوا فيه قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
اه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا
حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفته ذاته ان يتغير بل يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العاري عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة
الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه
السياقة تشبه سياقة الفقهاء الى قوله كالحواشي وما يجري مجراها وأجاب
صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض بان هذا سوال وارد على من فهمه لا على ما اعتقاده
فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس
عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من
حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فمم بل انما هو بالقياس اليها لا بالنسبة
الى الواجب عن اسمه انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى
الابد معلومة له كل في وقته ليس في علمه كان وكاين ويكون بل هي حاضرة في او
قاتها ازلا وابدا وانما كان وكاين ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا
ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحترز عما شرع فيه الاوهام انتهى بناء على ما اشتهر
بين المتاخرين لا قوله امر داخل في قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص
مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقايقها وذواتها لا يتاتى الا بادراك
تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات تكون مادية
لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالكنه مميزة للماديات المحسوسة
بالحواس ولما لم يكن لها مهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل
فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا
منشا رد الشيخ على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله
من ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص عرضا للشخص ومادية وغيرها ذي نوع
هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر
منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه
بعض الناظرين قوله فالتشخيص شخص لا نوع له اذ لو كان له نوع كان امتيازه
عن سائر التشخصات بتشخص اخر فذلك الاخر ممتاز ايضا بآخر وهكذا فيدور او يتسلسل

قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية فح يمكن ادراك
كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بخواص الوجود الخاص فان كل
واحد من تلك العوارض ذو مهية كلية عندهم على ما سيصرح به الشارح وكذا الوجود
الخاص قوله بمعنى ان هذا الخواص الوجود اه اى لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير
المجموع شخصا قال الشارح العلامة فى حاشيته على شرح الاشارات والذى يتبين منه
قواعدهم ان المهية ان كانت مجردة فنوعها محصور فى الفرد وان كانت
مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات خصص المادة بمعنى ان كل استعداد
خاص يستدعى وجود تلك المهية مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك
الاعراض والهيئات تنضم الى المهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق
على تشخص الاعراض فتشخص المهية عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجود
ها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذى يمتاز به عن الافراد الموجودة
بوجود اخر لخصوصية الاستعدادات الاخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها
عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى علة تشخصها وامتيازها ولذلك شتبه علينا عند
تبدل الاعراض قوله فانها جوامد واعراض داخلة فى احدى المقولات فانهم حصروا
الممكنات فى المقولات العشر حتى قال فى التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر شيئا ذكره
خارجا عنها قوله وبنيه الشراح بان نسبة الكلام الى جميع جزئياته سواء قال صاحب
الحاكمات ان المراد الكلى نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يختص مراد
جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كانت الارادة الكلية
يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما انه
لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا ينبعث من الشعور الكلى شعور
جزئى والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية والشعور الكلى قوله وربما سميتهما بعضهم نفسا
منطبعة انما قال ذلك مبالغة فى كونهما مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام
الرازى فى عمامته ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسى ان ذلك شئ لم يذهب
اليه واهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين
متباينتين هو الة لهما مقابل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
فيستقوم ان
يفيض عنها صورة جسمانية هى مادة الفلك فيقوم بها وهى تدرك الجزئيات
يحسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها

قوة

قوة وباعتبار ادراكها صورة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها قوله يصح صدوره عن رأى كلى
وذلك لان جزئيات هذا النوع لا يكون متساوية الحصول فى الواقع فلا يكون نسبة
الرأى اليها على السوية ايضا كما لا يخفى قوله وهذا بين انه اذا تعقل كل معروض وعارض
اه يعنى اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذى لا مثل له من نوعه عن رأى كلى فنقول
انه يصح صدور كل شئ عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة فى ذلك الى تعقل ذلك
الشئ على الوجه الجزئى اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه
الذى هو مجموع المهيتين الكليتين اعنى مهية المعروض ومهية العارض حتى يكون
هذا المركب منحصرا فى فرد فى الواقع لا يكون لهذا المركب من هذا المعروض والعارض
مثل من نوعه فيصح صدور هذا النوع عن هذا الرأى الكلى كما يصح صدور الشمس والقمر
الفعال عن الرأى الكلى فيهما ولا شك ان كل معلول له مهية كلية معروضة لمهية
كلية اولى صار تا منحصرتين فى الواقع فى ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار
تعقل العقل المهيتين المنحصرتين فيه قوله علما انه لا فرق بين النوع المنحصر فى الفرد والنوع
المنحصر فيه فى هذا الحكم قال فى حاشية التجريد اذا جوزتم صدور الشئ عن تصور
نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور عرض كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا
فى ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم
صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثانى لا به لذلك من البيان قوله ويمكن التوفيق
بين كلاميهم اعنى قولهم ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وقولهم ان المعلول الذى
لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى كلى قوله ولكن يبقى انه يمكن فى الفلك تصور جزئيات
الحركة بحيث اه قال فى حاشية التجريد وما قيل فى الجواب من ان النفس مع الارادة
الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى امرا غير
قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر قوله وعلمه بغيره
من الممكنات عين المعلومات فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا يناقض كون علمه تعالى
ازليا وكون المعلومات حادثة قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك وهى ان
واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة
جازت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات متقومة بها وجابت ايضا علما ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا يقدح تثلم الوحدة والاول لا يعرض له
كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك فى وحدة

ذاته انتهى وذلك كالواحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين
وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة فى هذه الامور
الخارجة قدح فى وحدة المفوض **قوله** او يتصور حقيقة ذاته بصورها هذا صريح فى عدم قيام
تلك الصور بذاته **قوله** بل يفيض عنها صورها معقوله اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء
معقوله بنفسها من غير حاجة له تعالى فى تعقلها الى صور اخرى **قوله** وهو اولى بان يكون عقلا
اه حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقوله اولى بان
يكون عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة
بذاته تعالى **قوله** ولانه يعقل ذاته بذاته وهو مبدء لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ
وذلك لان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بمعلولها دون العكس فان
العلة من حيث هى تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث
هو معلول لا يقتضى علة معينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول
واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاتها المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج
الى علة مخصوصة بل الى علة ما وانما افتقر كل معلول الى تلك العلة **قوله** فهى صادرة
عنك اه اى تلك الصور التى تصورت الشئ بها صادرة عنك بمشاركة تلك
الشئ ضرورة كونها منتزعة منه ومدخلية محل الانتزاع فيما انتزع عنه **قوله** بل انما يتصف
باعتبار انك المتعلقة بذاتك او تلك الصورة فقط او على سبيل التركيب وذلك
لان اعتبار كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبار كونك عاقلا لما هى صورة له
وكذا اعتبار كون تلك الصورة صورة ادراكية لشئ غير اعتبار كونها صورة ادراكية
لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات الاربع **قوله** ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط اه دفع لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تكفى
فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع صورة اخرى معها مساوية لها بخلاف ما يصدر
عن العاقل فانه ليس بمحال فيه ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل
النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن الفعل الفعال ووجه الدفع اما عن الاول
فهو ان كون الصورة حالة فى النفس ليس شرطا للتعقل والا لم تكف نفس ذاتنا
فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى هو
شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه اخر غير الحلول حصل التعقل واما عن
الثانى فهو ان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك

الشئ وهو التعقل او لا بمعنى التعقل الا حصول الشئ بالمجرد وحصول الشئ
للمقابل اضعف فى كونه حصولا لغيره من حصول الشئ للفاعل واذا كان
الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول ايضا بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب
اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشئ للفاعل اه **قوله** واذا تقدم هذا فاقول اه
هذا شروع فى اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات وتعريبه الى الافهام
قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها اه يعنى ان لها نوعين
من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ما ليس بمعلولات
لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها
فيها على طريق الاشراق من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور
سائر معلوماته عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول
وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله ضرورة ان الحاضر عند الحاضر
حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثير فى ذاته **قوله** وكذلك الوجود
على ما هو عليه اى كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها
كذلك يعقل وجود الموجودات على النحو الذى عليه الوجود فى الواقع **قوله** و
وليس للمعلول الاول من صفات الواجب بمعنى انه اعتبر فى كون الشئ
مدركا لشئ كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشئ المدرك
عين المدرك او كان قائما به وصفة له فظ ان المعلول الاول ليس من صفات
الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده فيكون
ادراكه لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول
صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى **قوله** بل تعالى ويكون مصادرة فانه بمنزلة قوله
ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا فى تعقلك اياها وهو المدعى **قوله** اذ
المعلول الاول بالاعتبارات الثلث وهى وجوده فى نفسه ووجوبه بعلته
وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود وهى التعقل الثانى
الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه
المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجبية الواجب لذاته **قوله** فالعلل متحدة
فى الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث
زائدة عليها فى الخارج **قوله** وليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة

معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا
بذاته لامور متكثرة **قوله** فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب وهي
ان العاقل لايحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة ذلك الصادر غير صورة
قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار اي يتوقف عليها الصدور
بالاختيار فان الكلام فيه لاني نفس الاختيار ففي الاعتبار مسامحة وبما قررنا
ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلامه سهنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على
القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة في السبعة
ومناف ايضا لما سيظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة
توهم لايعبؤ به **قوله** فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى اما وجودها
فلامتناع تعلق العلم بالمالاشيء المحض بديهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون
علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية العلمية لكثرتها لايتأتى كونها صفة للواجب
فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا **قوله** انه يعلم بعلمه البسيط
الاجمالي جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة في علمه
بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث
فازلية وجودها في علمه تعالى هي ازلية صفة تعالى لا ازلية العالم **قوله** وذلك العلم
مبدء الوجود التفصيلي اه دفع لما يقال ان صدور الحوادث المستقبلة الوجود عنه
تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلابد لكل منها من وجود
متغاير لوجود ما سواه فكونها معلوما بالعلم البسيط لايسمن ولايغني من جوع ووجه الدفع
ظ **قوله** فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود اه اي فيلزم ان يكون الممكن الموجود موجودا
بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه بوجود اخر **قوله** او ينتهي الى وجود واجب
اي وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا
بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال **قوله** واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات
موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها **قوله** ومعنى الاجمال كون العلم
واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة
وبصورة واحدة متماثلة من صور الاجزاء منحلة ومنفصلة اليها عند تحديق النظر ونظيره
في الاحساسيات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق النظر
اليها **قوله** وهو علم بالفعل بجميع المعلومات ضرورة حصول صورة كل واحدة منها

عند

عند المدرك في ضمن صورة الكل المماثلة لها وهو ظاهر **قوله** في التمثيل الذي ذكره
في حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا مثلا العلم الاجمالي بعلم من علم مسئلة ثم غفل عنها
ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة في ذهنه دفعة وقال
الشارح المحقق للتجريد وذلك ليس بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة
هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة المحضة في كل وجه بل هي بالفعل
من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم
بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى **قوله** فانه لو فرض ان الامر في المثال
كذلك اه اي لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في المسئلة علم بالقوة ليس من
فليس الحال في الممثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل وعدم مطابقة
المثال للممثل له لايضر لان الغرض من التمثيل توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم
وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولايجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض
وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا
وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهيم فاسد
قوله وقد تحقق ذلك اي وقد تحقق ذلك كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب
العقلية فلا يعبأ بما يتبادر والوهم من كونه علما بالقوة العربية او قد تحقق كون الغرض
من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات
القاعدة **قوله** اعني قائمة بنفسها او بذاته تعالى اي اعني قائمة بحسب وجودها في علمه تعالى
بنفسها او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه الذي هو عين ذاته
على هذا المذهب **قوله** وهي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من فرضها بحسب هذا
الوجود بذاته تعالى تكثير صفاته الحقيقية **قوله** من الفرق بين القيام بالمحل والحصول
فيه اه قال الشارح المحقق للتجريد ان حصول الشيء في الزمن لايوجب اتصاف الذهن
به كما ان حصول الشيء في المكان لايوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
لايوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو قيامه
به لا حصوله فيه ثم قال رحمه الله وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين
بوجود الاشياء بانفسها لا حصول صورها واشباحها في الذهن وهو ان معلوم
الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في
الذهن وهي معلوم وكلي وجواهر اعني معلوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت

العلم بمعلولاته اجمالا **قوله** فذلك يقتضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين
المشهورين اه يعني لا علاقة يصلح ان يجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة بعينه
علما بالمعلول سوى التضايف المشهوري الذي بينهما وكونه موجبا لذلك
يقتضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين مطلقا سواء كان
العلية بينهما علاقة او المعلولية او لا يكون علما بالمضايف الاخر وتوضيحه كما لا يخفى **قوله**
لو سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما
متباينان والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمباين
الاخر **قوله** وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام لجواز استلزام امر واحد امورا
متكثرة **قوله** وعلم بذاته علما هي عليه اي على الاحوال التي ذاته عليها في الواقع
قوله يمكن ان يقال ان من جملته اه اي يكفي ذلك من غير حاجة الى كون ذاته
علة لها **قوله** وفيه ما اشرنا اليه سابقا من ان القول بان هذا الوجود الخارجي
باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه
بالاختيار تعسف ظاهر لا يرتضيه الفطرة السليمة **قوله** وحضور الشيء عند نفسه مستلزم
المغايرة اه وذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين **قوله**
بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي هذا اذا كان المغايرة باعتبار
القيد في جانب العالم والثاني اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل
ان حضور الواجب عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه
يتوقف على اعتبار القيد فحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار القيد
وقد انحرف ههنا بعض الناظرين وقال ما شاء **قوله** والتغاير بعدم الغيبة لا يجدي
اي تغاير الحضور بعدم الغيبة لا يجدي في عدم استلزام المغايرة لان عدم
الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة **قوله** قلت عدم الغيبة نفي
للنسبة ونفي النسبة قد يكون اه يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة
بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون
لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود
الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع **قوله** وعند
الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانما ذهبوا
الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد

على تلك الاحوال

وجزئي وعرضي

في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم فعلي طريقي التعاين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن بشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وجزئي
وعرض عام من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك علم بهذه الطريقة الا مفهوم
الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقايم به ومعلوم وصور علمية تحكيتنا هذا نقول ان
مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فهو يقوم بالذهن كيفية نفسانية وهو
العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قايما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية
وهو موجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن
وهو كلي وجوهر معلوم انتهى وحاصل القدح الذي اورده الشارح في حاشيته
عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل **قوله** وقد حنانه على
ما ذكرناه اه وفيه لما يقال من ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا
الاحتمال مقدوحا وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل
بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح في امكان الذهاب اليه **قوله**
ولا يكون قايمة به فلا يلزم ان يكون له تلك صفة ثبوتية زايدة على ذاته ولا ان يكون
فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء **قوله** ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك اي
على الممكنات الموجودة في علمه تعالى اي على صورها الحاصلة في علمه حتى يلزم من قول
الحكماء بوجود الممكنات في علمه تعالى قايمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم
نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قايمة
بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في
علمه تعالى وان كانت قايمة بانفسها **قوله** والدليل الذي ذكرتي نفيها اه اشار الى
دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى القايمة بانفسها وان كانت
مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري
في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين على
ما ذهب اليه الحكماء اصلا ووجه الدفع ان برهانهم انما يتاتى اذا قيل بوجودها
في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا او ظليا فلا **قوله**
وهذا اقرب مما قيل ان علمه اه اي ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات تكونها
موجودة في علمه الذي هو عين ذاته قايمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه
بها منطو في علمه بذاته بمعنى ان علمه بذاته علم اجمالي بها لان العلم بالعلة موجبة

العلم

ومیلان فلا یختار ایجاد شیئ ولا یمیل الیه الا اذا کان هناک ما یترجح به
الایجاد علی ترکه بالنسبة الیه فیکون الایجاد حینئذ واجبا ومع ترکه ممکنا بالایجاد فحصلا
لتلک الاولویة ومستکملا بها وکان بدون ذلک الایجاد ناقصا وانه ظ
واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لانم ان المختار بهذا المعنی لا یوجد شیئا
الا اذا کان هناک ما یترجح به الایجاد علی ترکه بل یجوز ان یرجح احد مقدوریه من
غیر مرجح یدعوه الیه ویتمسکون فی هذا بتلک الحیوانات الجائعة المتحیرة بین رغیفین
مع السویة من المساواة فی جمیع الجهات التی یتصور بها الترجح فیها وفرقوا بین
الترجح من غیر رجحان بلا مرجح وبین الترجیح بلا مرجح وقالوا الترجح احد المتساویین
بلا سبب مرجح من خارج ضروری البطلان واما الترجح من غیر مرجح ای من غیر
داع فلیس بمحال بل المؤثر اذا کان مختارا فهو مرجح بارادته ای مقدوریه
ولا یحتاج تلک الارادة الی ارادة اخری والا لتسلسل قوله ومقدم الشرطیة
الاولی بالنسبة الی وجود العالم دایم الوقوع وذلک لان مشیة الفعل الذی هو
الخیر والوجود لازمة لذاته تعالی الذی هو الخیر والجواد المطلق لکزوم سایر صفاته
قوله وصدق الشرطیة لا یستلزم صدق طرفیها اشارة الی دفع ما یتوهم ان کونه تعالی
قادرا بالمعنی المذکور ینافی عدم صدق مقدم الشرطیة الثانیة لان صدق الشرطیة
یکون بصدق طرفیها ووجه الدفع ان صدقهما لیس بصدق طرفیها بل قد تصدق
مع کذب طرفیها کما فی قولنا ان کان زید حمارا کان ناهقا قوله ودوام الفعل
وامتناع ترکه بسبب الغیر لا ینافی الاختیار اشارة الی ردما اورده المتکلمون
علیهم من ان کونه تعالی لازم الفعل وممتنع الترک ینافی کونه مختارا بل یوجب
ذلک کونه موجبا قوله کما ان العاقل ما دام عاقلا یمتنع عینیه کلما قربت بره
من عینیه یقصد الغمز فیهما اه قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال
الطبیعیة فی کونه ضروریا کحرق الانسان المار عند وقوعه علی وجهه والبحر
ظ فی الافعال الطبیعیة قوله فما ظنک بمن یکون علمه عین ذاته ویکون عالما
بکون الفعل خیرا محضا ویکون الترک مستلزما لعدمه قوله لان المقتضی للقدرة
هو الذات وذلک لوجوب استناد صفاته الی ذاته وامتناع مدخلیة الغیر
فی شیئ منها قوله والمصحح للمقدوریة هو الامکان لان الوجوب والامتناع
الذاتیین یحیلان المقدوریة قوله فاذا ثبت قدرته فی البعض ثبت فی الکل

وذلک

وذلک لان نسبة الذات المتیقنة للقدرة الی جمیع الممکنات علی السواء فان من الوجود
المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هی متمیزات محضة لا امتیاز فیها بوجه فلا
یتصور ان یکون خصوصیة بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة کما یقول به
المعتزلة فاذا ثبت قدرته فی بعض الممکنات علما بقضیته کونه قادرا ثبت فی الکل
قوله ولان الامکان الذی هو علة الاحتیاج الی الفاعل مشترک بین جمیع الممکنات
فما من ممکن الا وهو محتاج فی وجوده الی علة فعلته اما واجب لذاته او منتهیة الیه
وهذا لدور او التسلسل وقد بینت فی موضعه انه تعالی فاعل بالاختیار فیکون قادرا
علی جمیع الممکنات اما اقتداره علی الممکنات الممکن الذی هو معلول له بلا واسطة
فظ واما اقتداره علی الممکن الذی ینتهی الیه تعالی فلان اقتداره علی علة اقتداره
تعالی علیه فان وجوده وعدمه لوجود علة وعدمها فاذا کان هو قادرا علیهما مقدورین
کان وجوده وعدمه ایضا مقدورین وهو ظ وینبغی ان یعلم ان بناء هذا القول
علی کون جمیع کون ما سوی الله تعالی وصفاته الفعلیة حادثا فلا مجال لما قیل انه یجوز ان یصدر
بعض الاشیاء عنه تعالی بالایجاب ثم یصدر عنه البعض الآخر بالاختیار انتهی وذلک
لان الصادر بالایجاب یکون قدیما وهو مناف لحدوث العالم قوله ولان العجز
عن البعض نقص اه یعنی انه تعالی لو لم یکن قادرا علی جمیع الممکنات کان عاجزا عن
بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلک البعض عنه تعالی ایجابا لما مر من منافاته
حدوث العالم قوله لکن اثبات ارسال الرسول یتوقف علی اثبات شمول ذلک
القدرة حاصله ان عدم توقف ارسال الرسول علی شمول قدرته لجمیع المقدورات
لا یکفی لاثبات هذا المطلب بل لابد فی ذلک من علمنا بارسال الرسول وهذا
العلم لا یحصل الا بالعلم بتعلق قدرته تعالی به لجمیع المقدورات فاثبات شمول
القدرة اعنی تحصیل العلم به لو کان بالادلة السمعیة التی هی متوقفة علی اثبات
ارسال الرسول المتوقف علی العلم بشمول القدرت کان اثباتا للشیئ
بنفسه وانه باطل قطعا قوله اذ لا دلیل لنا علی ان خصوص المعجزة فعل الله ومقدوره
دفع لما یقال ان اثبات کون المعجزة فعلا له تعالی لا یتوقف علی اثبات شمول القدرة
بل یکفی فی ذلک اثبات کونها فعل الله ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات
کون المعجزة فعل الله ومقدوره ای صادرا عنه بالاختیار لا یتأتی الا فی ضمن اثبات
شمول القدرة اذ لم یوجد دلیل مختص باثبات کونها مخصوصا فعل الله ومقدوره

وبمجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لابد من تحققه والتشبث به واشار
بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله لا يكفي في كونها تصديقا للرسول
في دعوى رسالته بل لابد في ذلك من كونها مقدورة لله تعالى وصادرة عنه بالاختيار
فان الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى قوله خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما
يضاده من الشرور والمعاصي والكفر قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير
مأمور بها اه حاصله انه ليس بشئ من الشرور والمعاصي مأمورا به بل المأمور به المامور
الخيرات والطاعات فلا يكون اى الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده
الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة
من ان الامر هو ارادة الفعل او لازمه على ما ذهب اليه الاشاعرة زعما منهم ان الامر
بخلاف ما يريده بسفسه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونها مامورا بها عدم كونها مرادين
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون صديقا اعني كون الخيرات والطاعات
مأمورا بها كونها مرادتين وكونها مرادتين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مراد
بين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الضدين
مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من انه اراد ان يستدل
من بين كون الشرور والمعاصي مأمورا بها على عدم كونها مرادة بان الارادة اما
مدلول الامر فتلزم من انتفاء الامر انتفاءها وهو ظاهر فوجب ان يقول بدله قوله او لازمه
او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة
او يترك قوله او لازمه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم قوله والرضا هو الارادة
اجيب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض وانه تعالى يريد الكفر للكافر ويعترض
عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مأمورا بارادتها
بل هو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض غير الارادة
قوله ومع قطع النظر عن ذلك اى عن تضمن خلق المعاصي مصالح لا حسن ولا قبح عقليين
عندنا بمعنى ان بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها
عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه
اى مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم
فيكون منكرا ولكن معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان

عندنا حاصلان بامر الشارع وهواه تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شئ من
الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس
حالهما قوله قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور اه وذلك لانه لا شك
ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة
هي الاتيان بما امر به المطاع لا بالارادة لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصي
مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب
كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالفه لعدم
اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده
ويرضاه السيد قوله ولا شك انه لو علم السلطان اه اى كما يلزم في المثال
المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا يلزم ايضا ان لا يكون تعذر
السيد في صورة مخالفة العبد اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون
مخالفة امره مخالفة لرضاه فلو علم السلطان ان رضاه في المخالفة لا عتقد انه
مطيع سيده لا مخالف له فلا يتوهم له عذر لان السلطان يقول للسيد انه لم
يأت بما امرته به لان رضائي في عدم اتيانه به قوله ويمكن ان يقال الامر
امران اه حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع
لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي مطيعا وذلك
لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع الممكنات المأمورة بالكون
والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما
تشريعي تدويني وهو الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه
مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان
بما يوافق الامر التدويني والرضا الذي هو ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر
دون الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقه كما في المأمورين بالايمان الا
يتبين به فيترتب عليه الرضا ايضا فلا يلزم كون الكافر والعاصي الآتيين بالكفر
والعصيان المأمور بهما بالامر التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور
مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضا
فتأمل قوله كما يقوله المعتزلة اه قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف غير قائمة
بذاته تعالى بل بخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليه او غير

ذلك كشخر موسى عم ومعنى كونه متكلما خلقه ايجاده هذه الاصوات والحروف في الغير
قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص واقعة في كونه متكلما وصرف تلك النصوص
عن ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته وحملها على كونه موجدا في الغير مما لا ضرورة فيه
اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتي في بيانه قوله للدلايل السمعية فان القرآن
وكذلك الحديث مملوء بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله بل كونه سميعا بصيرا مما
علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق
سائر الضروريات الدينية قوله وليس راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات
فانا اذا علمنا شيئا تاما جليا ثم ابصرناه بحد بالبديهة بين الحالتين فرقا وعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشمل على امر زايد هو الابصار وكذا حال السمع قوله واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتها اه فان ما ذكرنا انما يدل على مغايرتها للعلم وكذا اظوار الايات والاحاديث
يابى عن حملها على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع
حملها على الكيفيتين الحاصلتين بالالتين المعروفتين وعقولنا قاصرة عن
كشف حقيقتها فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفنا
عن معناها الحقيقي والتمثيل في القدماء فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقول
الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات قوله فان علمنا عرض فان الموصوف
هو الموجود القايم بالمتحيز على ما في المواقف قوله وبحدث ضرورة كون الصفات الحوادث
محدثة قوله وقاصر ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلومات قوله ومستفاد من
مر الغير الذي هو المبدء لتلك الفيض للصور كلها قوله وعلمه تعالى قديم ضرورة استلزام
كونه حادثا كونه تعالى ناقصا في الازل وكامل لاستلزام قصوره كونه تعالى ناقصا
ايضا قوله وذاتي اي مستند الى ذاته تعالى لامتناع احتياجه في شيء من صفاته كما مر الى
غيره ولم يعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشيء من الجواهر والاعراض
عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اي المشار اليه بالاشارة
الحسية بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات وكل منهما
ينتفي كون موصوفه متحيزا اي مشارا اليه بالاشارة الحسية التي هي من خواص الجسمانية
المنزه عنها الواجب تعالى شانه قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته تعالى لم يكن له
ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزء حقيقي فلو كان له
تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزء

الحسي

الحسي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان وقيل في بيانه فان كل كلي اذا كان
متعينا بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله او قابله او الفاعل كما قيل يكون نوعه
منحصرا في فرده بل يمتنع فرد واحد انتهى اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا
لما جعله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو ينقض ما ادعاه اشارح
قوله فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة اه تفصيل الدليل
على ما ينبغي انه لو كان له تعالى مثل لكان هو مشاركا له في الماهية وممتازا عنه بخصوصية
ما فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك
الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا
او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا لازمين لوازم الماهية مع الخصوصية
بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها يمتاز الواجب عن الممكن
المماثل له وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم كون الواجب مركبا
من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة او لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب
وينتفيه قوله والاول قد مر الاشارة الى دليله في نفي المثل فان كون وجود
الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود الذي هو
غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين قوله اما الاول فلاستحالة
كون الشيء فاعلا لنفسه لا بقال لانم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل
هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط
لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط
والاجتماع اعني ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام
ولا شك ح في اللزوم المذكور قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون
الواجب معلولا لغيره يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية
بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار
اجزائه التي هي هذا وذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره
في هذا او في ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره فتطن
ومن هذا التنبيه علم ان قوله فتأمل اشارة الى دقة هذا الوجه وعدم ظهوره
بدون التأمل التام لا الى مانع من منع لزوم كون الواجب على التقديرين معلولا
لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل

الى شئ احتياج الجزء اليه فان كل مركب سوا كان تركيبه من الواجبين او الممكنين يحتاج الى الجزء مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سوا قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل او لا انتهى وذلك لانا لا نسلم بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذى هو محض الابهام المادية من غير اعتبار امر اخر معها اصلا فى وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها اليه فى الوجود على ما حكم به بديهة العقل قوله والثانى قد اشير اليه فى الاية فان فى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلى على حصر الخالقية فيه تعالى على ما سيصرح به الشارح رحمه الله قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف او يعنى كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كاف فى اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما او قال السيد الشريف قدس سره فى حاشيته شرح حكمة العين لا خفاء فى امكان ارادة احدهما حركة زيد فى وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت او لا والثانى يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المح كالمح انتهى اورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت انه يمكن للارادة السكون فى وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى الوقتية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عند الواجب الاول عند ارادة الثانى سكونه حركته وان اراد انه يمكن ارادة الاخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة المختارة انه لا يمكن للاخر ذلك قوله وهو يوجب عجزه قلنا نعم وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعنى السكون ممكنا وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها اعنى السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فيتوقف الدليل على تقدير التوحيد الضمنى

امكان

نعم فى وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة الاخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الاخر قطعا اذ المانع حينئذ من ارادة السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الاخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعنى بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وايضا الكلام فى امكان تعلق ارادة الثانى بالسكون آن ارادة الاول للحركة لا بعده حتى يقال انه ممتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من المتعلقين بالممكن وما جعله نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادتان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان بخلافهما من مريدين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين قوله فالجواب انه لا يخلو ان يكون قدرة كل منهما وارادته اه هذا اذا اريد بقاؤهما فى الاية عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه بقوله فى وجود العالم فاصل الدليل المشار اليه بهذه الاية هو انه لو تعدد الالهة ووجد الهان مستجمعان لشرايط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم تكن ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخلو امان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى الثانى يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل اخر واما تنزيل الاية الى هذا الدليل فبناء عنه قوله تعالى لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز الواجبين عن التاثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفى شئ منها لا يلزم فساد ما انتهى قوله وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل الى وانما يلزم عجز كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد فى ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل منهما قادرا

كلاى التقدير الاول فانه يلزم عليه على التقدير الاول والثالث فساد ما ذكره

على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتزد بل اراد
كل منهما الاشتراك مع الاخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال المذكور وبما قررنا
ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد بالاستقلال
لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والذي
يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه الله سابقا لان ارادتهما تعلقت
بالاشتراك قوله لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا يعني
ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا يتأتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم
فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول وجوده يلزم اجتماع المؤثرين
التامين بما تعلق الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن كافيا
يلزم عجز احدهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما او لاحدهما التأثير في وجود العالم
وايجاده الا بالاشتراك الاخ قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما
اي من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر واحد اني غير قابل للتجزي
الا في ذاته ولا باعتبار المحل وموطنه فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان
اللذان هما باعتبار ازديادهما والاجزاء ونقصانهما ولا يتصور الزيادة والنقصان
في تعلقهما ايضا بعين ما ذكر بخلاف المبدل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية
حالة في الجسم وتنقسم بانقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان قوله قال الله
تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي لا تعبدوا ما تنحتونه من الاصنام
فانكم وما تعملونه مخلوق الله تعالى فالله هو الخالق وهو الحقيق للعبودية قوله وان لا يشركوا
بعبادته احدا وفي هذه الاية دلالة على ان افعال العباد مخلوق الله وان اردت
الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوي قوله فلا استدلاله
الاحتجاج المباني للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في الشيء يكون
محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان الظهور غير
الحلول فان الانسان مثلا ظهر في صورة جميع افراده ولم يحل واحد منها ولكنه
الجن والشياطين فانهم يظهرون في صور الانسان لتعلم الشرور ويكلمهم بلسانهم
وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل لاشكال المختلفة وظهور جبرئيل
عم في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل قوله وهو قرينة على انهم اه اي يصحح حمله
تعالى في علاه اولاده رضي الله عنهم بظهور جبرئيل عم في صورة دحية الكلبي مع

ظهور

ظهور كون الظهور غير حلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي
بل اراد وا به الظهور والا لم يتأت منهم هذا التصحيح كما لا يخفى قوله بان يتصف
بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك
في شيء من الاحوال واما الخلو عن فرد من افراده والاتصاف بفرد اخر يعقبه
وليا بمعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال
بالحقيقة لا وحدانهما مع فقدان تلك الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد
ما قيل انه لا يتبع مسبوقية الكمال بكمال اخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا
فلو لم يتصف في وقت من الاوقات بواحد منهما يلزم النقص في ذلك الوقت
بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون
شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك
الكمال في ذلك الوقت انتهى قوله كما سلف من ان مرادهم من التقدم
النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية
ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا قوله لا يقال هذا الدليل
وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص منزه
عنه الواجب تعالى شانه قوله فان مثل ايجاد العالم وخالقيته زيدا الى من
الاضافات التي يستلزم كونها كما لا كون العالم قديما قوله ليس من صفات
الكمال ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب تعالى فانا
نتصف به لابد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن
له صفة لا كمال في وجودها وهو موم قوله بل نمنع ان الخلو عنها في الازل
كمال فكيف يتأتى امتناع تجددها في ذاته تعالى وكون خلوه عنها نقصا قوله
علاوة يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده
في الازل نقصا لعله اشار اليه بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون
وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق
ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق
الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما
صرح به الشارح وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وهذا ذكرنا
ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل كمال لظهر استشاره وتنزه

بالتقدم الزماني وذلك لان الاستشارة بالتقدم الزماني لاينفي كونه حاصلا
في الازل عن منشه الايجاد ولما ذكرنا من جواز تعلق ارادته في الازل بوجود العالم
فيما لايزال اعني بوجوده لحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله
رحمه الله قد ندعي ان خلو عنها اه هو ان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه
قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالتقدم الزماني نقص فلا يتصف
بها الواجب تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فا
لاتصاف به كمال فيتصف بثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون
بعده زمان حدوث فيتعين للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرروا الزمان
الغير المتناهي في جانب المبدء فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدء
زمان حدوث فكل زمان حدوث قبله زمان حدوث اخر فاذا وجد حادث
زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس
لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس لزم النقص بعدم اتصافه
تعالى به قبله وهكذا فكل زمان لحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى
تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات بعد حدوثها
وقس عليه حال الجواب الثاني بعد وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم
في الازل ممتنع اه فان امكان وجوده لحادث يستلزم تحقق اضافة في وقت
معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى وانت خبير بظهور ضعف هذا القول
اما اولا فلان بناء كلام الشارح رحمه الله ههنا على ان لايكون شيء من الصفات
الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال تاييد لذلك
على ما اومانا اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم
زمانا غير متناه في جانب المبدء ربما تطابق معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم
لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدء والامكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون
العالم قديما وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف
يكون زمانا قوله ومايقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اه قيل
في بيان هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هواى
العالم في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من ابواء الازل فيكون عدمه منه
امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء الازلية قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا

وهو

هذا الزعم

الزعم

وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لايمنع
في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في
متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لايمنع في شيء من ابواء الازل من الوجود
بعده فهو بينة ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو
امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لايمنع من الوجود في شيء من ابواء الازل
بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بينة امكان الازلية والنزاع
انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من ابواء
الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا قوله لان المتحدين
ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان اه حاصله ان الاتحاد
بين الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا مع بقائهما معا لانهما ان بقيا موجودين
كما كانا قبل الاتحاد فظاهر انهما موجودان اثنان لا اتحاد لاحدهما مع الاخر وان
فنيا معا فهما معدومان لا متحدان وان فنى احدهما وبقي الاخر فهو بقاء لواحد منهما
وفناء للاخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة واحدة بعد
ما كانا اثنين قلنا قول فالباقي حينئذ هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان
شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين
وانه محال قال الشارح رحمه الله في حاشية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين
بان يصير مثلا اب مع بقاء اب معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء ذاتهما لازوال
صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاؤهما
بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا
لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية
يكفي فيها تصورها بتخصيص اطرافها قوله وهذا ضروري فانا نعلم ضرورة انه لايحصل
من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة متحصلة قوله ودعوى الاحتياج او الانفعال
بين اجزائه اه دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم
افتقار كل من الواجب والغير الذين هما جزءان لما ديان المفروضة الى الاخر او انفعاله
عنه كما في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها الصورة النوعية
الملائمة لذلك الامتزاج والانفعال عنه فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه
الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب

في الصورة

شيء منها

مع الغير محلا بجزء الصوري داخل في النوع الثاني من الاتحاد فانه التئام فرضا الواجب
شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما
قيل انه ان منع الاجتماع والانفعال يجري بين الاجزاء المادية للمثال فكيف
يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور النوعية على
الموالي تابع لمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للمثال
مع تسليمه في المثال فليس مما نحن بصدده البطالة من احتمالات الاتحاد قوله اذ
الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات يشير الى ان المراد بالجوهر
ههنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغني
عن المحل لا يقدح في هذا قال المحقق رحمه الله في المواقف ونفى المتحيز بالذات
المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك قوله او وجد قطط
اه في القاموس رجل اجرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف البسيط اي المسترسل
وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط محركة بياض شعر الرأس يخالطه بسواده
اطيط الرحل صوته من الشحل قوله المبتنون لظواهر الكتاب والسنة اما ظواهر الكتاب
فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عز قلب
المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله ان الله ينزل
الى السماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرها قوله ولا
يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض بكون
الفوق جهة الله ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به ان له شرفا به بكونه قبل الاعلى
فاضافته اليه تعالى وقوله بكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفها لا لكونه جهة
له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها وكونها قبلة الصلوة
لا لكونها بيتا له تعالى حقيقة عن ذلك قوله وانت تعلم ان بعد قيام البرهان
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز اه يعني ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
وكونه جاهلا في الجملة لا يتأتى الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية التي هي العلم
مع ان تبدله وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية مما قام البرهان على امتناعه كما مر
في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى قوله فيكون في قوله الشرطية فكانه
قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة

وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها
لا يستلزم كذبا قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام الانكشاف بليغ
فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ ليشمل ما في هذا ما سيأتي من الجواب
عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار اذ من الادراك هو الرؤية
مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصول قوله وخروج الشعاع او الانطباع
الاول مذهب الطبيعيين القائلين بان جسما نورانيا وسيموه شعاعا يخرج من البصرة
وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة من
المرئي ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك قوله او في قدرة
الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط
ويؤيده المأثور المشهور من كون الله بصر العبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا
العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واو
ضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان
يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق غير مقابلة وكما جاز ان
يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة قوله
والاخير ان عدميان اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهي امر
اعتباري غير صالح للمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات
فكان غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود
والعدم وفيه ان السلب غير صالح للمتعلقية الرؤية قوله بناء على مذهب الشيخ
مع ان هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقة قوله فالاتحاد بينهما
بحسب الصدق اي بحسب ما صدق عليه اذ ليس في الخارج الا هوية واحدة يصدق
عليها مفهوم الموجود وليس هناك امران احدهما مسمى بالوجود قائم بهما قيام السواد بالجسم
واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه
لا باعتبار صحة تصريحه به على ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله كما هو المشهور
قوله وهذا التأويل في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شيء
عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث
وغيره عينا ولم يقل به الشيخ قوله وفيه نظر وتأمل ولعل وجه النظر هو ان النظر
المتعدي بالى قد يجيء بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر وجوه ناظرات

لا شكر

به من غير جهة

ع

يوم بدر • الى الرحمن ياتى بالفلاح • وفى قوله • وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظمآن رجيا الغمام ومن المعلوم ان الظمآن والعطاش ينتظرون مطر
الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو
انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى فى هذين المكانين على الرؤية بان يقال فى
الاول وجوه ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلوى العرف ولذا يرفع الايدى
اليها فى الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى اثار الله من الضوء والطعن
الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال فى
الثانى ان المعنى انهم يرون بلا كما يرى الظمآن ما يطلبونه ويشتاقون اليه • قوله
وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت الخ • ودفع اما ما يقال ان الى فى الاية
ليست بمقابل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء وناظره من النظر بمعنى الانتظار
فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة اولما يقال ان الى هنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها
منتظرة • ووجه الدفع هو ان الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق الاية
لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذلك
فى رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة بنضارة الوجه لا فى الانتظار
المودى الى عبوسته • قوله وهو مستلزم لجوازه اى وقوع الرؤية او الاجماع
عليه مستلزم لجواز وقوع الرؤية وصحة الرؤية وهو نوله ضرورة امتناع وقوع الممتنع
والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع اصلا يبطل قول المميز
لجوازه وصحته • قوله الثانى ان هذه القضية وهى قوله لا تدركه الابصار رفع الايجاب
الكلى وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الا
وقد دخل عليها النفى فرفعها فرفع الموجبة الكلية سالبة جزئية • قوله ولا اقل من
احتمال الاية لهذا المعنى اه يعنى ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب
الكلى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلى دلالة قطعية لاحتمالها
رفع الايجاب الكلى الذى هو سلب جزئى بان يكون المعتبر فيها اولا العموم ثم ورود
النفى عليه وهى مع هذا الاحتمال لا تكون حجة علينا لان ابصار الكفار لا تدركه
اجماعا • قوله وقوله تعالى لموسى عم لن ترانى ليس لن فيه للتابيد اه اشارة الى
احتجاج المعتزلة والرد عليه اما الاحتجاج فهو ان لن فى قوله تعالى لن ترانى
للتابيد فاذا لم يره موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن

ستانفية

عند بعض ما يفعل مع انه لا يستحق

فيه ليس للتابيد بل هو بمعنى المؤكد فى المستقبل فقط ولهذا يتقيد ابدا
• قوله فكل كاين مراد وما ليس بمراد فيه اشارة الى ان هذا المأثور كما يدل
على انه تعالى مريد للكاينات كذلك يدل على ان ما ليس بكاين بمراد له
تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة يقيدون المأثور
بافعاله تعالى واولوه بها فمعناه عندهم هو ان ما شاء الله من افعاله كان وما
لم يشاء منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار
على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون
كلامهم هذا فى معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شانه • قوله لما مر مرارا عند قوله لا اله
سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكاينات • قوله لانا
نعلم اجمالا ان جميع افعاله اى سواء كانت فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن
الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بجملة والمصلحة التى له تعالى فى فعله وذلك لانه
الحكيم الخبير فلا يكون شئ من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد
ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها اى واحد كان
مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة • قوله
على ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعنى ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة
عليه تعالى انما يتاتى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازما له وليس
كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك لا يسئل لم فعل كذا
لذلك بل يقال ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف فى ملكه كيف شاء فهم يسالون
عما يفعلون لان فعلهم تصرف فى ملك الغير • قوله وانت خبير بانه فرع على كون
افعاله معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا للنقص
فرض التكليف انما يتاتى اذا كان تكليف الله تعالى للمكلفين لاجل غرض
وباعث له تعالى وهو على بطلان ما سيجئ من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى
مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض • قوله وما يترتب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعنى اللطف اعم من ذلك اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية
فيكون هذا الدليل اخص من المدعى • قوله ولا يخفى ان مراده الاصلح بالنسبة
الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث هو الكل وفيه لما يقال انه لا يرد على
المعتزلة خلق الكافر القبيح المبتلى بالالام والاسقام والاضرار ابليس

طول الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذى
اوجبوه عليه هو الاصلح بالنسبة الى انتظام العالم ويجوز ان يكون خلق الكافر
المذكور وايثار الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلح بالنسبة الى انتظام
العالم كله وان لم يكونا اصلح بالنسبة الى الكافر والشيطان ووجه الدفع هو
انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال
الاشعرى العارف بمرادهم وجه وكذا الجواب الحمائى عنه بهذا الوجه المنقحة الى
بهته كما لايخفى قوله واجيب بان غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او غاية ما يلزم
من ايعاد الله تعالى بمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه
ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام فى هذا الوجوب دون
عدم ذلك الوقوع قوله واعترض عليه الشريف العلامة بانه ح الى حين عدم
وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعد به واخبر عنه يلزم جواز نسخ الخلف والكذب
على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه جواز لعدم وقوع العقاب
منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع
هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام قوله اذ فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعد به عن ايعاده وبين ان يكون
ما اوعد به واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثانى كما انه تحقق استحالة
ايجاد الملح فى حقه عليه تعالى ولم يتحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة
ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقف على القدرة وكون الواجب والحرام
ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على ما يقتضى هذا الدليل فتأمل
حيث قال والاصل فى هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد اه قال الامام
فى رده ان هذا القول فى غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا
جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطاء عظيم بل يترتب ان
يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب
على الله تعالى فى الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف
ايضا فى وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز
الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى
الى الطعن فى القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه قوله والوعيد حقه تعالى على العباد

اى غاية ح

ادعال

اذ قال لاتفعلوا كذا فاعذبكم اه ويترتب من هذا ما حكى القفال فى تفسيره ان الاية
تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء
اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاك ان افعل بك كذا وكذا الا انى
لا افعله انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل
العمد هو ما ذكر وثبت بسايير الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين
قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الاية انه اوصل اليهم
هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله
فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق
كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان
ذلك اولى قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المتوعد بعمومات الوعيد
بالدلايل المنفصلة اى يمكن ان يميز المذنب المتوعد بعمومات الوعيد بان
يقال انه داخل فى عمومات الوعد بالثواب بالدلايل المنفصلة فى الايات
الدالة على جواز كونه متفورا لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث
وعد بالتفوز عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور
الرحيم وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المتفور
خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف فى شئ من عمومات الوعيد
وهو ظاهر كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل
القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق
ما اوعد به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال فى تفسيره
كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما نقلناه عن الامام
انفا من انه ثبت بسايير الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قوله
من غير وجوب عليه ولا استحقاق فالعبد شير الى ردما استدل
به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد
المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة
فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان
به واجبا ووجه الرد ظاهر قوله وكيف لا يكون كذلك اى وكيف لا يكون

الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من
الطاعة انما هو مصادرة صادرة عنه تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق
العبد بذلك الثواب عليه علما انا لو فرضنا صدوره عن العبد حقيقة فهو مما لا يستحق
به العبد الثواب والعوض على رأى المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه با
لطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات
الصادرة من العبد لا تفي بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة الجميلة فضلا عن ان يزيد
عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن يقابل نعمة
الملك الوهاب عليه بما لا يحصى بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب
واستحقاقه اياه **قوله** وانه تعالى احكم الحاكمين فلا يتصور في حقه ان يضع شيئا
ما في غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر
القادرين فلا يتصور منه ذلك بالعجز عن وضعه في موضعه **قوله** وانه تعالى اجل من
ان ينفعل من شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالاغراض بمعنى ان
كون فعله معللا بالغرض يستلزم كونه تعالى منفعلا عن غيره الذي هو ذلك الغرض
ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك
الغرض مؤثرا في ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظاهر واما الثاني فلان فعله تعالى
لو كان لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا اذ لذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة
يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل وفايدة من حيث
انها يترتب عليه فالغاية والفايدة متحدتان ذاتا مختلفتان اعتبارا ويمكن
الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى
علة غائية له فالغرض والعلة الغائية مختلفتان ايضا وقد يخالف الغرض فايدة
الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده **قوله** وان كانت معلومة له تعالى دفع لما يتوهم
ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى ما هي منافع له تعالى لانها في
الابكونها عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمي شان العلل
الغائية **قوله** وهذا مما علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق لتعوله تعالى له
الحكم **قوله** الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون
العلم صفة كمال وارتفاع شان ملزم اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان

ككون الجهل صفة نقصان وارتفاع حال لمن اتصف به **قوله** الثاني علامة الزمن
ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا **قوله** وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا
منهما **قوله** وان ما خذهما العقل اي مما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما
بالشرع **قوله** ويختلف بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي
لا صفة حقيقة اذ الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد
ابيض واسود وبالقياس الى شخص **قوله** الثالث تعلق المدح والذم عاجلا
والعقاب والثواب اجلا هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله
تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب **قوله** فلا يحكم العقل
بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله وذلك لان
ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا **قوله**
ولعله اراد بما صح الاشتمال على الاجزاء بالفعل اه فلا يكون شيء منهما منتفيا
عن الاخر **قوله** فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق يشير الى ان قوله
وهو غير مبتغض ولا متحزن معطوف على قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا صد له على الاحتمال
الثاني معطوف عليه **قوله** كل واحد من صفاته الحقيقية اشارة الى دفع ما ينشا الى
من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات
الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه
الدفع ظاهر **قوله** والاول مع لاستلزامه النقص وذلك لان القدرة على القدرة
تكون ح مستندة الى القادر فتكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة
الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ان تكون مستندة
الى القادر ايضا **قوله** لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوا بخلاف
ما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو مذهبهم فانا نعلم
بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة كنسبة الى
القدرة المتكثرة لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة
واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يكون ح تلك القدرة

الواحدة كافية في كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة
الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان التحقيق ان اسناد التقديم
الى القادر جايز الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه رحمه الله من ان دوام الفعل والترك
الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار قوله فهي غير متناهية بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يمكن
تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها
في كل حد من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون بكون القدرة متناهيا تعلقا
قوله قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي لا حاجة في تعلق القدرة با
بالمقدورات الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا يقف
حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع
الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك
لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها والمقتضي لقدرته تعالى
هو ذاته المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق
القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات
في الوجود الخارجي مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية
مطلقا مرتبة كانت او غير مرتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم
اقتداره تعالى على الامور المستحيلة قيل ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون
عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا يقف
لان القدرة على ما ذكره تتعلق بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور
وجودا او عدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة وتعلقها بحسب طرفي الممكن
على السوا فتامل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج
الى التامل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات
الممكن لا وجوده وعدمه واولا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا
حال الوجود والاتسلسل على ما يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل
المؤثر في الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما
ان الفاعل في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لا صفة من صفاته
قوله فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقات الارادة
غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير

الى

الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهي
التعلقات الا ارادة بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل لا نسبة بينهما من السبب
المقداريه وهي احد المقادير الثلثة عند الاخر كالضعفية والثلثية
والربعية وغيرها قوله ما شاء الله كان فليس الاحد ان ينقص من مخلوقاته
شيئا وما لم يشا لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئا قوله وهي
اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعله بشير الى رد ما ذهب
اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تعريفها والا لصدق على الجن فانه جسم
لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور قال المص هي ذوات جنحة
مثنى وثلاث ورباع مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة
مثنى وثلاث ورباع قوله لا يعصون الله ما امرهم اه هذا يدل على كونهم معصومين
كما ان قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك او نعلم
منه انهم لا يعصون الله ولا يحصل لهم الفتور في التسبيح قوله وما صدر عنهم في قصة
ادم عدم الجعل فيها الاية اشارة الى رد واستدلال الفاضل المعتزلي بعصمتهم
فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك على نفي عصمتهم فانه ان فيه وجوها المعروف الاول
غيبتهم لمن يحمل الله تعالى خليفة بذكر مثالبه والثاني تعجبهم وتزكية نفوسهم
ومناقبها والثالث نسبتهم الافساد والسفك رجما بالغيب او لا
يليق بحكمة الله تعالى مع ارادته اغراز بني ادم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جايز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعل وهو من اعظم المعاصي وجوه
رد كلها ظاهرة قوله واما ابليس فالاكثرون اه اشارة الى رد استدلال
اولهم بنائي عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود وقد صار مطرودا
ملعونا وهو من الملائكة بدليل الاستثناء منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قبل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ووجوه الجواب عنه ايضا ظاهرة قوله وما اشتهر وقصة هاروت وماروت
اشارة الى رد استدلال اولهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين

بيابل بعيد بان لا ارتكابهما السحر ووجه الرد عليها في بعض الكتب منع
ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد التاثير بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء
الناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تاثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا
يتقيه فهو مؤمن. وبهذا يوفق بين الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء
فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذبهما انما هو
على وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة
تضلع بالكفر واعتقاد سحر او عمل به **قوله** ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
وقع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما بإجماع الانبياء لان اثباته
به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين
بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتاتى ذلك
الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبرهم بكونهم صادقين فيما يدعونه
والاخبار كلام خاص فاثبات كلام الله تعالى بإجماع الانبياء هو
واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت
النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز
ان يخلق الله تعالى فهم علم بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في
دعوى نبوتهم على اخبار الله تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز ان
يخلق تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ويتوسم من غير توقف على ثبوت
الكلام ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم **قوله** وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام
الازلي بعني ان ما ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح
انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول
كلامه مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه
مع ان اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف
واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم ومن هذا القول
والاطلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك **قوله** والكرامية لما
رد ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اه يعني ان ما ذهب اليه
الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود

بعضها

بعضها بانقضاء بعض قديمة ضروري البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية
من كون كلامه تعالى صفة له قائمة بذات الله تعالى ومؤلفة من الاصوات والحروف
الحادثة القائمة بذاته مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى على ما مر **قوله** وذهبوا الى ان كلامه صفة له تعالى مؤلفة من الحروف اه
وذلك لانهم منكرون للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري فصاروا
من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجائهم الى
هذا الوهم **قوله** فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني اي فوجب
ان يجعل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد به المعنى الثاني وهو القائم
بالغير لما فهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي
عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذات الله تعالى ومدلول القائم به ايضا **قوله**
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا
يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلام الله تعالى مركب
من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمونه هذه
الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه كما قيل انه لا نفع للاشعري في الذهاب
الى الكلام النفسي الا زيادة المؤنة لان الدافع المذكور في يحتمي القياسين
باق ح بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب على ما ذكره ان يمنع كبرى
القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة ثم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام
الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر في جواب
ابدا ولا يندفع به ومع ذلك في نفسه محل تردد يجب الاستدلال
عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى **قوله** ينفي ان يكون
الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اقول للشيخ ان يمنع كونها في نفسها
سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة
الآلة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقته لابصار
اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير
قارة **قوله** وهذه الصفة وهي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة **قوله** وتلك
الكلمات المترتبة اي الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلم
قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها

فی علمه تعالی کلام نفسی له تعالی قایمة به تعالی وباعتبار وجودها الخارجی کلام لفظی وحادث ومعنی کونه تعالی متکلما هو قیام صفة التکلم به تعالی وهی الصفة التی بها یؤلف اسه تعالی تلک الکلمات فی علمه الازلی وهذه الصفة مغایرة لصفة العلم فان کلام غیره تعالی معلوم له تعالی وتتعلق علمه تعالی به ولم یتعلق به هذه الصفة وکما ان علمه تعالی واحد محیط بجمیع المعلومات کذلک کلامه ایضا واحد مشتمل علی اقسامه من الکتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما کانت کلامه ازلیا کان الخطاب فیه متوجها الی المخاطب المقدر ولا مخاطب موجود فی الازل فیکون المضی والحضور والاستقبال فیه بالنسبة الی الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشکال فی ورود بعضها بصیغة المضی وبعضها بصیغة الحضور وبعضها بصیغة الاستقبال هذا ما ذکره الشارح رحمه اسه فی بعض تصانیفه فلا یتوجه علیه ما قیل ان تلک الصفة ای من الصفات المعلومة البثوت او صفة اخری فتزید الصفات ایضا والقول بان کلام اسه تعالی هو الکلمات التی رتبها اسه تعالی فی علمه الازلی یستلزم تمایز الاشیاء فی وجودها العلمی وهو یستلزم عدم تناهیها بحسب الوجود العلمی قد ای الشارح رحمه فیما سبق انه تعالی علم اجمالی حتی لا یلزم وجود ما لا یتناهی فی علمه تعالی انتهی ووجه عدم توجه الاول ظ واما عدم توجه الثانی فهو ان تلک الکلمات مترتبة فی علمه تعالی وتجوز ان یکون باعتبار ظهورها ووجودها فی الخارج بمعنی انها فی الوجود العلمی بحیث لو وجدت فی الخارج لکان بعضها متقدما علی بعض کما ان سایر الممکنات المترتبة المتعاقبة وغیرها کذلک علی ما اشار الیه بقوله وکما ان علمه تعالی واحد محیط بجمیع المعلومات کذلک کلامه ایضا واحد مشتمل علی اقسامه اه قوله بل الکلمات والکلام مطلق کسایر الممکنات ازلیة بحسب وجودها العلمی وذلک الوجود العلمی لها عین علمه تعالی بالذات وغیره ما بالاعتبار علی ما مر فی تحقیق علمه تعالی وبهذا ظهر انه لا وجه لما قیل لو کان الوجود العلمی للکلام اللفظی هو الکلام النفسی ویوصف الواجب به لکان لکل من الممکنات وجود نفسی یتصف الواجب تعالی به والا اختصاص فیه للکلام انتهی قوله مثل ما یلزم علی مذهب

المعتزلة وهو کون کلام اسه تعالی قایما بغیره وذلک لان الکلمات المترتبة فی علمه تعالی قایمة بذاته تعالی باعتبار وجودها العلمی قوله وعلی مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع مراعاة تعاقبها وذلک لما قلنا من ان الاعتبار بین الکلمات فی المرتبة الوجود العلمی قوله وعلی ما سوفه کلام مستند الی الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف لیست کلام اسه تعالی بل معانیها وذلک لما قلنا من کون کلام اسه تعالی هو الکلمات المترتبة فی العلم قوله وعلی ما اورد به المص کلام الشیخ من الاصوات مع کونها من الاعراض السیالة قایمة بذاته تعالی من غیر ترتب وذلک لما قلنا من کون قیام الکلمات التی هی کلامه النفسی بحسب وجودها العلمی الذی هو علمه تعالی به قوله فان المتحدی به ح یکون کلام اسه تعالی ای حین جعل کلام اسه تعالی عبارة عن الکلمات التی رتبها اسه تعالی فی علمه الازلی یکون المتحدی به وهو السور والایات التحدی به المبنی علیه کلام اسه تعالی حقیقة ضرورة کونها کلمات مترتبة له تعالی فی علمه الازلی وان کانت حین التحدی موجودة فی الخارج وکان التحدی وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذی صارت بحسبه کلاما لفظیا بخلاف ما زعمه متقدموا الاشاعرة فان المتحدی به علی زعمهم لا یکون کلام اسه تعالی حقیقة بل یکون اطلاق الکلام علیه علی سبیل المجاز لدلالته علی الکلام الحقیقی قوله ویکون کانکار کون ما بین اوراق دیوان الحافظ کلام الحافظ مع انا نعلم قطعا انه کلام فکذا کون ما بین دفتی المصحف کلام اسه تعالی معلوم لنا قطعا فیکون انکار کونه کلام اسه تعالی کفرا فان انکار کونه کلام اسه تعالی انکار بالحقیقة لکون الکلمات المترتبة الموجودة فی علمه تعالی کلاما له تعالی فان متحد معها بالذات الا انه حصل موجودا بالوجود اللفظی بعد کونه موجودا بالوجود العلمی وهذا القدر لا یخرجه عن کونه کلاما له تعالی حقیقة قوله لیس الکلام فی الاسماء الاعلام الموضوعة فی اللغات کاسم خدای ویزدان وتنکری فانه یجوز اطلاقها علیه تعالی من غیر ورود الاذن الشرعی بهذا الاطلاق قوله ما خوذ من العقال وهو الحبل الذی یشد به وضیفا به البعیر بذراعه فکانه عقل له یشیء ای حبس وشد قوله وشکل ذلک مثل خدای وتنکری فانهما یطلقان علیه علی طریقة التسمیة دون التوصیف مع انهما لم یرد من الشارع اذن فی اطلاقهما علیه تعالی

قوله معناه خود امنده فيكون الطلاقة عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جايز
لانه مما علم اضافة تعالى به قوله اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره فهو
الايليق بان يورد فى علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحانى الذى
هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها باللذات العقلية وتالمها بالآلام
النفسانية فانه وان كان حقا لكن لايجب الاعتقاد به شرعا ولايكفر من انكره
فلا يلايم ان يورد فيه ملايمة ايراد الجسمانى بل هو من المسايل الحكمية ولهذا
اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله قوله كقوله اولم ير الانسان انا خلقنا من نطفة الاية
لم يكتف فى هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة قطعا
لعرق التاويل وقلعه بالكلية اذ لا يتاتى هذا القطع والقلع الا بهذا المجموع
على ما لايخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث ايضا قوله فان النفوس الناطقة
على هذا التقدير غير متناهية فان القايلين به قايلون بتقدم الانواع المتوالدة
دون اشخاصها غير متناهية متعاقبة قد يكون النفوس الانسانية الحادثة
بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية قوله وليكن ب ج فى الحدوث
والموضوع والزمان اه اى وليكن ب المماثل لج المتحد معه فى الماهية ولوازمها
متشاركا وموافقا له فى جميع العوارض واللواحق التى يمكن اشتراكهما وموافقتهما
فيهما من الحدوث والموضوع والزمان وغيرها قوله فلا يتميز ب عن ج بان
يكون المعاد وهو لاج فانه نسبة اعلم هذا الفرض امرين متباينين من كل وجه اى فى الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض لهما اولا
تغاير بينهما فى هذا الفرض الا فى النسبة التى ينظر ويتردد فى انه هل يمكن ان
تختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احديهما حق بان يكون معادا ويكون
آلة له من الاخر او لا يختلف بل يكونان متشابهين فى تلك النسبة ايضا
فيصح حينئذ كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلف فى الماهية ولوازمها
وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل الاحدهما اولى من ان
يجعل للاخر قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المطر فى بيان نفسه اى هذا
مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لاتفاوت بين ب ج فى هذا
الفرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما فى هذه النسبة
اصلا قوله بل يقول لخصم انما كان لج اه وذلك لان المناسبة

المصحح

المصحح لهذا الكون بين ارج ليس باقل مما هو بين او ب قوله بل اذا
صح مذهب من يقول الى قوله امكن ان يقال بالاعادة وذلك لان الذات
المعينة انما يقال بعودها باقية ومحفوظة فى حال العدم فاذا صارت
موجودة بعد كونها معدومة يكون معدوض الوجود فى الوقتين امرا واحدا
لاتخافظ وحدته قوله ولم يجعل المعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو التحقيق
فان العدم عبارة عن نفى الذات فيكون المعدوم فى الخارج معدوما بنفسه
مادام معدوما فيصدق على الانسان المعدوم فى الخارج انه ليس بانسان
فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج قوله واذا كان
المحمولان الاشتان هما الوجود والعدم يوجبان كون الموضوع لهما اعنى
معروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر وذلك لكون العدم عبارة
عن نفى الذات وعدم الحفاظها فى حال طريانه قوله فان استمر موجودا
واحدا وذلك بان يستمر ذاته ووجوده او ذاتا ثابتة واحدة وذلك
بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشئ المستمر باعتبار الموضوع الواحد الثابت
الثابت من جهة الوجود او الذات شيئا واحدا ويكون له جهتان
من الوحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هى
الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعنى الوجود والعدم
شيئين اثنين قوله فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الا
ثنينية الصرف وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا فى الذات
ولا فى الوجود فلا يكون بينهما جهة واحدة اصلا قوله فيحفظ وحدته بحسب
ذلك الوجود يعنى انه وان لم يحفظ وحدته فى نفس الامر بحسب الخارج
لكنه يحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل فى الذهن
عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها
وهذا القدر كاف فى صحة الاعادة قوله ان الموجود فى الذهن بالجبلة هو الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول الاشياء بانفسها
فى الذهن لا يوجب اتحاد الوحدة بين الموجود فى الخارج وبين الموجود
فى الذهن وذلك لان الموجود فى الذهن حقيقة انما هو الهوية
المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية

المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك في الذهن وامتناع وجود الماهية فيه
من حيث انها ممتنعة بالمشخصات الخارجية الخ صارت بها موجودة ومشخصة
في الخارج فاحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريده
كل منهما عما يوضه ويشخصه فلا يكون ح وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة
في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود
في الخارج من حيث انها موجودان فيهما بل يكون عينه اذا اجردا عن جميع عوارضها
المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ايراد عليه من ان كون
الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص
الخارجي لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوفا بتلك
العوارض فليتأمل ثم قال هذا المورد بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان
ب مثلا في الخارج هو ما كان آتيا في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره
في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم
بان ب كان آتيا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات منقودة في الخارج
انتهى اقول وانت خبير بانه اذا سلم الحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس
الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات والحفاظ فيها في صحة
الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى الحفاظ بها بحسب الخارج فان المنافي
لصحة الاعادة انما هو الاثنينية العرفية كلا الوجودين لا الاثنينية الغير العرفية في
الوجود الخارجي فليتأمل **قوله** وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك
المبدء المفروض موجود فيه يمنع ان كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر
بحسب وجوده الذهني لا يصح كونه معادا لحدوث الموجود الثاني فانه كما ان
هذا المعدوم وهو آ موجود في الذهن كذلك المبدء المفروض وهو ج موجود
فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها
فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو ب الى المعدوم السابق الوجود الذي
هو آ اولى من نسبته الى المبدء المفروض الذي هو ج فرض كون آ ج متباينين
في الماهية ولوازمها وفي الوجود الذهني ايضا فكما يجوز ح ان يكون ب معادا
كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدءا او مستانفا فلا يتميز في الواقع كونه معادا
عن كونه مبدءا او مستانفا فحكمة ينبغي ان يتدبر هذا الكلام على ما يظهر بعد التأمل

اللهم

التام **قوله** ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا اه تفصيله ان معنى تقدم الشيء
على شيء او نسوا ركان تقدمه عليه ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود الشيء
الاول مستقلا على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم بطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه
فان عادة المعدوم انما تتصور بان يوجد الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود
الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان
اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود
الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا
عليه بعينه وهو مستلزم لتقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان واما
بطلان اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على نفسه
تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان الاول من غير فرق
بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على ما في صورة الدور يصح
منه الحكم الاول على ما فيما نحن فيه **قوله** وليس ذلك مما التناسخ وكيف يكون
مثله تناسخ مع ان البدن يتبدل يوميا فنوميا بتحليل الحرارة الغريزية بعض اجزائه
وورود البدل منه بما يغتذيه وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل
والاجتماع ح لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ ويشير اليه الشارح **قوله** فان
زيدا مثلا شخص اراد بزيد ما يطلق عليه في الدوام زيد وهو الهيكل المحسوس
والتحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا
الهيكل **قوله** ومثل التبدلات والتغايرات الخ لا يقدح في الوحدة
بحسب العرف اه يشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة الخ اكتسبت بموتها
الطاعات والمعاصي فاول زمان التكليف الى اخر المراتب فوات البدن
اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب فهو منافي
لكون المحشور ما هو المبدء كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان الميت
مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما قيتضيه الحكمة قال بعض ارباب
الكشف ان اهل الشقاء ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى
الانسانية والصفات الروحانية وتتوفر في نشأتهم صور الاحوال

المزاجية الحاصلة في تصوراتهم واذعانهم والتي تترتب عليها افعالهم في الدار
الدنيا واقوالهم وينضم الى صور ما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة
فان كلا ما تحلل من عبد اناتهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقتهم عقلا وعلما
وعملا وحالا وما يقتضيه ذلك والتركيب الذي تنقلب فيه حكم الصورة
على الصورة الاروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قوائم المزاجية والصفات
الطبيعية وما تحلل من ابدانهم تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية
مع بقاء حقيقة الجسم في باطن صورة السعداء فالباطن منا مطلق والظاهر
مقيد والامر هناك بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
اشارة الى دفع ما توهم بعض معاصريه رحمه الله ان كون المعاد جسمانيا مقصدا
خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة
على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي
عليه السلام عن التعرض لروحاني وبقي نبشته ووجه سقوط هذا التوهم هو ان
هذا المنقول عن الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة
الشريعة ونظير هذا القول عن الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا من الحكمة العملية
فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون النفس من اقسام الحكمة العلمية كذلك
لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من المسائل الحكمية وكذا المنقول من كتاب
النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع
فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وضايف الحكمة والعلوم العقلية بل
هو من وضايف العلوم الشرعية يجمع بين الحكمة والشريعة كما ان التاويلين
بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب مع انه
تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكميتها معلومة له تعالى
بالحس من شمول علمه وكونه تعالى عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها
عبثا ووجه الدفع منع كون فايدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل تجوز ان
يكون حكمة وفايدة تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم
حسرة العاصين باظهار فضايحهم ومعايبهم قوله فان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض فلا يكون كون افعاله مشتملة على الحكمة والمصلحة
واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب عليه

تعالى

تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلا يسأل عما يفعل فاذا لم تكن
الحكمة والتزام رعايتها واجبة عليه بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا
علينا قوله واما الثالث فلانه يستلزم انحصار بينهما وذلك لان الفلك
ممكنة بسيطا كرويا الشكل فلو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما
خلاء وسوار كانا مماسين او متباينين ومع ما بينهما في موضعه قوله
قلت اذا كان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اه اشارة
الى رد ما استدل به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى
في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض مدل على ان الجنة لا تخلق
الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه مع وجه الرد
ان كون عرضها كعرض السموات والارض يقتضي بان يكون فوق
السموات السبع وتحت العرش فان عرضها يجوز ان يكون مساويا
لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم تداخل الاجسام على
ما لا يخفى قوله والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة يشير الى ان
قول المعتزلة بعدم خلق فعله تعالى الحكمة والمصلحة انما هو لاجل زعمهم كون
افعال الله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى
فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى ردا لما يبتنى عليه هذا
القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه راعى
الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر اودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون
في افعاله حكمة ومصلحة بالنقل غاية ان لا يكون شيء منها موجبا له تعالى
بالعقل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى قوله على ان الكفار كلهم
مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة
سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية
متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاواخر مع بقاء الحيوة
خروج عن مقتضى العقل فهو كله مما لا يقول به المليون بل هو من القواعد
الفلسفية التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا عند التكميز منهم بالسناد
الحوادث الى القادر المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج قالوا ان الفاسق
يستحق العذاب بقدر معاصيه والعقاب مضرة خالصة دايمة لا ينقطع ابدا والثواب

منقطعة خالصة دايمة ابدا وجمع بين استحقاقهما كما ان جمع بينهما محال
كما ان جمع بينهما محال فاذا ثبت تناسق استحقاق العذاب وجب
ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون
المطيع والعاصي مستحقين بالطاعة والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب
لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منقطعة دايمة وكذا العقاب قوله
وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا
اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فضل الطاعات
وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر
فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجلدون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا
وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنون في مقابر المسلمين مع اتفاقهم
على ان الكافر لا يعامل معه شيء من ذلك قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة قالوا الشفاعة في الكبايره ودرء العقاب نهايل الشفاعة
لا يكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات قوله واجيب عنه بمنع
دلالة على العموم في الاشخاص والاحوال قال الامام الرازي في الجواب
عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلايلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون
عامة في الاشخاص والاوقات ودلايلنا في اثباتها لا بد ان تكون
خاصة بها لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص
مقدم على العام فالترجيح معنا قوله يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة اذ
لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وههنا يمكن
الجمع بينهما بان تخصيص الادلة الدالة على نفي الشفاعة كهذه الاية وغيرها من
الايات بالكفار فلا تعارض ح قوله وفي الحديث ان الله تعالى يقول اشفع
تشفع وسل تعطه روى عن ابن عليه السلام ان المؤمنين يأتون للشفاعة
الى ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست
للشفاعة فيأتون محمدا صلى الله عليه وسلم فيسجد تحت العرش عليه فاذا
رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل
تسمع واشفع تشفع وسل تعطه فارفع راسي فاثني على ربي بثناء وتمجيد يعلمنيه ثم

اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى ما يبقى في النار الا من حبسه القرآن
اي وجب عليه الخلود ثم تلى هذه الاية عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا قال وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان ظاهر
هذا الحديث يشعر بان الشفاعة لجميع الناس لكن الشفاعة
عامة بقوله امتي امتي على ما روى في اكثر الاحاديث يدل على ان الشفاعة
عليه السلام لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته عامة في الظاهر لامته خاصة
فهو يدعو الناس جميعا فيقال كيف يجاب دعاؤه تعالى وسايرالانبياء عليهم
السلام عن شفاعة امتهم وشفاعته عامة لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء
لم يتفاوتوا من نفس الشفاعة اما تفاوتوا في البداية بها فرسولنا عليه
السلام بدا بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله
عنه انا سيد الناس يوم القيمة فالانبياء لما رجعوا في البداية تفاوتوا
الا ان يشفع هو عليه السلام لامته ثم يشفع سايرالانبياء عليهم السلام فيفتح باب
شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السلام قوله ثم احياية في القبر والحبار العصاة في
القبر لتعذيبهم قوله وذلك ايضا في البين الذي لا يكون علامة بين الحق والباطل
الذي كان علامة بينه اخذ فيضح السؤال عن نبيه كما يضح عن دينه كبعض
انبياء من بني اسرائيل فانهم كانوا علامة موسى عليه السلام قوله ولا يلزم ان يرى
اثر الجبوة فيه اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا كان باجبار
الميت لوجب ان يرى اثر الجبوة في القبر او في بدن الميت بعد الموت
كما يرى قبل لان حال الجبوة في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر
وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر وتنافيهما مدة ولا نشاهد اثر الجبوة
فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الجبوة فيه
بهذه العيون فان هذه العيون لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من
جملتها الاحوال المتعلقة بالاخرة فيجوز ان يجعل الميت ويشاهد الامور
فيتنعم او يعذب ولا نشاهد جبوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان
النايم قد يشاهد في منامه جبة يلدغه فيتالم بذلك ويصب عرقا وقد
ينزعج من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الجبة ولدغها قوله والصفات المهلكات
تنقلب موديات ومولمات عند الموت اه وقال فيه ان اعداء الحيات

والعقارب بعد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والبخل والحقد
وسايرالصفات فان لها احوالا معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة
ثم تنقسم منوعها باقسام وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي
باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالتوى منها يلدغ لدغ السليم والضعيف
يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يوذي ايذاء الحية فارباب القلوب والبصاير
يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات والشعاب فزوعها الا ان مقدار
اعدادها لايتوقف الابنور النبوة قوله الاول ان يكون فعل اله اوما يقوم مقامه
من التروك وذلك لان التصديق من الله تعالى لايحصل بما ليس من فعله والترك
الذي يقوم مقام فعله مثل ما قال بمجزة ان اضع يدي على راسي وانتم لاتقدرون
على منع ايديكم على رؤسكم فعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس به
تعالى فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس بفعاله تعالى بل
هو عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف فيكون فعلا له فلا حاجة
الى قوله اوما يقوم مقامه قوله الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ ما يكون معتادا
كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لايكون تصديقا من الله
تعالى لدعوى النبوة بل الكاذب في دعوى النبوة يساويه في ذلك قوله
الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان
يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قراين الاحوال مثل
ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعا الله تعالى فاظهره
فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزاتي ان احيي ميتا فنسل معجزا اخر
كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه
قوله فلو انطق الكلب اي حين قال ان معجزتي ان ينطق هذا الكلب
قوله السابع ان لاتكون المعجزة متقدمة على الدعوى لان التصديق قبل
الدعوى لايعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه
ويطالب بالاتيان وذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا
قوله الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان
يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عم في المهد ونساء ظالم طب

الجنى عليه من الجنة الباسة وكذا اطلال الغمام على محمد عم وتسليم الحجر والمدر
عليه عليه السلام فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة ودفع
الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء
والانبياء قبل نبوتهم لايقدرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا
وليس ارهاصا وتاسيسا للنبوة قوله فيما لايات الدالة على انه امر
ونهي امر فقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا واما آ
نهي فقوله تعالى ولاتقربا هذه الشجرة قوله فهو بالوحي لايغير والوحي لايكون
الا الى الانبياء وكون هذا الوحي مثل بعثة لانبينا في اختصاص الوحي بما هو نبي
في وقت ما فافهم قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة
مطلقا ومما استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم
وجوهر الكل واحد وتفضيل احد المتماثلين على الاخر وعلى من هو بصفته
حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه حيفا ومحاباة وخروجا عن الحكمة ومنع
كون احد بصفته قوله فلم يقدروا عليه وما نقل عن مسيلمة الكذاب من
قوله النيل والنيل وما ادريك ما النيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل
وكذا قوله والذارعات ذرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا
فليس من المعارضة في شيء بل محاكات مستغثة ومسرقة باردة عن قوله
تعالى القارعة ما القارعة وما ادريك ما القارعة وقوله والنازعات
غرقا والناشطات نشطا والسرقة تغاير المعارضة مع انه ركيك
على ما لايخفى قوله فشوا ركان اعجازه للاسلوب البديع والتركيب العجيب
المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فعلى هذا كيف يثبت
بنبوته عم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا فتشوا علموا ان العرب
الذين بعث فيهم ابنى عليه السلام كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان
واقدرهم على سايره اوزان الكلام وانهم كانوا اعرف الناس على تلك الصفة
عم وانه نشأ معهم وهم يعرفون اصل مجالسته ومحادثته في طعنه واقامته
انه ما كان يتلو من قبله ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك اجمع تحداهم بمثله او بمثل
سورة مثل مجمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كما ان حجة موسى وعيسى
عليهما السلام قامت على من لبس بساحر ولا طبيب لعلمهم بانهما عليهما السلام

قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
قوله قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي فان اوله و اخره
صريح في انه يجوز ان يصدر عنا الانبياء عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية واخره
صريح في عدم جواز صدوره عنهم بعد البعثة قوله وهم افضل من الملائكة العلوية
اي السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امرهم بالسجود وامر الادنى بالسجود
للافضل هو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة اعظم انواع
الخدمة واعظام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان ادم افضل
منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان
ادم عليه السلام ابناءهم بالاسماء وبما علمه من الخصايص والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية
ادم عم و دفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم
اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا اندفع ما يقال ان لهم علوما اخر
اضافت العلم بالاسماء لما شاهدوه اللوح وحصلوا في الازمنة
المتطاولة والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ايضا ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم
وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة
من العالمين ولا جهة تستتبعه بالكثير من المخلوقات والرابع ما اشار اليه الشيخ
بقوله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية لامزاج لهم عنها وتوضيحه ان
للنفس شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر
الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة كيلون اشق وافضل
وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة الاستحقاق
الثواب والكرامة قوله وعلى هذا اي على ما قلتم من ان المراد بالافضل
اكثر ثوابا قوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم كانوا الى وثلثمائة وارجمائة

ان السجود

قال

تامت علما من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم بذلك انه معجز قوله على ان
المعجزات المغايرة للقرآن من شق القمر ينبوع الماء بين اصابعه وارواء
جيش من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام
الجمادات وتسبيحهن في يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال
الغمام فوقه عليه السلام وشهادة الشاة وشهادة الناقة ببراءة عليه
السلام عم اليهود قوله واحواله قبل النبوة وبعدها وهو انه عم لم يكذب
قط لا في مهمات الدنيا ولا في مهمات الاخرة وانه عليه السلام لم
يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة وغير
ذلك قوله وخلقه العظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته وفي
غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان
مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب
الشروة في غاية الترفع قوله لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
اي واخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح قوله واما نزول
عيسى عم ومتابعته الشريعة فهو لكونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان
على دينه على ان المراد انه كان عليه السلام النبي ولا نبي بعده قوله
والعصمة ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وذلك بناء على اصل الاشاعرة من
استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا قوله وعند
الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من النزول بالايجاب
واعتبار استعداد القوابل قوله كدعوى الرسالة وما يبتنى عليها من
تعالى اذ لو جاز عليهم السهو والنسيان في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة
وهو مع قوله وجوزه القاضي ابو بكر فانه ذهب الى انه غير داخل في التصديق
المتعلق بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عاد اليه وما
كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب
هناك نقض له لا يليها قوله لكنهم جوزوا اظهار الكبيرة اي عند الخوف
من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر
حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة وانه حرام بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
ورد ذلك بان ادلة الاوقات المعينة هو ابتداء الدعوى للخصم بسبب

قله

او خمسمائة بايوا رسول الله ﷺ على ان يمانعوا قريشا ولا يزوا عنهم واداه
وكان عليه السلام تحت شجرة او سدرة في الحديبية قوله وبالصفات المذكورة
ﷺ الاستدراج وفي القاموس استدرجه خدعه واداناه حتى تركه يدرج على
الارض واستدراج الله العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار
وان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدرج المسندعى ملكه مشئوم
مذموم الدراج وهو الهلاك قوله كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به اى ان الكفار
لما نسوا ما ذكروا من البأساء والضراء ولم يتضرعوا الينا ولم يتوبوا اخذ نبوهم
بغتة وقلوبهم واجمة بما عملوا من الشر زينها الشيطان لهم ففتح عليهم ابواب
كل شئ من انواع النعم استدراجا ومزاوجة عليهم بين السراء والضراء
وامتحانا لهم بالشدة والرضاء وارادة للغلظة او تمكرا بهم كما روى انه
ﷺ قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا
على البطر والاشتغال بالنعمة على المنعم والقيام بحقه اخذناهم بغتة فاذا هم
مبلسون اى مخسرون وايسون والابلاس الحزن المفرط من شدة اليأس
منقطع دابر القوم الذين ظلموا اى اخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر
هو التابع للشئ من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال
قطع الله دابره اى اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان
هلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شؤم عقائدهم
واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها قوله والدليل على حقيتها قصة مريم واصف
بن برخيا وقصتها انها حملت بلا ذكر وواحد الرزق عندها بلا سبب وشاهد
عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكريا
عليه السلام اوارها صالعيسى عم مما لا يقدح عليه منصف وقصة اصف على احضاره
عرش بلقيس في طرفة من مسافة بعيدة الى مسيرة شهر بن ولم يكن ذلك
معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة قوله واعلم
ان مسئلة الامامة بست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل
السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة باعمال المكلفين اذ نصب
الامام عندهم واجب على الامة سمعا والامامة هي خلافة الرسول في اقامة
الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة قوله ولبعثة النبي

عم بذلك روى انه ﷺ رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر قريشا
بقصته فتعجبوا استخبارة وارتد ناس ممن امن به وعم وايسى رجال الى ابي بكر
وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس
فقال اوقد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك لقد صدق وقالوا اتصدقه
انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه فيما هو ابعد من ذلك
منه فسمي ابا بكر الصديق لذلك قوله والحق عند الجمهور نفيها اى نفي النقصين
وذلك لانه لو كان على امامة علي رضي الله عنه مع الكتاب والسنة لاظهره
فانفاذه كما كانوا ينفذون سائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان
عادتهم من انقيادهم اوامر الله تعالى واوامر رسوله عليه السلام وسارعتهم في التشاح لها
فلم يكن اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه بل نازعوه لما عهد عادتهم بذلك
في امر الدين لا يقال انهم لم ينازعوه واعرضوا عنها تنبيها لانا نقول ان عليا
رضي الله عنه في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة رضي الله
عنها مع علو منصبها زوجة والحسن والحسين رضي الله عنهما مع كونهما سبطي
رسول الله عليه السلام ولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روى انه
قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل
انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا اللهما جعل منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر
منا امير ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش فظهر
انه لو كان على امامة علي رضي الله عنه نص لاظهروه ونازعوا ابا بكر رضي الله عنه
كيف وابو بكر رضي الله عنه كان شيخا ضعيفا لا مال له ولا رجال فاين يتصور
امتناع المنازعة معه تتمة قوله ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل براية
الصائب عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه
اليهودي الى النبي عم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشراف ثم انهما احتكما
الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر
ابن الخطاب فقال اليهودي اعمر قضى لرسول الله فلم يرض بقضائه وقاتله فقتله

فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال عمر مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل داخله
سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى بدر وقال هذا اقضي لمن لم يرض
بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل
اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال
ان عمر فارق بين الحق والباطل فسمي بالفاروق لذلك قوله فان صيغة
افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه
او بجميع صفات الفضايل ومن حيث المجموع وذلك لان الحدث المعبر
في الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون معناه الوعد المثبت
فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في مدلول الفعل ولذلك
جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب وقوله
والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد
عليه من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل السنة
الى ان ابا بكر افضلهم ودليلوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل
منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا
افضلهم ودليلوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق
الافضل على غيره من الصحابة فلو كان صيغة افعل موضوعة للزيادة بوجه ما
في معنى المصدر للطبيعة من حيث هي يصلح ان يكون كل منهما افضل من الاخر
فلم يتمش هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع ظاهر في حواشيه على شرح
التجريد هو انهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية
بالمعنى الذي توهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي في كثير من
الفضايل بل في اكثر الفضايل قوله والايمان في اللغة التصديق ماخوذ من الامن
كانه امن المصدق من التكذيب الخ قوله هذا مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري واتباعه واما مذهب غيرهم فمذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادة
وقال طايفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم
من قال انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبايي وابنه وابو الحسين
المعتزلي البصري الى انه الطاعات المعرفة دون النوافل وذهب بعض
السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق بالجنان

والاقرار

والاقرار باللسان والعمل بالاركان قوله ولا يتناوله المعرفة العقلية وغيرها فان
وتقول اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين
الصالحي من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد والمعرفة الله تعالى والاعتقاد
بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء معه التسليم والانقياد
او لا يكون قوله والدليل على ما وضع اللفظ بازاء احد الشهادتين وبين من الايمان وعلى
انما لم يقل والدليل على ما وضع اللفظ بازاء احد الشهادتين وبين والعمل من الايمان
ان الادلة المذكورة تدل على ما وضع العمل ايضا اشارة الى ان المقتضي لهما
هو الرد على الغايلين بكون الايمان كلمتي الشهادة وبين والغايلين بكونها
جزء منه كما ان المقتضي للثاني هو الرد على الغايلين بكون الايمان
هو الاعمال جزء منه قوله ومن عليه الانسان المعين كزيد فان المعتبر
فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بينته
من الابزاء التي لها مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها حاصل
في حيوته ومنه ظهر ما فد سبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا
محفوظا وصدقه الشخصية من اول عمره الى اخره بحسب العرف والشرع وان
بعد التبدلات الواردة بما لازمه قبلها قوله وهو بحث لغوي فان من
يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه
وبين الاعمال يكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه
الا للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقها عليها مجازا عنده قوله
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اي لا تكون الاعمال اجزاء
حقيقية ولا عرفية ولا سببية عنده قوله واعلم ان الاسلام
هو الانقياد واللفظ فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد
ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاستسلام والانقياد واللفظ
قوله والاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين
اه وذلك لقوله النبي عليه السلام حين سئل عنه جبرئيل عليه السلام عن الاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي
الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قوله

بما هو احد قسمي العلم وهو الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ويعبر عنه بالفارسية بكرديدن على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى
بدانش نامه علائي دانش دوكونه است دريافتن و درريسيدن
واز اينجا زي تصور خوانند ودوم كرديدن واز اينجا زي تصديق خوانند
قوله والاقرب ان تفسير التصديق بالتسليم الباطني والانتياد القلبي
فخرج الكره الناشي اذ لا تصديق بهذا المعنى لامكان المعاند ضرورة
كون الانكار بمعنى منافيا لتسليم الباطني وانتياد القلب له وتفسير
التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه حجة الاسلام في بعض تصانيفه قوله
ويترتب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد
طرفي النسبة عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى الني عليه السلام النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة
من غير ان يتسبب اليه اختيارا فلا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا
شرعيا قوله وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اه انما لم يكفر احد
منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها تكون امورا لم تعلم عالما بما يعلم وموجد النقل
البعيد او غير متجزء ولا في جهة وكونه مرئيا او لا يحدث الني عليه السلام عن اعتقاد
حكم باسلامهما والا الصحابة والا التابعين رضي الله عنهم فعلم ان صحة
دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسايل وان الخطاء
فيها ليس خطاء في حقيقة الاسلام قوله فلما كان او قولا بيان لما يعلم منه
قوله الصانع قوله ان كان الاجماع مستندا الى النظر لا يثبت ايضا لانكون
بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعي او
امارة لان عدم المستند يستلزم الخطاء فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع
الامة على الخطاء وهو بسيط لقوله عليه السلام لا يجمع امتي على خطاء وقوله عليه السلام
يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احاديا لكن
القدر المشترك بينها متواتر قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس رد
المظالم فلو اسقط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة قوله
وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدون هذا لا حاجة لنا اقتدى بهم
التوبة بهذا الابتداء الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع

ع

ع المعصية في الحال لا يتأتى بدون رد المظالم قوله وميل هو واجب برأسه
ولا مدخل له في اصل التوبة قال الامدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب
مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
هو الامكان ليقتص منه وهذا يجد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به
متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى
باحديهما دون الاولى قوله وعندنا هما يتسببان بشرط في حصول التوبة
اما الاول فلما قال الامدي التوبة مامور بها فيكون عبادة وبس
من شرط صحة العبادة الماتي بها في وقت عدم المعصية في وقت
اخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه
توبة اخرى عنه واما الثاني فلان النادم اذا لم يصر عن ما بنى في
ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الماضي
حكم معنى ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان الدائم مؤمن بالاتفاق في
ولان في التكليف بالاستدامة خارجا وهو مبني عن الدين قال الامدي
مهما صحت التوبة ثم تذكر ذنبا لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة
ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد كثرة كانوا يتذكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية ولم يكونوا يجددون الاسلام ولا يامرون به فكذا الحال
في كل ذنب وقت التوبة عنه قوله لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا والامر
للوجوب على ما تقرر في موضعه قوله والصحيح هو الثاني وذلك لان
التوبة كسائر الواجبات فان المامور بتلك الواجبات قد يأتي
ببعضها دون بعض ويكون الماتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره
مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا
قوله لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون
ع المنكر وبه يثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لاحاد الرعية
والعوام وهذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا اختص
مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد

× تمت حاشية الحنفي لية الوافية على شرح
العقايد الجلالية على يد احقر عباد الله
بن محمد رستم بن ايمك
ابن رستم عفى
عنهم اجمعين

Süleymaniye Kütüphanesi
Fihrist | Aşir Efendi
Yeni Kayıt No. |
Eski Kayıt No. | 185

NIVE 5 3